



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة أبو بكر بلقايد - تلمسان
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية
قسم الفلسفة



أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه (ل م د)
تخصص: الفلسفة والتصوف الموسومة ب:

الرغبة وأنطولوجيا الحقيقة في الخطاب الصوفي جلال الدين الرومي - أنموذجا

إشراف الأستاذة الدكتورة:

بن عيسى خيرة

إعداد الطالبة:

لعربي نوال

أعضاء لجنة المناقشة

رئيسا	جامعة تلمسان	أستاذ	أحمد عطار
مشرفة ومقررة	جامعة تلمسان	أستاذة محاضرة (أ)	خيرة بن عيسى
عضوا	جامعة تلمسان	أستاذ	محمد شوقي الزين
عضوا	جامعة وهران 2	أستاذ	رزقي بن عومر
عضوا	جامعة مستغانم	أستاذ محاضر (أ)	محمد خطاب

السنة الجامعية: 2024/2023م

إهداء

إلى أسرتي التي شدت عضدي

شكر وعرفان

شكري وامتناني موصول إلى:

الدكتور بودومة عبد القادر الذي أتاح لنا ولوج عالم التصوف، وتوجيهنا لاختيار هذا الموضوع بمعية الأستاذ وزار محمد من قسم الفلسفة، والدكتور مونس بخضرة الذي بفضلها كان البدء وتم المنتهى بالانتساب للفلسفة، والدكتور عطار أحمد مدير مخبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها على جهوده وتفانيه في توفير كل متطلبات البحث العلمي معرفيا، منهجيا وإداريا يسرت لنا انجاز هاته المذكرة. الدكتورة خيرة بن عيسى على إشرافها ومتابعتها الحثيثة. وأعضاء اللجنة (د. محمد شوقي الزين، د. رزقي بن عومر، د. محمد خطاب) على مناقشة هذا العمل تحليلا وتقدا.

مقدمة

ينسب إلى الفلسفة منذ بواكير تأسيسها مفهوما خاصا هو حب الحكمة، والفيلسوف هو الراغب في الحكمة، وتعود الاهتمامات الأولى بمفهوم الرضا إلى أفلاطون تحديدا، إذ تناولها بالتحليل التفصيلي في محاورات أهمها المأدبة، فايدروس والجمهورية، هكذا طرحت فكرة الرضا باعتبارها ميل نابع من الحاجة ونزوع نحو مواضيع متعددة مفقودة تبعا لغيابها، أما موضوع الرضا في الفلسفة فهو الحقيقة باعتبارها الهاجس الإنساني الأقدم والأعقد، فقد شكلت المرغوب الأسمى بلا منازع، في كنفها تتوحد التطلعات، و حول طبيعتها وكيفية بلوغها قامت دراسات متعددة التوجهات، وإن كانت بصورة عامة تابعة لما نملك من قوى إدراكية، يتصدرها العقل في ترصد المعرفة، فقد دأبت الفلسفة على اقتناصها بمسالك برهانية تجعل الذات مقابل الموضوع استتبع ذلك انشطارا في تصنيفها وضع العقل في جبهة مضادة للقلب، فما هو برهاني لا يمكن أن يتمثل مع ما هو وجداني، والنسق المنطقي في استقامته لا مجال فيه للتناقض في انحناءاته، أكثر من ذلك هناك إنكار للاعقلاني، فوحده العقل متفرد بالقبض على الحقيقة، في حين القلب لا يعول عليه ما دامت معطياته ذاتية تتأسس على الانفعالات والعاطفة، مستبعدة من مهمة البحث تلك كل ما من شأنه اعتراض ذلك السبيل، سبيل حب الحكمة أي حب الحقيقة ذاتها ولذا تم على هذا النحو تأسيس الفصل بين العقلي والوجدان والوجداني، نتج عنه ثنائيات متضادة (العقل-الجسد)، (البرهان-العرفان)، (المشاهدة، الكتابة) والامتياز للطرف الأول .

يعتبر التصوف من الظواهر المشتركة التي تسجل حضورها على مر العصور، مع تباين المعتقدات والثقافات، ولعل أهم ما أثاره هو سؤال العلاقة بين الإنسان والمطلق، وسبل بلوغه والاتصال به فقد لازم الصوفية الرضا في اللامتناهي كونه الموضوع المنوط بالمعرفة، وفي الفلسفة العربية الإسلامية يُعدُّ التصوف من المناهج الإسلامية التي استتقت هويتها ومقولاتها من القرآن والسنة النبوية، وإن كانت جل تعريفاته تردّه إلى تجربة اللباس (الصوف والصفاء) بثناء مدلولاتها، فهي تزوج بين جانبيين أحدهما ظاهري وآخر باطني، فالصوف كما عرف عنه لباس الأنبياء وزى الأولياء يعكس المظهر الخارجي، أما لباس الصفاء فيخص عملية التطهر بالمقامات والأحوال لبلوغ الكمال كون الإنسان مفطور على الرضا فيه تبعا لاستشعار النقص في بعده الأنطولوجي، وقد تطور مفهوم الصفاء لاحقا تماشيا وتغير كيفية اعتقاد المطلق، وذلك بتحويله من

الرغبة وأنطولوجيا الحقيقة في الخطاب الصوفي جلال الدين الرومي أنموذجا

مقدمة عامة

تصور اكسيولوجي أخلاقي قائم على الزهد ، الخوف والعزلة... إلى حملة أبعادا أنطولوجية ،ابستيمولوجية، واستيتيقية، فأصبح الصوفي راغب في إشباع غربة الروح النفيس في طلبها للمفقود الغائب، ولا يرضى في عملية الإشباع بوجود مسافة بين الذات والموضوع المدرك، بل يسعى لمعرفة مطابقة لمعنى اللباس تلغي الحدود بين العارف والمعروف بالتحقق الذوقي الذي يعاين أثره الحقيقة ونشوتها، فيرتديها ، يتدثر بها، ويصطبغ بصبغتها ، كل ذلك في كنف القرب-الحب، على هذا النحو يستند الشغف بالحقيقة المطلقة إلى الاعتراف بمصدر معرفي آخر هو القلب، بتقلبات رؤاه وبرحابتها الانفتاحية على كل الموجودات المضمرة للحقيقة يكون محل تلقي الواردات الإلهية، فرغبة تحصيل علم الأسرار تستدعي صقل مرآة القلب بسفر مضني بدايته ترويضية ونهايته معراجية، بالتالي خلق ثنائيات يضم طرفيها بعضها البعض (الظاهر، الباطن) (الشريعة، الحقيقة) (الترويض، الانتماء) (المعراج، الاختراق) (الكثرة، الوحدة)، وفي حضم هذا الضم يتلقف التصوف الطرف الأدنى من تلك الثنائيات التي حدّتها الفلسفة بقبول التناقض، مع إزاحة موقع الذات من كونها ناقلة للحقيقة إلى متنقلة بين تجلياتها اللامتناهية.

المقاربة بين الرغبة والحقيقة في الخطاب الصوفي يعيني التوجه لتحديد موقعها داخل نسيج التجربة في تمزقاتها، وإحالة التصوف إليها يبرر القول بأن ماهيته انبثقت من الفعل والمعاناة لا بالقول والتنظير، إنه معاشة تستدعي تعديه إلى انفعال له من الشحنات المتوترة ما يرغبه في الاختلاف عن واقع منبوذ والإبتلاف مع آخر يناديه ويجذبه، هاته الجدلية أضفت على التصوف رؤى مناقضة لما هو يومي معتاد، ولا يسير الصوفي في حركة ضدية للواقع باستقراره الذي يصنع سلطته وهيمته إلا إذا تولد لديه شعور لا يقوى على مقاومته أصله الرغبة ، وتراكمات مواضيع الرغبة ما هو إلا تحقق حياة التجربة التي عايشها، فأصبحت ذات مقولات تتشكل منها وتنسب إليها مادامت تتغذى بالرغبة ، و تعدد تلك التجارب بتعدد مقامات الصوفي وأحواله ، وعليه التنقيب عن الرغبة بملمحها الصوفي وإبراز دورها في تمفصل التجربة الصوفية مرهون بالتغلغل في أعماق النفس، وما يستتبع من حركة، اضطراب وتوتر يشمل الكيان الجسدي، وفي حال تجاوزه يؤول ذلك إلى فهم مبتور لتجربته، إذ عملية الإلباس ومتعلقاتها من خلع مقومات الذات الموروثة بالتوبة، ومجاهدات الطريق، بالإطلاع على ماهية النفس معرفتها بتحليل انفعالها ودوافعها، عللها

الرغبة وأنطولوجيا الحقيقة في الخطاب الصوفي جلال الدين الرومي أنموذجا

مقدمة عامة

ومتابعتها بالفحص والتقويم، وما يرافقها من مقامات وأحوال متعذر بمعزل عنه، فالجسد حاضر في الرغبة الصوفية وهي وثيقة الصلة به .

الصوفي بما لديه من رصيد وافر من انفعالات قصدية يؤهلها للاندراس ضمن دوائر متداخلة تشكل الرغبة مركزها، ما يث فيه التطلع لحياة التفرد بحيث أن هناك تناسب طردي بين الرغبة والحياة، ولا يمكن تصور وجود الحياة في انعدام الرغبة، وحياة الأصل التي تشكل مرغوبه تتغير فيها معالم العلاقة بين الحق والخلق، فتظهر الرغبة على أنها التماس حضور الغائب المفقود، المنسي المقصي، والبحث عنه بعبودية منفلة من القيود الفيزيائية المحصورة بالمكان والزمن. آلت إلى ميلاد خطاب صوفي عن ماهية الحقيقة مرتبط بدلالات المطلق، ووحدة الوجود، اللقاء الكمال، الجرح، العشق، الأنوثة، الجسد، الجنس، الكتابة السماع الصوفي...

أهمية الموضوع:

الرغبة من المفاهيم الكبرى التي طرحت في الفلسفة والتصوف بطرق متعددة ومتباينة، إما بتوظيفها بصورة مباشرة، أو بالاستعانة بمفاهيم لها علاقة بمعناها، وقد توالى الدراسات المستفيضة لها منذ أفلاطون مع باروخ سبينوزا (1632، 1677)، فريدريك هيغل (1770، 1831)، فريدريك نيتشه (1844، 1900) سيجموند فرويد (1856، 1939)، جورج باطاي (1897، 1962) جون بول سارتر (1905، 1980) إيمانويل ليفيناس (1906، 1995)، ميشيل فوكو (1926، 1984)، جيل دولوز (1925، 1995)...، وفي مجال التصوف حضور الرغبة نلمسه من خلال تجربة الحب الإلهي مع رابعة العدوية (ت185) الحلاج (ت309هـ)، ابن الفارض (ت632هـ)، النفري (ت354هـ)، محي الدين ابن عربي (ت638هـ) جلال الدين الرومي (ت672هـ)، وما تستلزمه من تصورات تخص الجسد، النفس، الحياة، المتعة، السعادة...

تتجلى وجهة هذا الموضوع وأهميته حسب اعتقادنا من خلال السعي لتجاوز أحكام الإقصاء التي تنكر تداخل الفلسفة والتصوف بدراستهما مجالين متناقضين، مع عسر المصالحة بينهما لكن هذا التنافر قد يضم تحتها تآلفا، فإذا كانت الرغبة هي التي تجسد صيرورة الإنسان في الزمن بحثا عن موضوع معين قابل للإشباع، فإن طبيعة الرغبة في معناها الخاص -و الذي نحن بصدد دراسته بامكانياتها المكنوزة من شأنها كشف الموضوع المشترك بين التصوف والفلسفة وهو الحقيقة. واستحضارها في مجال التصوف يعكس ضرورة توسيع آفاقها لتشمل انفعالات الصوفي

الرغبة وأنطولوجيا الحقيقة في الخطاب الصوفي لجلال الدين الرومي أنموذجا

مقدمة عامة

التي هي أس التجربة الصوفية، وبالتالي أهمية الجسد الذي يحتويها ويعايشها ويفصح عنها باللغة نثرا وشعرا.

اتخذنا من الرغبة وأنطولوجيا الحقيقة في الخطاب الصوفي عنوانا لموضوع بحثنا، وحصرننا هاته الدراسة في أنموذج هو جلال الدين الرومي، الشخصية التي صنعت مفارقة الحضور الباهت في الفكر العربي المغاربي بالأخص مقابل اهتمام لافت من قبل الدراسات الغربية والإستشراقية بمؤلفاته وأشعاره ترجمة وتحليلا من قبل العديد من الباحثين نذكر منهم رينولد نيكلسون، إيفادى فيتراري، أنا ماري شيميل، فرانكلين لويس... وقد عني الباحث السوري العاكوب علي عيسى بترجمة دراساتهم إضافة إلى ترجمة مؤلفات جلال الدين الرومي، و صدر مؤخرا ترجمة للمثنوي نشر الديوان الجزائري للمطبوعات الجامعية تحت عنوان الديوان العربي لمولانا جلال الدين الرومي ديوان العشاق و ينبوع الأذواق، ترجمة عائشة محرزى أستاذة بجامعة الجزائر وجامعة تولوز ورئيسة الجمعية المتوسطة للتربية المقارنة اعتمادا على النسخة الفرنسية التي نقلها عبد الغفور روان فرهاد من الفارسية، و مراجعة وتعليق الأستاذ محمد شطوطي.

يظهر جلال الدين الرومي من بين أكثر الشخصيات الصوفية تميزا من حيث الظروف التكوينية والمرجعيات الفكرية، فقد تشابكت ضمنها الأحداث على المستوى الشخصي أو الاجتماعي الفكري بسيادة التزعة العقلية المفرغة من الوجدان الروحي، وتراجع حضور الإنسان في التأسيس للحقيقة والاكتفاء بتلقيها من سلطة فوقية، و الركون للاستسلام والتقليد و الخضوع... هاته المؤشرات تلغي فعاليته وتكرس غربة الذات عن الحقيقة، و على الصعيد السياسي تم تصعيد منحى الخلافات السياسية والعقائدية والعصية... كل ذلك آل إلى الهجرة و الإقصاء و القتل، اغتصاب الوطن و الحروب... و هي في تضافرها تعبير عن النفور بشقى صورته، و ما تجربة الرغبة عند الرومي و التعبير الشعري عنها إلا ردة فعل نابعة من الالتزام، و هي مضادة للنفور بالمواجهة النقدية له، فوحده النقد بإمكانه اجتثاث الذات من التبعية والخضوع وخلق مناخ خصب بالإقبال على الحياة والانفتاح على الجسد والوجدان... ووسط هذا التفاعل الإبداعي يكون الإنسان بالرغبة أهلا للحقيقة.

تقودنا هاته الومضات إلى بلورة الإشكالية المطروحة في خوضنا لهذا الموضوع، والتي سنحاول دراستها للتوصل لحلها وقد تمثلت في الصورة الآتية: ما طبيعة جدلية العلاقة بين الرغبة

الرغبة وأنطولوجيا الحقيقة في الخطاب الصوفي لجلال الدين الرومي أمودجا

مقدمة عامة

والحقيقة؟ إلى أي مدى يمكن اتخاذ الرغبة بطابعها الذاتي مرجعية للحقيقة الموضوعية؟ ما هي خصوصيات الرغبة في المتن الصوفي التي تؤهلها للمساهمة في انبثاق الحقيقة المطلقة؟ ما وجه التوتر بين الرغبة و الحقيقة في التجربة الصوفية لدى جلال الدين الرومي؟ كيف يتجاوز العارف التزوع إلى الحقيقة في استقلالها عنه، والولوج إليها عبر تجربة الحب الإلهي؟ وهل تستطيع الرغبة تحويل الحقيقة كقيمة إلى تأويل إنساني؟

أسباب اختيار الموضوع:

تتعلق دواعي انتقاء هذا الموضوع لأسباب ذاتية وأخرى ترجع إلى الموضوع وخصائصاته:

الدوافع الذاتية:

الرغبة في اختيار أمودجا لأطروحة الدكتوراه خارج دائرة الشخصيات المتداولة المتكررة، وتم لنا ذلك في شخصية جلال الدين الرومي تحديدا تبعا لتميزها برؤى ثرية وغير معهودة، تتوالج ضمنها الشريعة، الطريقة والحقيقة بطابع وجداني ذوقي لا نظري تحليلي فحسب، لذلك يتزايد الاهتمام بمؤلفاته سواء بالترجمة إلى لغات عديدة أو دراستها بمنهج معاصرة، وحتى مع عسر استيعاب الكم الهائل لأفكاره ارتأينا حوض هذا الرهان كونه يتوافق بسماته تلك مع طبيعة البحوث التي عهدنا اختيارها في المسار الجامعي، إضافة إلى ندرة تناول الدراسات الأكاديمية في الجامعات الجزائرية له سواء في مذكرات التخرج لدرجة الماجستير أو الدكتوراه، فقد لاحظنا محدودية حضور هاته الشخصية وأفكارها مقارنة بالدراسات المنجزة عن الشخصيات الأخرى، والندرة أيضا تشمل هذا النوع من الأبحاث الخاص بموضوع الرغبة وارتباطها بالحب، الفقدان، الغائب، والجسد، النفس في مجال التصوف، ما حفزنا على السعي للإسهام المتواضع بتقديم هاته المذكرة عن الرغبة وأنطولوجيا الحقيقة بتصورات جلال الدين الرومي.

الدوافع الموضوعية:

تتمثل في محورية كل من الرغبة والحقيقة في الفلسفة والتصوف معا، فمسارهما إنما تشكله مكانة الرغبة لارتباطها بالإنسان في سؤاله الماهوي والابستيمي، أما الحقيقة فلا شك أنها من المقولات المحورية التي تميزت بارتباطها بقضايا الفكر و الواقع، الحياة و المصير...، و الجمع بينهما

يقتضي تشكيل موضوعا موازيا لهما والمتمثل في الرغبة وأنطولوجيا الحقيقة، من خلاله تفتح إمكانات خصبة لكشف طبيعة، حدود وآفاق العلاقة بينهما.

أهداف البحث:

-الرغبة من المداخل المفتاحية التي نعتقد أنها ذات مكانة برزخية بين الفكر والوجدان من شأن دراستها المعمقة وصل العقل والقلبيبالجسد.

- التنقيب عن طبيعة الرغبة، خصائصها وتطورها المفاهيمي ومحاولة عطفها على الحقيقة.

-المساهمة في قراءة معالم التصوف عند جلال الدين الرومي من منظور مغاير يتجاوز تكرار دراسة خطابه الصوفي بشكل تاريخي وصفي لا يعدو أن يكون سرد لمخاطات حياته.

-إبراز دور الرغبة في انطولوجيا الحقيقة ضمن الخطاب الصوفي عامة، وعند ج.د.الرومي أنموذجا يرمي إلى خلخلة تصورات لصيقة به تصنفه على انه انسحاب من الحياة وإقصاء للجسد وإهمال رغباته للتحرر من أهوائه، فالحقيقة لا تعرف فحسب بل تعاش بتفعيل الرغبة وتهديتها عقليا وقلبيا.فليس هناك نفي للرغبة وإنما انعطاف لها يمكن الصوفي من تحويرها من ضيق الكبت والتهميش إلى رحابة الإفصاح والحضور .

خطة البحث:

الخطة المعتمدة في معالجة هاته الإشكالية منطلقها مقدمة بينا فيها الملامح العامة، منها ما يتعلق بالموضوع المبحوث (الإشكالية، الخطة والمنهج المعتمد)، وما يخص الباحث (أهمية الموضوع، أسباب اختياره والدراسات السابقة، المصادر المعتمدة، الصعوبات وآفاق البحث) ، وقد حددنا من خلال المدخل المفاهيمي تعريفات للمصطلحات المؤلفة لعنوان الأطروحة تخص الرغبة، الحقيقة، الخطاب الصوفي، لنشرع بعدها في تحليل الموضوع ضمن أربعة فصول بدءا بالفصل الأول المعنون ب: الرغبة بين عقل الحقيقة وقلبها ، يندرج تحته ثلاث مباحث المبحث الأول بعنوان: الرغبة والحقيقة الميتافيزيقية في الفلسفة الإغريقية وتفرع إلى ثلاث عناصر تحلل كيفية استدعاء الرغبة للحقيقة تحديدا مع هيراقليطس وبرمينيدس تبعا لأفكارهما التأسيسية التي ستعرف امتدادها مع فلسفة أفلاطون ما يعني ارتباط مفهوم الرغبة بتصوراته حول أنطولوجيا الحقيقة الحاملة لأثرهما، ثم نقدم الخطوط العامة لفلسفة أفلوطين حول فكرة الفيض التي تشكل تدفقات الحقيقة عبر الرغبة لتضفي عليها ملمحا صوفيا ، أما المبحث الثاني: الرغبة من الحاجة إلى إنتاج الحقيقة في

الرغبة وأنطولوجيا الحقيقة في الخطاب الصوفي لجلال الدين الرومي أنموذجا

مقدمة عامة

الفلسفة الغربية، يتعلق بتطور مفهوم الرغبة وتتبع تأثيرها في انطولوجيا الحقيقة اذ سيعرف تحولا هاما مع (باروخ سبينوزا، فريديريك نيتشه)، وتم اختيار هذين النموذجين تماشيا وسياق هذا الفصل المرتكز على معطى الوجود بين المفارقة والمحايثة إضافة إلى إبداع مفاهيم لها حملتها في الخطاب الغربي بالأخص وحدة الوجود (سبينوزا) وإرادة القوة والإنسان الأعلى (نيتشه)، و ذلك من خلال رؤية ماهية الوجود والإنسان من منظور الرغبة وفهم الحقيقة ضمن فعالية حياة الجسد. و استكملنا هذا الفصل بالتطرق للرغبة وانطولوجيا الحقيقة في التصوف في مبحث ثالث بعنوان الرغبة والحقيقة المطلقة، حاولنا التركيز في مضامينه على تحليل مبدأ الكثر الخفي الذي يتخذه الصوفية مرجعية لهم لمنح مشروعية تدخل الرغبة في انبثاق الحقيقة الإلهية، الوجودية والمحمدية، وإن كان يظهر بهيكله عامة مقصودة، حاولنا بها الدنو لجلاء علاقة الرغبة بانطولوجيا الحقيقة دون تفصيل أو تخصيص لأي فكر من الصوفية باعتبار الفصول القادمة المخصصة لأنموذج الدراسة (جلال الدين الرومي) تفي بهاته الغاية.

الفصل الثاني نتطرق فيه إلى أنموذج الدراسة (جلال الدين الرومي) تحت عنوان: الرغبة والعرفان عند جلال الدين الرومي، ولإبراز الرغبة الكفيلة بخلق هذا النمط الخاص من الحقيقة، تناولنا فكرة محورية تمثلت في اللقاء الذي أتاح معرفة شخصيات رسخت حضورها في رسم مسار العرفان عند ج.د.الرومي، ويمثل شمس الدين التريزي الرغبة لقاء مكنه من الانفتاح على حقيقة مغايرة كامنة وراء العقل، العلم والعادات...، وقد حللنا معطياته في المبحث الأول بعنوان: رغبة اللقاء وانكشاف الحقيقة، ثم يليه مبحث يخص الرغبة ونورانية العرفان مكمل للمبحث السابق فهو بمثابة استنتاجات بنظرة كلية شاملة ناتجة عن استقرار تلك الحالات الجزئية المفككة التي عايشها الرومي، نقارن فيها بين وضعيات متقابلة تضع ثنائيات (النور والظلمة)، (الشيخ والمريد)، (العقل الكلي والعقل الجزئي) لاستخلاص مكانة النور الهادي حين يخرق الإنسان ويتخلل وجدانه، لذلك سيكون المبحث الأخير من هذا الفصل متعلق بدراسة الرغبة والحقيقة الإنسانية نعرض فيها مراحل عملية ارتقاء الإنسان عبر جدلية يصطبغ عرفان الرومي كله بصبغتها هي الصورة والمعنى، ونسعى اعتمادا على تلك الجدلية الى ابراز دور الرغبة في بلوغ المعرفة تحققا بعلم الفقر، به يتم تجاوز الذات عن طريق وعي الموت الاختياري وما يستلزمه من رغبة المعاناة لمعاينة الحقيقة من منظور ذاتي.

الفصل الثالث: الرجبة والحقيقة التوحيدية، ذلك أن تطور الرجبة سيؤول إلى وضعية ميتافيزيقية هي العشق المتأصل على مستوى كل الكائنات التي تترع إلى حقيقتها الأولى- الوحدة و المباحث التي تم إدراجها في هذا الفصل ترمي إلى استنباط ماهية العشق وما يستبطنه من طاقات متناقضة مائية و نارية لا محدودة ولا معقولة، تمثل المبحث الأول في الرجبة والحقيقة الدينية، فمن معاني الدين الرجوع إلى الأصل، وممارسة التدين عشقا من شأنه توثيق علاقة الشريعة الطريقة والحقيقة من خلال التوجه لعمق مفاهيم التوحيد، العدم، الفناء... لننتقل إلى العلاقة الجدلية بين العشق والجمال في المبحث الثاني: الرجبة والحقيقة الجمالية وهو احتفاء بمظاهر الأنوثة في تفاعلها مع الذكورة، يسمح ذلك بطرح صورة مغايرة عن المرأة بكونيتها الخالقة تجسد قداسة الرجبة الجنسية بمكثا توجهات لا بد من ترقب إطلالة الحقيقة في الجنون ضمن مبحث أخير بعنوان الرجبة ومشروعية الجنون، فتجربة العشق في اكتمالها ما هي إلا استحضار لرجبة اللعب، الجرأة، المغامرة الهامش... تسمح لجنون العشق بقول الحقيقة بطريقة إبداعية.

الفصل الرابع: الرجبة والحقيقة التشاركية يتعلق بأفاق الرجبة في خلق هذا النوع من الحقيقة رهانا وراهنية بالإفصاح عن الحقيقة الرمزية بالكتابة الشعرية، وبث الجاز والاستعارات والخيال يعطف الحقيقة على الحنايات وتموجات رمزية تصرفها عن استقامتها الجافة، كما تضمن لها ديمومة حيويتها في سياق قراءات تأويلية لاختلافها وهو ما سنتطرق إليه في المبحث الأول: الرجبة والحقيقة الشعرية يليه المبحث الثاني: الرجبة والحقيقة الفنية حيث جعل ج.د. الرومي السماع الصوفي طريقا وطريقة يمكن بواسطته قول الحقيقة بالموسيقى والرقص والغناء، وإن عدت من الأمور المحظورة في الأعراف الفقهية، إلا أنه تمكن من إرساء طقوسه وترسيمها بتحول تلك الممارسات بمصدرها الجسدي إلى طريقة لها الحضور الفاعل والمؤثر في تغيير ذهنيات المجتمع حول كيفية تصورنا للحقيقة، ليكون آخر مبحث الرجبة والحقيقة التشاركية بمقاربات معاصرة لتقييم فلسفة جلال الدين الرومي برؤى تأسيسية، استشرافية ونقدية في الخطاب المعاصر ضمن رهانات و لاراهنية ثقافة إثبات الذات في أفق العيش المشترك، الآخر، حوار الأديان/التسامح... لنصل إلى خاتمة نورد فيها نتائج البحث الإجمالية.

منهج الدراسة:

المنهج المتبع في دراسة هذا النوع من المواضيع المركب من حدين يستلزم الاعتماد بشكل عام على المنهج التحليلي النقدي المقارن، فقد ارتأينا في الفصل الأول المعالجة التحليلية بالأخص للكشف عن دواعي الربط بينهما، وكيفية تأثير الرجبة في انبثاق الحقيقة .

-**المنهج الوصفي والمقارن** في الفصل الثاني الذي استدعى وصف لقاء جلال الدين الرومي بشخصية شمس التبريزي والمقارنة بين ما حصله عقلياً وما عايشه ذوقياً ، ولتحليل أثر تجربة الرجبة تلك على مساره العرفاني وصياغة معتقداته الجديدة.

-وظفنا المنهجين **الاستقرائي والاستنتاجي**، الأول يخص معاينة خصوصيات الوقائع مكانياً وزمناً لاستخلاص المبادئ العامة التي شكلت المعالم الكبرى في نظيراته للحقيقة الإنسانية.

-**المنهج التأويلي** تم توظيفه في الفصل الثالث بتحليل الرجبة في بعدها الميتافيزيقي من خلال العشق الذي أصبح مقولة تعريفية تتخلل فكر جلال الدين الرومي وخطابه، وفي الفصل الأخير اعتمدنا **المنهج النقدي** الذي يسمح لنا بفحص تحليلي لآراء ج.د.الرومي ومدى تأثيرها على الفكر الإنساني وإمكانية استثمارها في الوقت الراهن.

الدراسات السابقة:

تتمثل في أطروحة الدكتوراه: **الحقيقة المحمدية عند جلال الدين الرومي في الفكر الغربي** لإقبال سالم احمد نافع، إشراف الدكتور جودة محمد أبو اليزيد المهدي، جامعة الزقازيق، معهد الدراسات الأسيوية قسم الأديان المقارنة سنة 1430هـ الموافق ل 2009م، عرض ضمنها الباحث الخطوط العريضة لسيرة الرومي تأكيد منه على منهجه القرآني السني في التصوف، وفهمه للحقيقة المحمدية منبثق منه ومبني على اعترافه بقيمة حب هاته الحقيقة باعتبارها تجسد قيمة الإنسان والكمال.

أطروحة الدكتوراه **لدرغام نادية الموسومة ب: الرؤية الجمالية للوجود عند جلال الدين الرومي** تحت إشراف بوعرفة عبد القادر، جامعة وهران التي نوقشت سنة 2011-2012،

الرغبة وأنطولوجيا الحقيقة في الخطاب الصوفي جلال الدين الرومي أنموذجا

مقدمة عامة

وسعت الدراسة إلى الكشف عن أفق الوجود في آفاق الجمال، وذلك من خلال تجربة انطولوجية هزت أعماق ج.د.الرومي وقادته لالتماس الأبعاد الجمالية على مستوى كل وجود وموجود.

أطروحة الدكتوراه لرزاق كريمة تحت عنوان الرغبة واستعمال المتع في الفكر الفلسفي العربي الوسيط الكندي أنموذجا، إشراف عبد اللاوي عبد الله، جامعة وهران للموسم الجامعي 2019 2020م. حيث توضح من خلالها تطور مفهوم الرغبة، واستغراقها بتلك المدلولات تصورات الفلسفة الغربية والعربية، مع التركيز على ارتباطها بجانب نفسي شعوري يتمثل في اللذة ومتطلباتها.

المصادر المعتمدة:

مختارات من ديوان شمس التبريزي، ترجمه وشرحه وقدمه إبراهيم الدسوقي شتا، المركز القومي للترجمة، ط2، 2009، ويتألف من جزأين.

المثنوي، ترجمه وشرحه وقدمه إبراهيم الدسوقي شتا، المكتبة العربية الشرقية (د ط)، 1988م. ويتألف من ستة أجزاء.

رباعيات جلال الدين الرومي، ترجمة علي عيسى العاكوب، دار الفكر، سوريا، ط1، 2004م.

أما المراجع الأساسية نذكر منها:

شيميل آنا ماري، الشمس المنتصرة - دراسة أثار الشاعر الإسلامي الكبير جلال الدين الرومي ترجمه عن الإنجليزية وقدم له وراجع مادته الفارسية علي عيسى العاكوب مؤسسة الطباعة والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي طهران، إيران ط1، 2001.

فرانكلين د. لويس، الرومي ماضيا وحاصرا، شرقا وغربا، حياة جلال الدين الرومي وتعاليمه وشعره ترجمة عيسى علي عاكوب، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 2016م. بجزأين.

شيتيك وليام: الطريق إلى العشق الصوفي، التعاليم الروحية عند جلال الدين الرومي، تقديم حسن حنفي ترجمة شيماء ملا يوسف، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2017م.

الرغبة وأنطولوجيا الحقيقة في الخطاب الصوفي لجلال الدين الرومي أمودجا

مقدمة عامة

خليفة عبد الحكيم، ميتافيزيقا لجلال الدين الرومي، مخطط انتقادي وتاريخي، ترجمة. عيسى علي عاكوب، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 2017م.

عقيقي يوحنا، نيتشه بين التصوف واللعب، منشورات كلية الفلسفة والعلوم الإنسانية في جامعة الروح القدس، الكسليك، 2002م. باعتباره يجمع بين نيتشه وج.د. الرومي ويقارن بين أفكارهما.

الصعوبات والعوائق:

واجهتها صعوبات عامة واخرى خاصة، فمن ناحية الموضوع هناك جدّة ومجازفة في الوقت نفسه، وذلك من خلال الربط بين مجالين متشعبين (الرغبة والحقيقة)، وإن كانت الحقيقة من المواضيع معهودة البحث سواء في الفلسفة أو التصوف، في المقابل نجد الرغبة قليلة التداول بالأخص في علاقتها بالحقيقة.

أما من حيث المحتوى المعرفي فقد كانت المصادر التي يجب علينا اعتمادها ضخمة سواء تعلق الأمر بالمشوي بأجزائه الستة، أو ديوان شمس التبريزي بجزأين إضافة إلى الرباعيات...، أما أسلوب الكتابة فقد شكل بدوره نمطا متميزا كونه مشبع بالرمزية، ظاهره حوارات تركيبية (الديوان، الرباعيات) وقصص، حكايات، تفسيرات، مناخيات.. (المشوي) ينتقل فيها ج.د. الرومي من موضوع لآخر بشكل ارتجالي، ما استتبع تعذر استيعاب مقاصده التي تستدعي الصبر والجهد والوقت... والاستعانة بالشروحات والتعليقات، ولا غرابة إن وجدنا ضمنها تناقض الآراء التأويلية، إذ يتعذر في الدراسات الجزئية الإمام بكامل تصوراته المعبرة عن آرائه، كذلك اقتصار جل الدراسات على المنحى الأدبي التاريخي، أو تناول هاته الشخصية في إطار السير الذاتية والتراجم، مقابل محدودية المراجع المختصة ذات الطابع الصوفي والفلسفي مع عدم توفر البعض منها. هاته الصعوبات جعلتنا نعبّر مسار بحثنا عبور القارئ الصوفي في متاهته، لا مجرد مرور الباحث الأكاديمي بمتاعه، ففي هكذا موضوع لا يمكن التعامل مع المكتوب بطريقة انتقائية، ما يعنى خوض معترك الإطلاع عليها بصفة ترابطية للدنو قدر المستطاع من مقصود الرومي وأفكاره المتعلقة بالرغبة والحقيقة.

آفاق البحث:

نلتمس من خلالها إسهام هاته الدراسة في تحليل أفكار جلال الدين الرومي العرفانية في اعترافها بفعالية الذات الإنسانية، استنادا إلى الرغبة في تقصي الحقيقة من منظور ذاتي يعترف بالهوامش المقصية وبالآخر، وينخرط معه في تقليص النفور باستيعاب المتضادات بالعشق.

و تضاف دراستنا إلى السائرين في دروب الفلسفة، وقد تفانينا في السعي لنكون من العابرين لسبل الحقيقة بالرغبة، ضمن مسلك دائري يعطف النهاية على البداية، ما يجعل النقد عنصرا فاعلا يساهم في تطور البحث وتوسيع آفاقه.

مدخل مفاهيمي

توطئة:

يعتبر تحديد المصطلحات التي يتألف منها عنوان الأطروحة ضرورة منهجية، فالمصطلحات مفاتيح العلوم كما قال الخوارزمي¹، وبالنظر إلى مفاهيم الرغبة، الحقيقة و الخطاب الصوفي وحقوقها التداولية التي غالبا ما تكون كل منها بمعزل عن الأخرى، سيتيح هذا المدخل الولوج إلى مواطن علائقية من شأنها فتح سبل إيضاحية للمعاني الموظفة تسمح لنا بالتماس مشروعية التأليف بينها.

1- الرغبة:

لغة: في لسان العرب لابن منظور(711630هـ) الرغبة"من الفعل رغب، الرَّغْبُ والرَّغْبُ والرَّغَبُ والرَّغَبُ والرَّغْبَةُ والرَّغَبُوت والرَّغْبُوت والرَّغْبُ والرَّغْبُ والرَّغْبَاء، الضراغة والمسألة... إذا حرص على الشيء وطمع فيه. السؤال والطمع، ورغب في الشيء رغبا ورغبة ورغْبِي، على قياس سَكْرِي، ورغبا بالتحريك: أراداه فهو راغب، وارتغب فيه مثله.²

-رغب فيه: أراداه بالحرص عليه. ورغب عنه: اعرض تزهدا، ولم يشتهر تعديتها بالي، إلا أن تضمن معنى الرجوع، أو يكون معنى الرغبة الرجاء والطلب.³

في القرآن الكريم: جاءت اللفظة بصيغة فعل أمر في قوله تعالى: ﴿وَالْيَٰ رَبِّكَ فَارْغَبْ﴾ [الشرح: الآية8]. فيدل الفعل ارغب على الطلب، قيل فارغب إليه في جميع أحوالك، قال الزجاج: / أي اجعل رغبتك إلى الله وحده.⁴

﴿وَتَرْتَبُّونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَىٰ بِالْقِسْطِ﴾ [النساء: الآية 127] أي بمعنى حرص على شيء و طمع فيه (طلب أخذه في حوزته)⁵.

¹ القاسمي علي، علم المصطلح، أسسه النظرية وتطبيقاته العملية مكتبة لبنان، ناشرون، لبنان، ط2، 2019م، ص303.

² ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، مصر، (د ط، د ت)، ص16878.

³ الكفوي أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، قابله على نسخة خطية وأعدّه للطبع ووضع فهارسه عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط2، 1419هـ، 1998م، ص482.

⁴ البغوي ابو محمد الحسين بن مسعود، تفسير البغوي، المجلد الثامن، حققه و خرج أحاديثه محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر و التوزيع، الرياض، (دط)، 1409هـ، ص467.

⁵ جبل محمد حسن حسن، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، مكتبة الاداب، القاهرة، مصر، ط1، 2010، ص823.

الرغبة وأنطولوجيا الحقيقة في الخطاب الصوفي جلال الدين الرومي أمودجا مدخل مفاهيمي

يدل على الدعاء في قوله تعالى: ﴿عَسَىٰ رَبُّنَا أَن يُبَدِّلَنَا خَيْرًا مِّنْهَا إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا رَاغِبُونَ﴾ [القلم: الآية 32] طالبون منه الخير راجون لعفوه¹.

﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ إِنَّا إِلَىٰ اللَّهِ رَاغِبُونَ﴾ [التوبة الآية 59] أي طامعون راجون².

﴿إِنَّهُمْ كَانُوا يُسْرِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَشِيعِينَ﴾ [الأنبياء: الآية 90] ثناء عليهم، إذ كانوا يدعون الله رغبة في رحمته و رهبة و خوفا من عذابه³.

الرغبة بمعنى الترك: ﴿وَمَنْ يَّرْغَبْ عَن مِّلَّةٍ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ﴾ [البقرة: الآية 130]، فالرغبة عن الشيء عدم حبه و ترك طلبه⁴.

في المعنى الاصطلاحي: الرغبة "نزوع تلقائي وواعي إلى غاية معروفة أو متخيلة تقوم الرغبة تاليا على التزعة التي تكون حالة خاصة ومركبة من أحوالها، نقيضها هو النفور Aversion. -دافع يشعر الفرد بغايته وبهدفه، هي ميل يتصل بشيء يفتقده الإنسان في وضعه الحاضر ويريد الحصول عليه، أو هي الاتصال بشيء موجود يريد التخلص منه⁵ - تشير كلمة رغبة *désir* في أصلها اللاتيني *désiderium* إلى حالة الأسف الناجمة عن افتقاد موضوع ما أو حالة النزوع التلقائية والواعية إلى الموضوع الذي تتمثله⁶.

¹ الزمخشري أبو القاسم جار الله محمود ابن عمر، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون اقاويل في وجوه التأويل، اعتنى به و علق عليه و خرج احاديثه خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط3، 1430هـ، 2009م، ص1131.

² الجزائري أبي بكر، أيسر التفاسير، المجلد الثاني، راسم للدعاية و الاعلان، جدة، ط3، 1997، 1418م، ص383.

³ الجزائري أبي بكر، أيسر التفاسير، المجلد الثالث، ص438.

⁴ الجزائري أبي بكر، أيسر التفاسير، المجلد الأول، راسم للدعاية و الإعلان، جدة، ط3، 1990، 1410م، ص116.

⁵ لالاند أندريه موسوعة لالاند الفلسفية معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية، المجلد الأول A_G، تعريب خليل أحمد خليل إشراف أحمد عويدات_عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط3، 2001م، ص263.

⁶ حنا محمد آيت، الرغبة والفلسفة، مدخل إلى قراءة دولوز و غاتاري، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2011م، ص23

الرغبة وأنطولوجيا الحقيقة في الخطاب الصوفي جلال الدين الرومي أمودجا مدخل مفاهيمي

- كل رغبة لها خصائص قارة تشكلها متمثلة في ارتباطها بموضوع معين يعيه الراغب، فهناك ذات راغبة - مدركة لموضوع مرغوب فيه "فكل رغبة لها موضوع معين، فهي تولد حينما يظهر موضوعها، ولا يمكن تصور رغبة معينة تتعلق بالفراغ. إن شرط ظهور الرغبة هو وجود موضوع محدد يغيرها بالإشباع والإمتلاء¹.

- حضور هذا الموضوع هو حضور في الغياب إذ من الضروري أن نترع إلى ما لا نملكه - بل وحتى... في قمة إحساسنا بتملك الشيء ينتابنا الخوف من فقدانه².

- تتقاطع الرغبة مع معاني الحاجة، الفقد، النقص، إذ لا تضع الرغبة علاقة بين السبب والنتيجة كيفما كان نوعهما، لكنها حركة شيء ما يسير صوب آخر كشيء ينقصه، أما التزوع لتحقيق موضوعها فمن المتعذر تجاوزه باعتبار تلك التلبية مزدوجة الغاية تشمل الذات والموضوع، فهي من جهة تضمن كينونة الراغب "كل رغبة تريد الإشباع الفوري والإشباع نوع من استهلاك الموضوع، إن الإشباع يعمل على استمرار الذات وحياتها على حساب موضوعها، مقابل تلاشي المرغوب فيه فحينما يتحقق إشباعها تختفي" شرط الإشباع هو استهلاك موضوع الرغبة من طرف الذات، إنه تدمير موجه للموضوع لحفظ بقاء الذات ووجودها ما دامت الرغبة تحدث بهذا الشكل أو ذاك فراغا داخل الذات تريد هاته الأخيرة ملأه بالإشباع.

- تجدد الرغبة ما دامت التلبية تعنى امتلاء النقص الذي أحدثه غياب الموضوع، فيتلاشى ذلك الميل الدافع نحوه بالتالي إلغائه، هذا الوضع يتيح ظهور رغبات أخرى نسعى مجددا لتحقيقها ما يعنى أن "الرغبة تموت وتختفي بمجرد استهلاك الموضوع وتحقيق الإشباع، ليست كل رغبة دائمة لأنها جزئية وحينما يتحقق إشباعها، تختفي باختفاء الموضوع المستهلك لتظهر رغبة جديدة، وهكذا إن ما يميز الرغبة اليومية أنها لحظية ومؤقتة تولد بولادة الموضوع وتختفي باختفائه، وكلما اختفت رغبة ما تظهر رغبة جديدة ستختفي بدورها، وهكذا دواليك"³.

- الاكتفاء يلغي الرغبة والفقدان يؤسسها⁴

¹ عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية - الحب، الإنصات، الحكاية، إفريقيا الشرق، المغرب، 2007م، ص 611.

² حنا محمد ايت، الرغبة والفلسفة، مدخل إلى قراءة دولوز وغوتاب، ص 23

³ عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية، الحب، الإنصات، الحكاية، ص 176.

⁴ بومسهولي عبد العزيز، الكباش عبد الصمد، اوزال حسن، أفول الحقيقة، الإنسان ينقض ذاته، إفريقيا الشرق، المغرب، (دط)

2004، ص 43.

الرغبة وأنتولوجيا الحقيقة في الخطاب الصوفي جلال الدين الرومي أمودجا مدخل مفاهيمي

تنقسم الرغبة إلى ثلاثة أنواع:

-الرغبات الطبيعية الضرورية للحياة. و هي الرغبات التي يجب أن تحقق وإلا تعرض الإنسان للمرض والموت، وذلك مثل الرغبات الخاصة بالأكل والشرب والنوم.

-الرغبات الطبيعية التي ليست بضرورية. و هي الرغبات التي ليس من الضروري تحقيقها لضمان الحياة الإنسانية، بيد أنها تصدر عن غرائز قوية. وذلك مثل الرغبة الجنسية.

الرغبات التي ليست طبيعية ولا ضرورية، وهي الرغبات التي تنمو في الإنسان بسبب تأثير البيئة الاجتماعية التي يعيش فيها، أو بسبب إرادته في أن يدهش الآخرين منه، أو بسبب حاجته إلى الظهور والشهرة، وذلك مثل الرغبات الخاصة بالبخل وبالطموح.¹

في المعنى الفلسفي: تدل كلمة رغبة عند أفلاطون* (347،427 ق م) على أنها "افتقار شيء مفقود لا نملكه نتوق إليه"²

- في محاوره كارتيوس يُعرّفها بأنها "ἡμερος الرغبة تدل على التيار أو الدفق الأكثر ροῦς الذي يشير الروح δια τὴν ἔσιντῆς ροῆς، لأنه يتدفق بالرغبة αἰέρμευος ρεῖ او يعبر عن توق في أثر الأشياء، و جذب عنيف للروح إليها ويدعى ἡμερος من امتلاك هذه القوة، و تكون كلمة πόθος توق معبرة عن الرغبة في ذلك الذي لا يكون حاضرا بل غائبا وفي كل مكان πον وهذا هو السبب الذي يستعمل من أجله الاسم πόθος للأشياء الغائبة، كما تستعمل

¹كريسون أندريه، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة عبد الحليم محمود، مطابع دار الشعب، القاهرة، (د ط)، 1399هـ، 1979 ص 109.

* ولد في ايجينا ، أبوه Ariston يمتد إلى كودروس آخر ملوك أثينا، و أمه بركتيوني Periktione تتصل نسبا بالمشرع الأثيني صولون، اتجه إلى ميخاري ومكث إلى حوار اقليدس وعاد إلى أثينا حوالي 395 ق م حيث كتب محاوراته الأولى، ثم زار مصر وقورينا مع بداية الحرب التي نشبت بين أثينا واسبرطة عام 395 ق م، و عاد إلى أثينا بعد تضاول حدة العداء لسقراط وأنشأ عام 387 ق م الأكاديمية كانت المدرسة جامعة حوت تراث اليونان العقلي من هومروس إلى سقراط . انظر:

Zeller Edward ;Outlines of The History of Greek Philosophy, translated with the Author's Sanction by Sarah Frances Alleyne and EvelynAbbott, Longmans ,Green .andCO, London, 1886, p126.134

²أفلاطون، محاوره سيمبوزيوم أو المأدبة، ضمن المحاورات كاملة، نقلها إلى العربية، شوقي داود تمتاز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 1974م، ص162.

الرغبة وأنطولوجيا الحقيقة في الخطاب الصوفي جلال الدين الرومي أنموذجا مدخل مفاهيمي

كلمة *μῆρος* للأشياء الحاضرة. تدعى كلمة حب هكذا لأنها تجري داخلا من الخارج¹، فالرغبة عنده ليست إلّا تعبيراً عن فقد وغياب، فنحن لا نرغب إلّا بالأشياء التي نفتقدها أو تلك التي نحتاجها²

- في الكتاب التاسع من الجمهورية نجد تصنيفاً للرغبة تابع لقوى النفس يتناسب وطبيعتها "ما دام للنفس ثلاثة أجزاء، فهناك ثلاث لذات تناظر كلا منها، وكذلك ثلاثة أنواع من الرغبات ومن مبادئ السلوك (...). لقد اعترفنا كما قلت من قبل، بوجود جزء يكتسب به الإنسان المعرفة، وجزء آخر يستأثر به، أمّا الثالث، فإنّ صورته تبلغ من التباين حدا لا نستطيع معه أن نتهدي له إلى اسم واحد خاص به. ولكننا أشرنا إليه بأهم وأبرز ما فيه، فأسميناه بالجزء الشهوي نظراً إلى قوة الرغبات المتعلقة بالمأكل والمشرب وبالجنس وما إليها كما أسميناه بالجزء الذي يعشق المال، إذ أن المال هو الوسيلة الأساسية لإشباع هذا النوع من الرغبات (...). أما الجزء الغضبي، فقد قلنا عنه إنه يهفو بلا توقف إلى السيطرة والنصر والشهرة بكل قواه (...). و أما الجزء الذي نكتسب به المعرفة، فمن الواضح للجميع أنه يميل دائماً وبكليته إلى الوصول إلى الحقيقة كما هي، وأنّه أزهّد الأجزاء الثلاثة في المال والتمجيد"³.

- في الفلسفة المعاصرة أولى جيل دولوز* (1925، 1995) Gilles Deleuze لمفهوم الرغبة موقعا فاعلا ضمن خطابه، فمؤلفه "ضد أوديب هو كتاب الرغبة بامتياز"⁴، والرغبة عنده "توليف مزدوج agencement dans l'agencement، توليف يتفاعل فيه الليبدو مع السلطة والعنف

¹ أفلاطون، محاوراة كارتيلوس، ضمن المحاورات، ص 74، 75.

² Webster David, the philosophy of desire in the Buddhist Pali, canon, Oxford Centre for BUDDHIST studies, p 23, 24.

³ أفلاطون، الجمهورية، ترجمة وتقديم فؤاد زكريا، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، مصر (د ط)، 2004م، ص 487.

* ولد في باريس، توجه نحو الأدب بتأثير أستاذه بيار هلبواك ((Pierre Halbwachs)، عين للتدريس في جامعة فانسان (باريس الثامنة) سنة 1969 وبقي حتى تقاعده 1987. أصدر كتاب نيتشه والفلسفة. التقى ب فيليكس غاتاري سنة 1969. وألف معه anti Oedipe، ألف مسطح Mille Plateaux، ومن مؤلفاته الفردية عن السينما: الصورة-الزمن L'Image-temps، المحادثات Pour parler، المنهك L'Épuisé، النقد والعبادة Critique et clinique من دولوز جيل، الاختلاف والتكرار، ترجمة وفاء شعبان، مراجعة جورج زناقي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، 2009 ص 16 إلى 18.

⁴ حنا محمد آيت، الرغبة والفلسفة، مدخل إلى قراءة دولوز وغوتاري، ص 12.

الرغبة وأنطولوجيا الحقيقة في الخطاب الصوفي جلال الدين الرومي أمودجا مدخل مفاهيمي

والمجتمع والاقتصاد السياسي¹ فهناك تحول مهم في مفهوم الرغبة إذ لم تعد الرغبة مع دولوز محصورة في سجن العائلة وفي الإحالة إلى أوديب كما مع فرويد، بل امتدت لتصل إلى الحيز الاجتماعي والسياسي وإلى اقتصاديات السوق.. و لم تعد الرغبة نقصا يجب إشباعه وتنتهي عند تحقق اللذة، بل أصبحت آلة لا تتوقف عن التدفق والسيلان.²

- أنت لا ترغب أبدا في شخص أو شيء، أنت ترغب في مجموعات ensemble.³

- الرغبة حركة، فهي لا ترد إلى نقصاً وحاجة manque، ولا تهدف إلى غاية fin، ولا تقبل تأويلاً، أو تنظيماً أو تنظيراً من الخارج.⁴ الرغبة تملك من الحيوية ما يجعلها دفع و سيلان دائمين فحسبه ليس هناك رغبة لا تتدفق، وأعني هذا على وجه الدقة، تتدفق ضمن تجميعية agencement⁵

في ميدان التحليل النفسي: تدلّ على "عملية تحويل لرغبة ما يكون مصدرها الجسم إلى ميل من حيث هو خبرة نفسية، فكل رغبة أصلها جسمي لها مصدر يمدّها بالطاقة الضرورية، وأن لها موضوعاً خاصاً تتجه إليه بغرض الإشباع"⁶ وقد أقر عالم النفس سيجموند فرويد* (1856، 1939) بأنّ الرغبات الجنسية هي التي تحرك الإنسان فنواة اللاشعور تتكوّن من العناصر الممثلة للدافع، والتي تسعى إلى إفراغ محتوياتها بواسطة تجليات الرغبة⁷.

¹ حدجامي عادل: فلسفة جيل دولوز عن الوجود والاختلاف، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2012، م، ص38.

² العوطة وليام،، الرغبة والسياسة في فلسفة جيل دولوز، لبنان، (د ط)، 2017، م، ص5.

³ دولوز جيل، كلير بارنت، ألف باء، ص31

⁴ حدجامي عادل: فلسفة جيل دولوز عن الوجود والاختلاف، ص37

⁵ دولوز جيل، كلير بارنت، ألفباء، ترجمة احمد حسان، مركز الحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، (د ط)، 2018، م ص32.

⁶ وافي عبد الرحمن، قاموس مصطلحات علم النفس دار الرسالة، الجزائر، (د ط ت)، ص 74، 75.

* ولد في قيربرج بتشيكوسلوفاكيا من والدين يهوديين، تلقى تعليمه في فيينا، التحق بالجامعة سنة 1873، تحصل على شهادة الطب، وكان باحثاً في معهد تشريح المخ، في 1885 عين محاضراً في علم الأمراض العصبية استناداً إلى ما نشره من بحوث هستولوجية واكينيكية، أمضى فترة مع الطبيب شاركو، ثم استقر في فيينا كطبيب وتزوج، اكتشف التحليل النفسي بتقسيم الشخصية إلى ذات، ذات عليا وهو (1923)، من مؤلفاته تفسير الأحلام، قلق في الحضارة، موسى والتوحيد... فرويد

سيجموند، حياتي والتحليل النفسي، ترجمة مصطفى زيور، عبد المنعم المليحي، دار المعارف، مصر، (د ط ت)، ص20

⁷ كليمان كاترين، التحليل النفسي، تعريب محمد سيلا، حسن أحجيج، منشورات الزمن، الرباط، المغرب، (د ط) 2004، م، ص34.

الرغبة وأنطولوجيا الحقيقة في الخطاب الصوفي جلال الدين الرومي أمودجا مدخل مفاهيمي

- يميز فرويد بين دوافع الحياة ودوافع الموت، فدوافع الموت تحلل وتفكك... أما دوافع الحياة المسماة ايروس Eros حسب تعبير الفلسفة الاغريقية فتربط وتنظم¹.

- الرغبة في أدبيات التحليل النفسي ما هي إلا تجل من تجليات سياق أشمل وهو غريزة الايروس أو الحب ومن ثم تكون هذه الغريزة التي تعبر عن حيوية الكائن الإنساني واندفاعه غريزة الأمل والحياة والتجدد، في الوقت الذي تتموقع فيه غريزة الموت التي تسمى ثناتوس THANATOS في الجهة المتناقضة بوصفها تعبيراً عن العدمية و السوداوية.²

في التصوف:

- في اصطلاح القوم عبارة عن تحقيق السلوك وهي بالحقيقة أحق من الرجاء لأن الرجاء كما علمت طمع فيحتاج إلى تحقيق وأما الرغبة فهي السلوك على التحقيق.

- رغبة النفس، تحقيقها بالسلوك بسبب ما وعدت به من الثواب على أعمال البر، وذلك هو الذي يبعثها على الاجتهاد ويصونها من وهن الفترة ويمنعها من الرجوع إلى عتاة الرخص

- رغبة القلب: هي التحقق بالحقيقة فيصونه ذلك عن الالتفات إلى غير ما هو المقصود من وجوده سواء كان ذلك الشيء من حظوظ الدنيا أو حظوظ الآخرة، لعلمه بأن المطلوب إنما هو الفناء عما سوى الحق ليحصل البقاء به، فلماذا لا يبقى فيه التفات إلى عالم الخلق لكمال توجهه إلى جانب الحق.

- رغبة السر: في التحقق بالحق وبذلك صونه عن الأغيار لأنه في الحضرة التي تأتي الثنوية فمن شهدها لم يكن متحققاً بحضرة الأحدية³.

و يضيف محي الدين ابن عربي* (1165م، 638ه/1240م) أن "الرغبة النفسية لا تكون إلا في العامة وفي الكمل من رجال الله لعلمهم بأن الإنسان مجموع أمور أنشأه الله عليها طبيعية وروحانية وإلهية،

¹ كليمان كاترين، التحليل النفسي، ص13.

² مهيلل عمر، الرغبة والموت، الرغبة كتجل وجودي للموت والعدم عند جورج باطاي، ضمن كتاب جورج باطاي، الجنون المنتقل بين الفلسفة والقداسة، دراسات عربية، (د ط)، 2014م، ص63.

³ القاشاني عبد الرزاق، لطائف الأعلام في إشارة أهل الإلهام، المجلد الأول، تحقيق وضبط وتقديم احمد عبد الرحيم السايح، توفيق علي وهبة، عامر النجار مكتبة الثقافة الدينية، مصر، ط1، 2005م، ص405.

* محمد بن علي بن محمد بن احمد بن عبد الله الحاتمي، ولد بمرسية بالأندلس، كان والده من أئمة الفقه والحديث فنشا تقياً ورعاً، تردد على إحدى مدارس الأندلس حيث تعلم سرا مذهب الامبيدوقلية المحدث المفعمة بالرموز الموروثة عن الفيتاغورية

الرغبة وأنطولوجيا الحقيقة في الخطاب الصوفي جلال الدين الرومي أمودجا مدخل مفاهيمي

فعلم أن فيه من يطلب ثواب ما وعد الله به فرغب فيه له إثباتا للحكم الإلهي. وأما العامة فلا علم لها بذلك، فيشترك الكامل والعامي في صورة الرغبة، ويتميز في الباعث كل واحد عن صاحبه (...)

وأما الرغبة القلبية في الحقيقة فإن الحقيقة في الوجود التلويين والتمكن في التلويين هو صاحب التمكين ما هو المقابل للتلويين لأن الحقيقة تعطي أن يكون هكذا لأن الله كل يوم في شأن فهو في التلويين فهذا القلب يرغب في شهود هذه الحقيقة، وجعل الله محلها القلب ليقرب على الإنسان تحصيلها لما في القلب من التقلب ولم يجعلها في العقل لما في العقل من التقييد (...)

الرغبة السرية التي متعلقها الحق فنعني بالحق هنا ما يظهر للخلق في الأعمال المشروعة، ويرغب السر في هذا الحق لما يندرج في ذلك، أو ما يظهر به من المعارف الإلهية التي تتضمنها الأحكام المشروعة ولا تكشف إلا بالعمل بها، فإن الظاهر أقوى من الباطن حكما أي هو اعم، لأن الظاهر له مقام الخلق والحقوا الباطن له مقام الحق بلا خلق (...). فرغب السر في الحق لعلمه بأنه مدرك نسبة الغنى لا يدركها إلا هو فقطع يأسه وأراح نفسه وطلب ما ينبغي له أن يطلب، فنفس في ضرم ولم يكن لحما على وضم¹.

2- الحقيقة:

لغة: في لسان العرب "هي ما أقرّ في الاستعمال على أصل وضعه، والمجاز ما كان بضد ذلك، وإنما يقع المجاز ويعدل إليه عن الحقيقة لمعان ثلاث: وهي الاتساع والتوكيد والتشبيه، فان عدم هذه الأوصاف كانت الحقيقة البتة، وقيل، الحقيقة الراية، والحقيقة الحرمة، والحقيقة الفناء."²

والاورفيوسية والفطرية الهندية. بدا رحلته نحو الشرق واتجه إلى مكة 1201م اين استقبله فيها شيخ إيراني وقور جليل وفي هذه الأسرة التقى بابنته نظام التي اتخذها رمزا ظاهريا للحكمة الخالدة ، في 1204 انتقل إلى الموصل فتلقى الخرقه من علي بن عبد الله بن جامع . تزوج بوالدة صدر الدين القونوي احد تلامذته المفضلين، وقد التقى بشهاب الدين عمر السهروردي في بغداد، من مؤلفاته مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار، الإلهية الفتوحات المكية، الجمال والجلال، عنقاء مغرب، إنشاء الجداول والدوائر، الذخائر والأعلاق، فصوص الحكم... ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ضبطه وصححه ووضع فهارسه احمد شمس، ج1، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1420هـ، 1999م، ص3 إلى 13.

¹ ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ضبطه وصححه ووضع فهارسه احمد شمس، دار الكتب العلمية، بيروت، (د ط، د ت)، الجزء الرابع، الباب الثالث والثلاثون ومائتان في الرغبة، ص241.

² ابن منظور، لسان العرب، ص942.

- في كتاب (التعريفات) لأبي الحسن الجرجاني "اسم لما أريد به ما وضع له. وهي فعيلة من حق الشيء إذا ثبت بمعنى فاعلة أي حقيق والتاء فيه للنقل من الوصفية إلى الاسمية، كما في العلامة لا للتأنيث. وفي الاصطلاح، هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح به التخاطب احترز به من المجاز الذي استعمل فيما وضع له في اصطلاح آخر غير اصطلاح له التخاطب. الحقيقة كل لفظ يبقى على موضوعه وقيل ما اصطلاح الناس على التخاطب. حقيقة الشيء ما به الشيء هو كالحيوان الناطق للإنسان"¹.

اصطلاحاً:

- حقيقة الشيء خالصه، وكنهه، ومحضه، وحقيقة الرجل ما يلزمه حفظه والدفاع عنه. يميز جميل صليبا بين أربع ضروب للحقيقة في المفهوم الفلسفي: الأول هو مطابقة التصور أو الحكم للواقع، فالحقيقة بهذا المعنى اعم لم أريد به حق الشيء إذا ثبت (...). والثاني هو مطابقة الشيء لصورة نوعه، أو لمثاله الذي أريد له، فالحقيقة بهذا المعنى هي ما يصير إليه حق الشيء ووجوده (...). الثالث هو الماهية أو الذات فحقيقة الشيء هو هو (...). الرابع هو مطابقة الحكم للمبادئ العقلية"².

في المعنى الفلسفي:

- تعرف الحقيقة *veritas, vérité* بأنها مطابقة الفكر للأشياء، وبلغت الاسكالاتيين: الحقيقة هي تطابق الشيء والعقل *varitas est adaequatio rei et intellectus* فالحقيقة تتضمن إذن مقارنة بين حدين: الفكر من ناحية، والشيء أو الأشياء من ناحية أخرى، وتبعاً لهما تنقسم الحقيقة إلى:

أ) الحقيقة المنطقية- وتعرف بأنها: تطابق الفكر مع الشيء.

Adaequatio intellectus cum re.

ب) الحقيقة الوجودية- وتعرف بأنها: تطابق الشيء مع الفكر المعياري الذي يحكم عليها *adaequatio rei cum intellectus*: أي تطابق الشيء مع العقل.³

¹ الجرجاني الشريف علي، التعريفات، دار الكتب العهلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1403هـ، 1983م، ص94، 95.

² صليبا جميل، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، المجلد الأول، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة بيروت، لبنان، (د ط)، 1982، ص485.

³ بدوي عبد الرحمن، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت ط1، 1975م، ص136.

في المعنى الصوفي:

-الحق بحسب اللغة الثابت، عند المنطقيين حقيقة الشيء هي ما به الشيء هو هو، وعند فلاسفة الصوفية ثلاث:

حقيقة مطلقة فعالة واحدة عالية واجبة الوجود بذاتها وهي حقيقة الله سبحانه.

حقيقة مقيدة منفصلة سافلة قابلة للوجود من الحقيقة الواجبة الوجود بالفيض والتجلي وهي حقيقة العالم.

حقيقية أحادية جامعة بين الإطلاق والتقييد، الفعل والانفعال، التأثير والتأثر، فهي مطلقة من وجه ومقيدة من وجه آخر، فعالة من جهة ومنفصلة من مرة أخرى، هذه الحقيقة أحادية جمع الحقيقتين ولها مرتبة الأولية والأخرية وهي المسماة بالطبيعة الكلية وحقيقة الحقائق.¹

-مشاهدة الربوبية، بمعنى أنه تعالى هو الفاعل في كل شيء والمقيم له، لا هوية قائمة بنفسها مقيدة لكل شيء سواه.²

3-الخطاب:

لغة: الخطاب هو "الإجابة عن شيء ما والنطق به، أو مراجعة الكلام بحسب ما تقتضيه مادة "خطب"، وفي تفسير قوله تعالى: ﴿ وَشَدَدْنَا مُلْكَهُرُ وَءَاتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ ﴾ [ص:الآية20]، قيل إن المقصود بالخطاب هو الحكم بالبينة أو اليمين أو الفصل بين الحق والباطل والتمييز بين الحكم وضده أو الفقه في القضاء.³

في المعجم الوسيط:خاطبه،مخاطبة،وخطابا:كالمه وحادثه وخاطبه وجه إليه كلاما، والخطاب الكلام،و في الترتيل العزيز: ﴿ فَقَالَ أَكْفَلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ ﴾ بالرسالة.

-الخطب، الشأن والأمر صغر أو عظم.⁴

في القرآن:

¹الحفني عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، مصر، ط3، 2006م، ص306 .

²القاشاني عبد الرزاق، لطائف الأعلام في إشارة أهل الإلهام، ص347.

³ابن منظور، لسان العرب، ص135.

⁴الفيروز أبادي مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط3، ص62.

الرغبة وأنطولوجيا الحقيقة في الخطاب الصوفي جلال الدين الرومي أمودجا مدخل مفاهيمي

ورد بلفظة خطب أي الشأن والغرض في قوله تعالى: ﴿ قَالَ مَا خَطْبُكُمْ إِذْ رَوَدْتُنَّ يُوسُفَ عَن نَّفْسِهِ ﴾ [يوسف: الآية 51]. فالملك يسأل النسوة عن شأنهن وغرضهن من مرادة يوسف عن نفسه.

وفي سورة القصص، سأل موسى عليه السلام لما ورد ماء مدين المرأتين اللتين وجدتهما تذودان عن السقي قائلا: ﴿ قَالَ مَا خَطْبُكُمْ أَط ﴾ [القصص: الآية 23]، أي ما شأنكما من منع السقي عن الناس؟ وخطب موسى السامري: ﴿ قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَسْمِرِيُّ ﴾ [طه: الآية 95]. أي ما شأنك وغرضك من إضلالك بني إسرائيل؟

في سورتي الحجر الآية 57 والذاريات الآية 31، فقد سأل فيهما سيدنا إبراهيم عليه السلام المرسلين قائلا: ﴿ قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ ﴾ ، والآيتان، إضافة إلى أنهما أشارتا إلى اقتران الخطب باعتباره شأنا وغرضا بمصطلح الخطاب / Discours، فإنهما بينتا أن دلالة الخطب لا تحمل فقط الأمر العادي: أي الشأن اليومي للأفراد. وإنما تحمل دلالة أمر أهم من شأن عظيم يهم كل الناس. وهذا الشأن العظيم هو بالتعبير الحديث الخطاب/المشروع وبالتعبير القرآني هو الرسالة... فالرسالة إذن، خطاب.¹

-الفعل خطب ورد مرتين في سورتي الفرقان وهود، بمعنى الكلام في قوله تعالى: ﴿ وَأَصْنَعِ الْفَلَكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِينَا وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّغْرَقُونَ ﴾ [هود: الآية 37].

وبمعنى النفوذ والسلطة حين أعطى سلطات خارقة لداود، فسخر له الجبال تسبح معه بالعشي وإلشراق والطير محشورة له فقال تعالى: ﴿ وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ ﴾ [ص: الآية 20] أي مكناه من السلطة الكافية التي ضمنها خطابها لاستمرار حكمه في الأرض².

¹ الفجاري مختار، مفهوم الخطاب (بين مرجعه الأصلي الغربي وتأصيله في اللغة العربية)، مجلة جامعة طيبة للآداب والعلوم الإنسانية، السعودية، السنة الثانية، العدد 3، 1436هـ، ص 567.

² الفجاري مختار، مفهوم الخطاب (بين مرجعه الأصلي الغربي وتأصيله في اللغة العربية)، ص 569.

الرغبة وأنطولوجيا الحقيقة في الخطاب الصوفي جلال الدين الرومي أمودجا مدخل مفاهيمي

و فصل الخطاب أن يحكم بالبينة أو اليمين. وقيل معناه أن يفصل بين الحق والباطل ما يدل على أن الخطاب له طاقة تعبوية فهو سلطة مؤثرة على السامعين¹ وهو ما يحدد معنى كلمة (خ.ط.ب) باعتبارها حصول سلطة لإنجاز الشأن أو الغرض².

اصطلاحاً: الخطاب "توجيه الكلام نحو الغير للإفهام، ثم نقل إلى الكلام الموجه نحو الغير للإفهام. وقد يعبر عنه بما يقع به التخاطب. قال في الأحكام"الخطاب اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه"³.

- هناك ارتباط للخطاب بالفلسفة والمنطق من حيث كونه "عملية عقلية منظمة تنظيماً منطقياً، أو عملية مركبة من سلسلة من العمليات العقلية الجزئية، أو تعبير عن الفكر بواسطة سلسلة من الألفاظ والقضايا التي ترتبط بعضها ببعض"⁴.

- ترجمة للكلمة الفرنسية Discours المأخوذة عن الأصل اللاتيني Discursus وهو مشتق بدوره من الفعل Discurrere الذي يعني الجري هنا وهناك أو الجري ذهاباً وإياباً وكما هو ملاحظ فإنه يتضمن معنى التدافع الذي يقترن بالتلفظ العفوي وإرسال الكلام والمحادثة الحرة والارتجال⁵.

- يمثل الخطاب وحدة لسانية متكونة من جمل متعاقبة⁶.

- يقوم مفهوم الخطاب في اللغة - سواء العربية أو الأجنبية - على التلفظ أو القول بين طرفين: أحدهما مخاطب، وثانيهما مخاطب، وقد يتحاوران في شكل حديث حر، فيقال حينئذ: أنهما يتخاطبان، فيفهم أحدهما الآخر عن طريق البينة وفصل الخطاب⁷.

¹ المرجع نفسه، ص 569.

² المرجع نفسه، ص 569.

³ ألتهانوي محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون بيروت، لبنان، ط1، 1996م، الجزء الأول أ-ش، ص 749.

⁴ بغورة الزاوي، مفهوم الخطاب في ميشيل فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، (د ط)، 2000م، ص 93.

⁵ حلمي محمد عبد الوهاب، ولاة وأولياء، السلطة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط، تقديم رمضان السيد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2009م، ص 152.

⁶ باتريك شاردو - دومينيك منغون، معجم تحليل الخطاب، ترجمة عبد القادر المهيري، حمادي صمود، دار سيناترا، تونس، د ط، 2008م، ص 180.

⁷ حجازي عبد الرحمن، الخطاب السياسي في الشعر الفاطمي دراسة أسلوبية، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2005م، ص 19.

-عملية فكرية تجري من خلال سلسلة عمليات أولية جزئية ومتتابعة.¹
في المعنى الفلسفي: تدل كلمة خطاب على الجدل dialectique و العقل أو النظام Logos هو ما نجده عند أفلاطون والأفلاطونية عموماً²

- معنى المقال، وظيفته وأهميته كانت تتغير باستمرار مع تطور الفكر الفلسفي. فمع أفلاطون، حيث يتماثل المقال مع العقل (اللوغوس) بذلت أول محاولة لضبط المقال وعقلنته وبناء منطقته على قواعد تستمد من داخل المقال نفسه أكثر مما تستمد من أصل خرافي أو وضعي بفرض بدايته على المقال وهو ما اعتبر بداية تبلور المقال الفلسفي³.

-عند ميشيل فوكو (*1926، 1984) Michel Foucault الخطاب "هو أحياناً يعني الميدان العام لمجموع المنطوقات (Enoncés)، وأحياناً أخرى مجموعة متميزة من المنطوقات، وأحياناً ثالثة ممارسة لها قواعدها تدل دلالة وصف على عدد معين من المنطوقات وتشير إليها"⁴.

الخطاب الصوفي: المعرفة الصوفية لها خطاب يخصها وينسب إليها "المعرفة خطاب مخصوص من الحق لعبده يسمى به عارفاً"⁵.

¹اللاندا أندري، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول A-G، ص 287.

²بغورة الزاوي، مفهوم الخطاب في ميشيل فوكو، ص 90.

³مجموعة من المؤلفين، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، الاصطلاحات والمفاهيم، معهد الإنماء العربي، بيروت، لبنان، ط1 1986م، مادة (مقال)، ص 771.

* ولد ببلدة غرب فرنسا، والده طبيباً جراحاً، عانى ميشيل من اكتئاب حاد بلغ به حد محاولة الانتحار، وبذلك أصبح مولعاً بعلم النفس فتحصل فيه على إجازة إضافة إلى إجازته في الفلسفة. انضم إلى الحزب الاشتراكي الفرنسي، وتحصل على شهادة الأستاذية عام 1950، عمل محاضراً بدار المعلمين العليا، ثم تقلد منصب محاضر في علم النفس بجامعة ليل، نشر أول كتاب بعنوان المرض العقلي وعلم النفس عام 1954م، تحصل على الدكتوراه سنة 1961م ببحث تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي. ونشر كتاب الكلمات والأشياء 1966م ثم حفريات المعرفة (1969)... مجموعة من الأكاديميين، موسوعة الأبحاث الفلسفية، الفلسفة الغربية المعاصرة، صناعة العقل الغربي، من مركزية الحدائث إلى التشفير المزدوج، الجزء الثاني، تقدم علي حرب، منشور اترضاف، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، المغرب، ط1، 1636هـ، 2013م. ص 856، 855.

⁴ بغورة الزاوي، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، ص 95.

⁵القشيري عبد الكريم، الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق معروف مصطفى زريق، المكتبة العصرية، للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2001م، ص 311. أيضاً ابن عربي محي الدين، رسائل ابن عربي، وضع حواشيه عبد الكريم محمد النمري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2001م، ص 77.

الرغبة وأنطولوجيا الحقيقة في الخطاب الصوفي جلال الدين الرومي أنموذجا مدخل مفاهيمي

-انه خطاب مخصوص من المرسل الحق إلى المرسل إليه خاصة الخلق¹، واستخدم الجنيد (830/215م) مفردة الخطاب في سياق شرحه للمذهب الصوفي "ولقد فاز قوم نظر إليهم وليهم فدلهم على مختصر الطريق، وأوقفهم على محجة النجاة، وألاح لهم خفي فهم الدعوة إلى المسارعة بالمناقشة، عند فهم الخطاب"³.

-في دراستها للخطاب الصوفي، ترى الباحثة بلعلي أمينة (1961م-) بأن "الخطاب الصوفي شأنه شأن باقي الخطابات، هو فعالية خطابية تمتلك من الآليات والشروط التي توفر له النصية، ما يجعله يكتسب الأبعاد المختلفة التي تضمن له الانسجام وشروط التواصل من خلال دورانه ضمن معايير الاتصال الأدبي العام....

-الخطاب الصوفي وبفعل قوانينه واستراتيجيات التواصل المعقدة فيه، يمتلك من سمات الإطلاق والالتحديد ما يجعله بمثابة الآلية الكاتمة التي تشكل وضعها في التلقي آليات انفتاحه، وهو وضع تأويلي"⁴.

- الخطاب الصوفي له خصوصيات:

- 1-خطاب معرفة لما يسعى إليه من نشر معرفة صوفية، وتحديد للتلقي الصوفي بوجه خاص.
- 2-خطاب سلطة، حينما ينطلق صاحبه من موقع هامشي معلنا ما هو، في اعتباره الحقيقة، وساعيا إلى شحذ الأذهان وشرعنة ما هو هامشي قصد كسب الطاعة والتحكم بالتالي في السلطة الدينية والإيديولوجية.

¹ طريبيق احمد، الخطاب وخطاب الحقيقة، مبحث في لغة الإشارة الصوفية، مجلة فكر ونقد، العدد 40، 1999م، ص 61.
* أبو القاسم: الجنيد بن محمد أصله من نهاوند، ولد و نشأ بالعراق، كان أبوه يبيع الزجاج، لذلك يقال له القواريري، عاش في زمن الكبار و عاصر أئمة المحدثين و شيوخهم أمثال البخاري و مسلم، ابو داود و الترمذي، ابن ماجة... صحب خاله سري السقطي (251هـ، 865م) و الحارث المحاسبي (ت 243هـ، 857م) و كان فقيها على مذهب أبي ثور و كان يفتي، في حلقاته وهو ابن عشرين سنة. توفي في شوال اخر ساعة من يوم الجمعة ببغداد و دفن بالشونيزية عند خاله السقطي. الحكيم سعاد، تاج العارفين، الجنيد البغدادي، الأعمال كاملة، دار الشروق، مصر، ط 2، 2005، ص من 12 الى 29. -الرسالة القشيرية، ص 430.
² المزدي احمد فريد، الإمام الجنيد سيد الطائفتين، مشايخه، أقرانه، تلامذته، أقواله، كتبه و رسائله، دار الكتب العلمية، لبنان، 1971، ص 321.

³ المزدي احمد فريد، الإمام الجنيد سيد الطائفتين، مشايخه، أقرانه، تلامذته، أقواله، كتبه و رسائله، دار الكتب العلمية، لبنان، 1971، ص 321.

⁴ بلعلي أمينة، تحليل الخطاب الصوفي، الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، تيزي وزو، الجزائر، ط 3، 2009م، ص 19.

الرغبة وأنطولوجيا الحقيقة في الخطاب الصوفي جلال الدين الرومي أنموذجا مدخل مفاهيمي

باعتباره خطاب سلطة، يحدد له خاصيتين أساسيتين:

أ- إنتاج جدالي يقوم أساسا على الاعتراض على سلطة دينية مهيمنة يمثلها الفقهاء وعلم الكلام، وأخرى أقل هيمنة تمثلها الباطنية (الشيعة)، ويعمل على كشف تناقضاتها ومزالقها وحدودها بغية تغيير الأنساق الاعتيادية والتقويمية سبيلا لتغيير المواقف.

ب- إنتاج تأسيسي، حينما يتولى تشييد تصور جديد للتلقي متميز عن أصناف التلقي الأخرى، وليس هذا التصور بمنبت الصلة عما سبق، بل انه يسعى للتماهي مع أصل معين تجسده سيرة النبي.

3- خطاب رغبة حينما يرغب في تحقيق هوية جماعية، وهي الهوية الصوفية وتأكيدا¹.

¹ بالأشهب محمد، التلقي المكاشف، شروطه وحدوده، ابن عربي نموذجاً، مجلة علامات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المغرب العدد 10م، 1998م، ص 68، 69.

الفصل الأول: هندسة الرغبة بين عقال الحقيقة وقلبها

المبحث الأول: الرغبة والحقيقة الميتافيزيقية في الفلسفة الإغريقية

الرغبة و الحقيقة التفسيرية

الرغبة و الحقيقة المثالية(من المواجهة السقراطية إلى الجاهمة الأفلاطونية)

الرغبة و الحقيقة الفيضية عند أفلوطين

المبحث الثاني: الرغبة من الحاجة إلى إبداع الحقيقة في الفلسفة الغربية

الرغبة والحقيقة المحيثة عند سبينوزا

الرغبة والحقيقة المستقبلية عند فريديريك نيتشه

المبحث الثالث: الرغبة والحقيقة المطلقة في التصوف

الرغبة والحقيقة الإلهية

الرغبة والحقيقة الوجودية

الرغبة والحقيقة المحمدية

توطئة

مثلت العلاقة بين الإنسان والحقيقة ثنائية متلازمة ، تحضر ضمنها الرغبة سواء من جهة الذات أو على مستوى الموضوع، لذلك يتعين الالتفات إلى تحليل طبيعتهما للكشف عن تأثير الرغبة في عملية المعرفة، هذا السعي نعثر على ملامحه في مجالي الفلسفة والتصوف معا، وترتد البوادر الأولى لحضور الرغبة ضمن انطولوجيا الحقيقة للحظة الإغريقية، إثرها انصب الجهد الفلسفي في تقصي المفهوم الكلي إذ باشرت الفلسفة التساؤل عن المبدأ بالبحث في الوجود بلمح فيزيقي، ميتافيزيقي ثم صوفي، و عبر امتداداته تشكل خطاب الحقيقة العقلاني- وإن كان في ثناياه حضور بحمولة صوفية مستترة، و بما أن الحس النقدي يعد أحد أهم مقومات الفلسفة، شهد مسارها نقلة نوعية استنادا إلى تحليل تيمة الرغبة وتأثيرها في انبثاق الحقيقة، و بالنسبة لمجال التصوف حضور الرغبة نلمسه بطريقة مغايرة، في هيئة عُدَّة مفاهيمية يختص بها الخطاب الصوفي، من شأنها احتواء ديناميكية التجربة الصوفية بتروعاها الرامي إلى بلوغ اندماج الذات بموضوع معرفتها ، ما سيجعل صورة الرغبة تتناوب بين مظهري الثبات والصرورة أو بين عقال الحقيقة وقلبها ، فإن كانت الحقيقة في مدلولها الإغريقي تحيل إلى اللاتحجب، على أي أساس يمكن للرغبة تحقيق كشف المكنون منها؟

- ما طبيعة الحقيقة التي يرغب الفيلسوف في اقتناصها؟

- ماهو موقع الرغبة ضمن التصوف؟ وفيم تتمثل خصوصيات الحقيقة المنبثقة عنها؟ وكيف ساهمت في قلب الحقيقة؟

المبحث الأول: الرغبة و الحقيقة الميتافيزيقية في الفلسفة الإغريقية

مع الإغريق*، اتجه التفكير إلى تحديد المفاهيم، ما حقق له موقع البدء بإحداثيتين متلازمتين هما (الفلسفة، الحقيقة)، و ممارستهم الفلسفية لتقصي الحقيقة تمت ضمن يوميات الواقع المعيش بالرغبة Désir، ما يوثق علاقتها بالحقيقة ذلك أن "سؤال الحقيقة ليس متخارجا عن الإنسان فلا يمكن التساؤل عن ماهية الحقيقة دون التساؤل عن ماهية الكائن الإنساني، و ما دامت الحقيقة هي ما ينكشف داخل التجربة الإنسانية باعتبارها تجربة وجود، فهي تساوق الرغبة والفعل"¹، و تأويل الوجود عند الإغريق مهمة موكلة إلى الفيلسوف لا إلى رجل الدين "الشعب الإغريقي له حكماء في حين أن لدى شعوب أخرى قديسين"² مقابلة لها وجاقتها إذ تجعل الفلسفة تدنو من الحقيقة أكثر من الدين "((الإيمان)) كأمر هو ((فيتو)) ضد العلم... وعمليا هو الكذب بأي ثمن"³، والكذب يتوافق وادعاء امتلاك الحقيقة النهائية وبالضد "إن الفكر الفلسفي بخلاف الإيمان الديني، لا يعرف الحقائق المعصومة"⁴، ما يمنح هذا الفكر حضوره الحاسم، إثره انبثقت كينونة

* الوصف لا يتعلق بالمكان الأصل " لا يجب أننا نفترض أننا نشير فحسب إلى الأرض الأم التي نسميها الآن اليونان، ففي العصور القديمة للتاريخ هاجر يونانيو الأرض الأم إلى جزر بحر إيجه وصقلية وجنوب إيطاليا وساحل آسيا الصغرى وفي أماكن أخرى وأسسوا مستعمرات مزدهرة. وتشمل يونان الفلسفة كل هذه الأماكن، ولهذا يجب البحث عنها عرقيا أكثر من البحث عنها أرضيا أو جغرافيا. ستيس وولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المعظم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط) 1984م، ص 27.

¹ بومسولي عبد العزيز، الكباش عبد الصمد، اوزال حسن، أقول الحقيقة، الإنسان ينقض ذاته، ص 10.

² نيتشه فريديريك، الفلسفة في العصر المأساوي، تعريب سهيل القش، تقديم ميشال فوكو، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط 2، 1983م الفقرة 1، ص 42. و في توضيح هاته الفكرة يرى علي حرب أن "الدين يكون في نظره حيث يوجد كائن أعلى عمودي أو دولة امبريالية في السماء وعلى الأرض حيث يوجد عرافون وكهنة أو أنبياء ومعلمون يؤسسون نظاما متعاليا يفرض من خارج بواسطة اله أو فرعون و يترجم امبريالية روحية تعمر العالم الدنيوي بالصور والاخلية. أما الفلسفة فتوجد حيث يكون مجتمع من الأصدقاء (و لو استخدم كمسرح للتنافس والصراعات) وحيث يتكون صعيد محايث يحل محل المتعالي أو يعمل على إزاحته و تهميشه. و إذا شئت تأويل دولوز أقول: يوجد الدين حيث يوجد مؤمن يخشي رهبة المتعالي والقدسي، بينما توجد الفلسفة حيث يتكون صعيد ارضي دنيوي، و حيث يكون أصدقاء للمفاهيم يعيشونها و يجنون بها. حرب علي، النص والحقيقة- نقد النص، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 4، 2005م، ص 257.

³ نيتشه فريديريك، عدو المسيح، ميخائيل ديب، دار الحوار، سوريا، ط 2، 2004م، فقرة 47، ص 135.

⁴ كيسيديس ثيو كاريس، هيراقليطس، تر. حاتم سلمان، المؤسسة الوطنية للنشر والإشهار الجزائر، ط 2، 2001م، ص 217.

الفلسفة على أنها "محبة الحكمة"، ما يوثق صلتها بالرغبة لآته في الفلسفة توجد المحبة phelien، أن تحب أن تكون محبا أن ترغب"¹، و حسب أفلاطون(427،347 ق م)Platon الفيلسوف محب للحكمة راغب فيها دون القبض عليها وامتلاكها"أما أن نسميه-أي الفيلسوف حكيما فهذا في ظني يا فايدروس كثير عليه،وهو لقب لا يناسب إلا الآلهة،و لكن حين نسميه محبا للحكمة:فيلسوبا أو بأي اسم من هذا القبيل،فإن هذا سيكون أكثر ما يناسبه ويوافقه"² مع الأخذ بعين الاعتبار أن"العبرة اليونانية التي تحدد الحكيم مرتبطة لفظيا ب sapia (أذوق)(ذواقة)الرجل ذو الذوق الأدق³، هاته الرغبة تستقطبه حدّ المعاشة الحيوية لموضوع رغبته، ف"مصطلح sophia أي (الحكمة): الجذر صوف soph هو نفس الجذر كما نجد في اللسان اللاتيني saper-sap، وللفرنسية معرفة savoir، والتلذذ savourer،من يعد حكيما sophon هو ذاك الذي يعرف كيف يتذوق،في حين يفترض التلذذ معنى التذوق degustation للشيء وأيضا الانفصال عنه...التفلسف هو أن نخضع كلية لحركة الرغبة"⁴ التي تتخذ الحقيقة لذاتها غاية قصوى، فقد"وضع اليونانيون القدامى النظرية والمعرفة بدافع رغبة معرفية خالصة لا مراعاة لمقاصد ملموسة"⁵.

الرغبة والحقيقة التفسيرية:

استهلال حركة الرغبة تم بتوجه الفلسفة الإغريقية صوب الوجود لمعرفة ما وراءه،أي عطف المادي على الجرد والمحسوس على المعقول.بلمح صوفي* "هذا ما يفسر بطريقة أشمل لماذا كان

¹ليوتار جان فرانسوا،الرغبة والفلسفة،ترجمة السعيد لبيب،مجلة تبين،المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، العدد19 /5شتاء2017م،ص141..

²أفلاطون، فايدروس أو عن الجمال، ترجمة وتقديم أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، مصر،2000م، ص115

³نيتشه فريديريك، الفلسفة في العصر المأساوي، سهيل القش، ص49

⁴ليوتار جان فرانسوا،الرغبة والفلسفة،ص149.

⁵كيسيديس ثيوكاريس،هيراقليطس-جذور المادية الديالكتيكية،ترجمة حاتم سلمان،المؤسسة الوطنية للنشر والإشهار الجزائر،ط2،2001م،ص28.

* يشير د.بدوي عبد الرحمن إلى هذا الملمح بقوله "و هذا الوضع الجديد هو الذي يرجع نشأة الفلسفة اليونانية إلى التصوف... وأول القائلين بهذا الرأي هو نيتشه...."موسوعة الفلسفة،ج2،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت،ط1، 1984،ص184.

الإحساس بالطبيعة وتعبيره الرسمي أو الموسيقي أو الأدبي يظهر دائما بشكل صوفي: فالطبيعة الشاسعة لا يمكن الإحاطة بها أو التعبير عنها إلا إذا صغرت، إذا اختصرت في عنصر تلمحي يلخصها ويكتفها ثم يحيلها إلى مادة حميمية¹ تجسّد الرغبة-أي الحاجة لمبدأ يفسر الحقيقة، ففلسفتهم² مهووسة بسؤال الواحد والمتعدد الذي هو سؤال الرغبة، في الوقت نفسه الذي كانت منشغلة فيه بمشكل اللوغوس- الكلام الذي هو مشكل تأمل الرغبة لذاتها، لأن التفلسف هو أن نترك أنفسنا تذهب صوب الرغبة مع الحرص على استقبالها، وهذا الاستقبال يسير ملازما للكلام³، وبدايته مع طاليس* (624، 546 ق م) Thalès الذي يُعدّ أوّل الفلاسفة اليونانيين³ بانعطافه نحو المفهوم الكلي الموحد لحقيقة الكون، وتبرز مكانة كوسمولوجيا طاليس باعتبارها عملية انسحاب من الميثولوجيا إلى الانطولوجيا فالطبيعة في المعنى الأول تدل على الوجود (être) وبمعنى أدق على الكائن (étant) الظاهر والبارز في كونه ووجوده وفساده (la génération et corruption)⁴ متخذاً الماء حقيقة الأشياء لا الإنسان⁵، فنقل الحقيقة إلى ما هو خارج عنه ومناظر له، فطاليس كان يقول بعقل للعالم⁶، ما توجّج بالتنظير للحقيقة الميتافيزيقية تبعا لرغبة المبدأ⁷ "إنّ طاليس يعبر عن الحاجة لتقليص سيادة التعدد، ورده إلى مجرد امتداد وتقنع للصفة الوحيدة الموجودة: الماء⁷ .

¹ دوران جيلبير، الأنتروبولوجيا، رموزها، أساطيرها، أنساقها، ترجمة مصباح الصمد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2006م، ص 254.

² جان فرانسوا ليوتار، الرغبة والفلسفة، ص 149.

* ولد في ملطية وهو من ذرية قورموس بن اجنور تنبأ بكسوف الشمس (585 ق.م) ويرد اسمه في كل إحصاء للحكام السبعة وقام بتحويل مجرى نهر هالي. انظر اللائي ديوجينيس، حياة مشاهير الفلاسفة، ترجمة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، راجعه على الأصل اليوناني محمد حمدي إبراهيم، المشروع القومي للترجمة، ط1، 2006م، ص 45. أفلاطون، محاوراة بروتاغوس، ضمن المحاورات الكاملة، المجلد الثالث، نقلها إلى العربية، شوقي داود تراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، (د ط)، 1974م، ص 86 .

³ بدوي عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، مصر، ط3، (د ت)، ص 95 .

⁴ بلدي نجيب: دروس في تاريخ الفلسفة، دار توبقال للنشر، المغرب، ط2، 2004م، ص 23.

⁵ نيتشه فريديريك، الفلسفة في العصر المأساوي، ص 48.

⁶ كيلاني مجدي، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، مكتب الجامع الحديث، 2009م، دار الوفاء لندنيا الطباعة والنشر الإسكندرية مصر، ط5، 2007، ص 26.

⁷ نيتشه فريديريك، الفلسفة في العصر المأساوي، ص 53.

يطرح هيراقليطس* (530 ق م، 470 ق م) Héraclite أفكاره التفسيرية للحقيقة "لكن الحقيقة التي يدركها بالحدس دون أن يتسلقها بسلم حبال المنطق والتي يدركها بنشوة العرافة وليس بالملاحظة ويتعرف عليها بدل أن يستنتجها"¹، ما يعني التلازم بين طبيعة التفكير والمنهج المتبع في كشف الحقيقة، إن هيراقليطس موهوب بقدره فائقة على التمثل الحدسي"²، فقد تميزت رغبته بمعايشة رهان الحقيقة دون الاقتصار على التنظير لها "إن الحقيقة يمكن أن تعرف فقط (بتوقع ما لا يتوقع) أي بالمخاطرة العقلية، وبممارسة الحياة على الحافة دائما، وأن تكون مستعدا لما يمكن أن يحدث من تقلبات، ولا يوجد حذر عقلي آمن، والبحث عنه كالبحث عن الخطأ المريح بدلا من الحقيقة"³.

يمكننا إجمال مذهب هيراقليطس في نقطتين أساسيتين: الوجود متغير، والعقل يحكم الوجود⁴ أساس التغيير « النار » مبدأ الوجود "فهو في الواقع يؤمن بتكرار دوري لنهاية العالم وبانثاق متحدد أبدا لعالم آخر يولد من الاحتراق الكوني بعد أن يكون هذا الاحتراق قد أفني كل شيء. إن الفترة التي يجري خلالها العالم أمام هذا الاحتراق الكوني وهذا الذوبان في النار الصافية يحددها هيراقليطس بطريقة طريفة كـرغبة أو كحاجة، كما يحدد حالة الاحتراق الكامل بالنار كحالة شعب"⁵، أي أن الحاجة كامنة في مصدر تكوين العالم، والاكْتفاء هو دمار⁶، وأهم خاصيتين فيه:

* ولد في افسوس ينحدر من العائلة الملكية الكوردية، وكتابه عن الطبيعة بقي منه حوالي مئة مقطوعة، يقال انه كان غريبا منذ طفولته. حتى أنه عين كبيرا للكهنة لكنه رفض المنصب، نال اللقب الساحر " الفيلسوف الباكي" لقب بالفيلسوف المظلم. هيراقليطس، *جدل الحب والحرب*، ترجمة وتقديم مجاهد عبد المنعم، دار التنوير للطباعة والنشر بيروت، ط2، 2006م، ص9. هيدغر مارتن، *نداء الحقيقة*، مع ثلاث نصوص عن الحقيقة لهيدغر، دراسة وترجمة مكاوي عبد الغفار مؤسسة هنداوي، (د ت ط)، ص271.

¹ نيتشه فريديريك، *الفلسفة في العصر المأساوي*، ص66. تشير د. أميرة حلمي مطر إلى هذا الملمح " و واضح من ذلك أن منهج هيراقليطس الذي يقضي بالاتحاد بالحقيقة هو منهج أقرب ما يكون إلى مناهج التصوف حيث نعرف الحقيقة بالعيان المباشر، وبالاتصال، لكن هذه التزعة الصوفية عنده لم تكن تتسع لقبول أي شيء غامض في العقل أو مبهم أو يفوق الحس.

الفلسفة عند اليونان، دار ومطابع الشعب، مصر (دط)، 1965م، ص41

² نيتشه فريديريك، *الفلسفة في العصر المأساوي*، ص55.

³ النشار سامي، *هيراقليطس - فيلسوف التغيير وأثره على الفكر الفلسفي*، دار المعارف، مصر، ط1، 1969م، ص36.

⁴ عبد الرحمن سامية، *الميتافيزيقا بين الرفض والتأييد*، مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1993، ص92.

⁵ نيتشه فريديريك، *الفلسفة اليونانية في العصر المأساوي*، ص60.

⁶ كيسيسيديس ثيو كاريس، *هيراقليطس - جذور المادية التاريخية*، ص191.

الرغبة أي الحاجة بافتقار النار إلى شيء آخر غيرها، أي إلى وجود العالم الذي ينقصها، الشبع: النار الكلية تحول الأشياء وتصهرها في ذاتها وكأنها في هاته الحالة تكتفي بذاتها كأصل للأشياء. أي أن "الحاجة بالنسبة إليه انتظام، و الاحتراق اكتفاء."¹

من بين الشذرات المهمة التي تعطف الرغبة على الحقيقة، يصرح فيها هيراقليطس "إن الطبيعة تحب أن تتخفى"²، فحب الخفاء من الطبيعة ما دامت بمنأى عن الظهور المباشر، وحب البروز من الحقيقة- اللا-توجب A-LETIA "والرغبة ما هي إلا هذه القوة التي تجمع معا الحضور والغياب"³، ومع إنكار فكرة الاستقرار أو الاستقامة محمولا للحقيقة سيحيلها إلى محمولات متعددة إذ "لم يكن ميّالا إلى الرؤيا القائلة بأن التنوع والتغير وهم، بل اعتبر أنها تنتمي إلى جوهر الحقيقة وتصورها كعملية process بدلا من كونها جوهر"⁴، والجدل Dialectique هو المنهج الكاشف للحقيقة "الن يتسنى لهم أن يعرفوا معنى الحق لو كانت الأضداد غير موجودة"⁵، حيث يتضمن الجدل فكرة النفي و"الصراع هو روح النفي، ولكنه في الوقت ذاته مبدأ إيجابي وهو يعبر عن الجانب الديناميكي للوجود، و يتولد عن الحاجة وعدم الاكتفاء غير المرويين، أي عن مصدر عمل تجديد⁶ ولا يتأتى ذلك إلا بتدخل المبدأ الثاني الميتافيزيقي، أي أن العقل يحكم الوجود لأن "هذا التغير الدائم وهذا الصراع القائم بين الأضداد يحكمه قانون أزلّي وائتلاف خفي هو ما يسميه اللوغوس"⁷ يسميه أيضا زيوس Zeus** إن العالم هو لعبة

¹ كيسيديس ثيوكاريس، هيراقليطس- جذور المادية التاريخية، ص 229.

² هيراقليطس، جدل الحب والحرب، ص 78.

³ جان فرانسوا ليوتار، الرغبة والفلسفة، ص 141.

⁴ كريس هورنر أمريس ويستاكوت، التفكير فلسفيا (مدخل) ترجمة ليلي الطويل، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة دمشق، سوريا، (د ط)، 2011م، ص 40.

⁵ هيراقليطس، جدل الحب والحرب، ص 69.

⁶ كيسيديس ثيوكاريس، جذور المادية التاريخية، ص 171.

* للإطلاع على معاني اللوغوس، يمكن الرجوع إلى كتاب هيراقليطس، جدل الحب والحرب، ص 59 إلى 64.

⁷ حلمي أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص 45.

** رب الأرباب، هو عالم الغيب، العادل، المنتقم،... هو الخير والشر، يجمع بين الصفات الإنسانية المتناقضة داخلها وخارجها،

أدناها إلى أعلاها. نادية البنهاوي، بذور العيب في التراجم الإغريقية وأثرها على مسرح العيب المعاصر في الغرب وفي

مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، (د ط)، 1998م، ص 35.

زيوس¹، حيث تنتفي غائيّة الكون بإلغاء النظام الأخلاقي واستبداله بالصيرورة المحمّلة بعنفوان لعب الطفولة الأبدية-الفن*، فالفهم الصحيح يتمثل في الرؤية الجمالية للكون "وحدها في هذا العالم لعبة الفنان والطفل تعرف الصيرورة والموت، تبني وتهدم دون أي اتهام أخلاقي، و داخل براءة دائمة العافية. و هكذا تلعب النار الحية أبدا، مثل الطفل والفنان، و هكذا تبني وتهدم بكل براءة... و هذه اللعبة هي الأبدية تلعب مع نفسها. إن النار بتحولها إلى تراب وماء، تكدّس مثل الطفل أكواما، من الرمل على شاطئ البحر، إنها تكدس ثم تهدم، و هي من وقت لآخر، تكرر لعبتها مرة أخرى. لحظة شبع، ثم تتابه الحاجة، كالفنان الذي تدفعه الحاجة نحو الإبداع²، هاته الفقرة تؤكد فكرة مهمة هي أن هيراقليطس يجعل التضمّن بين الثبات والتغيّر لا الانفصال "إن تشبيه الحقيقة بالنار من ناحية استمرارها وتحوّلها المتواصل الذي يؤلف انتظاما واستقرارا، و بالتالي يزودنا التغير المستمر بالثبات الجوهرية والأساسي".³

على المستوى الإنساني، يقابل هيراقليطس بين رغبة مصدرها الرطوبة وأخرى الجفاف فالروح من النار ولا تماثل بينها وبين الجسد، وهناك فرق بين الاندفاعات الروحية والجسدية، فمن تسيطر عليهم الرغبات الانفعالية العرضية تقودهم إلى الانغماس في الفردية الجزئية و"ينشأ الميل للذات الجسدية والأشياء العابرة عن هيمنة العناصر الرطبة على العناصر الجافة(المتقدمة) في الروح"⁴ بالتالي التشييء والاعتراب عن اللوغوس، الحقيقة وعن الطبيعة ينعتهم بالنيام، أما القلة المتيقظة فهي قلقة دائما باحثة عن المجهول، عن الأشياء الخفية، هم وحدهم جديرون بالحياة القيادية النارية لأنهم يحيون بالروح التي لا تنام أبدا و"إذا كانت الروح هي النار المشتعلة فإن الحياة رغبة، وكل رغبة تروى على حساب ما يستهلك من نار الروح"⁵، ففكرة اليقظة محورية لأنها تحي الروح المفعمة بالحوية والمخاطرة"المتيقظ الذي ليست نفسه إلا انبثاقا راقصا من اللهب فهو الذي

¹ نيتشه فريدريك، الفلسفة في العصر المأساوي، الفقرة 6، ص 59.

* الفكرة الأساسية التي طورها هيراقليطس تقول أن الجمال هو تعبير عن انسجام الأضداد. انظر هيراقليطس، جذور المادية التاريخية ص 228 نقلا عن ف. اسموس: كلاسيكيات علم الجمال القديم، مقدمة لكتاب مفكرو العصر القديم عن الفن، 1938.

² نيتشه فريدريك، الفلسفة في العصر المأساوي، الفقرة 7، ص 61.

³ كريس هورنر أمريس ويستاكوت، التفكير فلسفيا، ص 40.

⁴ كيسيديس ثيو كاريس، هيراقليطس - جذور المادية التاريخية، ص 221.

⁵ المرجع نفسه، ص 143.

يعرف أنه لا يوجد أمان¹ في سفر الانفتاح على الحقيقة، وما دامت "الوظيفة الأولى للفلسفة البحث عن الأرض المشتركة بين النفوس المستيقظة"²، ستكون خاصية الأرواح الفاضلة هي الاحتراق لاتباع الطّريق إلى أعلى³.

هناك مشاركة بين الإنسان الفنّان في رؤيته الجمالية مع الإله في الفهم الجمالي التأملي للعالم.⁴ تؤمنها الرغبة بين العقل الكلي-اللوعوس الموضوعي والعقل الجزئي-اللوعوس الذاتي على أساس إمكانية تحقق الوحدة بينهما كون⁵ ما يتصف بالحكمة هو وحده شيء واحد، وهو يتأرجح بين الرغبة وانتفائها في أن يتسمى باسم الإله زيوس⁶، يستتبع ذلك أن معرفة العالم الخارجي ممكنة عن طريق أسلوب خارجي: التنفس فهو "صورة يستخدمها للتعبير عن فكرة ضرورة تلاحم الوعي الفردي واللوعوس الشامل، والعالم المحيط بشكل عام"⁷ أما الأسلوب الداخلي فمن خلال معرفة الذات بواسطة الروح، حين تعي ذاتها وتلتحم باللوعوس الكوني بالروح الكونية (النار)⁸.

بمنحى ضدي يبرز بومنيديس* (Parménides مؤسساً فلسفته على مبدأ «عدم التناقض». بمرجعية عقلية للتوصل إلى الحقيقة بھوية منطقية، أحادية، ثابتة وعليه "الطريقة الوحيدة لفهم طبيعة العالم الحقيقية هي التفكير(العقل) وليس الإدراك الحسي. واعتقد أن هذا التفكير سوف يكشف أن الحقيقة يجب أن تكون واحدة وغير متحركة وغير قابلة للانقسام، وغير متغيرة ومثالية أو تامة."⁹، وقد قسم العالم إلى نطاقين أحدهما للصفات الايجابية والآخر للسلبية تعبر عن "نقص

¹ النشار على سامي، هيراقليطس فيلسوف التغير وأثره على الفكر الفلسفي، ص 36.

² هيراقليطس، جدل الحب والحرب، ص 15.

³ كيسيديس ثيوكاريس، هيراقليطس، جذور المادية التاريخية، ص 197.

⁴ نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي، ص 62.

⁵ هيراقليطس، جدل الحب والحرب، ص 58.

⁶ كيسيديس ثيوكاريس، هيراقليطس - جذور المادية التاريخية، ص 215.

⁷ المرجع نفسه، ص 215.

* بومنيديس بن بيريس Pyrês ولد في ايليا Elea لذا ينسب إليه تأسيس المدرسة الايلية ولقد صاغ معتقداته الفلسفية شعرا كما

أعلن أن المنطق Logos هو المعيار Kritêrion وأن الأحاسيس Kritêrion غير متصفة بالدقة aistheseis وصلت إلينا

معظم أشعاره عن طريق سمبليقوس وتحتوي على مائة وخمسين بيتا. اللائي، حياة المشاهير، ص 121، 117.

⁸ كريس هورنر أمريس ويستاكوت، التفكير فلسفياً (مدخل)، ص 39.

وغياب وقد استخدم بدلا من ايجابي وسليبي العبارات الثابتة موجود وغير موجود¹، ما يجسد أثره في هندسة معالم الحقيقة وفق صرامة الوجود الواحد "إذا كان برمنيدس نبي المنطق، فهو كذلك نبي الميتافيزيقا ونبي الحقيقة Aletheia التي بينّ طريقها ولخصها في هذه العبارة المشهورة «الوجود موجود»².

في كتابه «دعاة الحقيقة» يقدم برمنيدس فلسفته بأسلوب شعري ملحمي فقصيدته "لم تكن كتابا كتبه معلم يريد مناقشة معلم آخر مناقشة جدلية، ذلك أن الغرض الجدالي لم يكن ذا حضور فعال في الأسلوب الملحمي³، و تتضمن ثلاثة أقسام: مقدمة، طريق الحق، و طريق الظن، هذا التمييز له دلالة في تصور الحقيقة، يوضح ذلك قائلا: "إذن! سأتكلم وأنت أصغ وأحفظ عباراتي التي ستعلمك ما هما طريقا البحث الوحيدان اللذان يمكن لنا تصورهما. الأول يقول أن الوجود موجود، وأنه لا يمكن ألا يكون موجودا. إنه لطريق اليقين لأنه يرافق الحقيقة. الطريق الآخر هو ليس الوجود موجودا. و اللا موجود هو بالضرورة موجود. إن هذا الطريق هو درب ضيق لا يمكننا أن نتعلم عليه شيئا⁴، فالحقيقة تكون ضمن الوجود الثابت ولا يمكن أن يصير لا وجودا يتصف بالوحدة والثبات "لأن التغير من الوجود إلى العدم لا يمكن أن يفهم: فمن الوجود ينتج الوجود، ولا يمكن أن ينتج العدم، وعلى هذا فالتغير غير ممكن."⁵ أما جمع المتناقضات فهو قول بثنائية المبادئ لذلك يمثل طريق الظن، وقد انتهى إلى تصور الوجود الخارجي على أنه وهم، ويجعل الوجود الحقيقي وجودا آخر هو الوجود الذي يكشف عنه العقل"⁶.

¹ نيتشه فريديريك، الفلسفة في العصر المأساوي، ص 68.

² الأهواني فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية ما قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ط1، 1954م، ص 140.

³ غادمير هانز، بداية الفلسفة، علي حاكم صالح، حسن ناظم، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت ط1، 2002م، ص 142.

⁴ نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي، ص 114.

⁵ بدوي عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، ط3، (د ت)، ص 121.

⁶ المرجع نفسه، ص 122.

الرغبة والحقيقة المثالية (من المواجهة السقراطية إلى المجاهدة الأفلاطونية):

يعتبر سقراط* (399، 469 ق م) Socrate أحكم الناس¹ حيث جعل تعقل الإنسان أولى وأسبق من تعقل الطبيعة، فجرت دعوته للالتفات للذات والعناية بها تحت شعار "اعرف نفسك بنفسك"**. بممارسة نقدية ومساءلة حوارية فالحقيقة لا يمكن فرضها من الخارج بل هي في النفس مع الإقرار بعدم معرفتها، بهذا الاعتراف بالجهل سعى إلى توليد ما يجمله من محاوريه "لقد تسلّمت منصب القابلة من الله، مثل أمي: هي تولد النساء، وأنا أولد الرجال، لكنهم يجب أن يكونوا شبانا ونبلاء وجميلين² وهي مهمة إلهية أو كلت إليه، وهو حريص على إبلاغها بكل شجاعة مجازفا في ذلك بحياته³ بمواجهة السوفسطائية^{***} Le Sophism المهددة للحقيقة باتخاذها شعار "إن الإنسان هو مقياس كل الأشياء"⁴، الإنسان المفرد الواقعي لا الكلي المنطقي، فهي مصدر للتعدّد والنسبية، مع تركيزها على الخطاب Discours بهذا" يعود التراث السفسطائي إلى الواجهة من

* فيلسوف يوناني أبوه نحات اسمه سوفرونيك وأمه فيناريت كانت قابلة كما تشر إلى ذلك محاوره ثيياتوس لأفلاطون ، تزوج عام 399 ق م من كزاتينيبي التي خلدها شرستها كامرأة وكزوجة وكربة بيت كان على خلاف معها إلى يوم موته. تحول من نحات يشكل التماثيل إلى معلم يشكل عقول الناس ويهذب نفسه ولهذا قيل أن سقراط انزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، لم يخلف أثرا مكتوبا انظر: بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ص 576-مجدي الكيلاني، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون،، مكتب الجامع الحديث، 2009م، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية ، مصر، ط5، 2007م. ص 183

¹ النشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج2، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، (دط)، 2000م ص 111.

** وملخص سقراط: كل إنسان يطلب السعادة لنفسه، فإن أعوزته الحكمة، أخطأ في تقدير طبيعة هذه السعادة، وراح يجد في طلب ظواهر الخيرات لا حقيقتها، فلكي يستطيع الإنسان أن يتلافى هذا الخطأ، عليه أن يعرف نفسه، ويتساءل ويسأل، ويستجوب الآخرين، وأن يجتاز أصوات الكلمات إلى خصائصها، وأن يركن أخيرا إلى عناية إلهية تستطيع وحدها أن تحقق النصر للعدالة "جيمس فينيكان اليوسوعي، أفلاطون ، سيرته، آثاره، ومذهبه الفلسفي، دار الشروق، بيروت، ط1، 1991، ص 29.

² أفلاطون، محاوره ثيياتوس، ص 255.

³ فوكو ميشيل، الأهمام بالذات، جمالية الوجود وجرأة قول الحقيقة، تقديم وترجمة محمد ازويتة إفريقيا الشرق، المغرب، 2015، ص 12.

^{***} مشتقة من لفظة sophos تعني الحكمة أو المهارة، أي أن السفسطائي كان ذلك الماهر الخاذق في فن معين من

الفنون. النشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، السوفسطائية، سقراط، أفلاطون، ص 33 .

⁴ أفلاطون، ثيياتوس، ضمن المحاورات، ص 151، الأهواني فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية، ص 264.

خلال التحكم في الخطاب دون البرهنة عليه وإفراغه من محتواه المنطقي إذ يظهر انه ليس هدف الفكر إثبات حقيقة ما وإنما تربية الفكر على التحكم في خطابه فمعنى سوفسطيقي التحكم، والسفسطائي هو المتحكم يذكر فيه وجوه المغالطات وكيف التحرر منها¹، جعلت خطابهم منفتحاً على الحقائق المتحوّلة ومرتبطة بعملية إقناع متلقّي عيني² إذ يتحقق امتياز اللغة كحقيقة لذاتها وليس لأنها تحيل إلى أشياء تفترض البرهان².

في مهمّة تمحيص اللّغة، السؤال بالصيغة (ما؟) هو ما استند إليه سقراط، ساعياً إلى الجمع - جمع كل شيء في تعريف واحد، وهو يقصد انه لا يكفي لمعرفة شيء ما الاقتصار على وجوده المحسوس، بل الاستناد إلى التعريفات الثابتة لهذه الأشياء فلا بد من معرفة ماهيته المعقولة، والوصول إلى حدّه الكلّي في سبيل فلسفته التّصورية conceptualisme التي خصّصها للمفاهيم الأخلاقية، مع إنكار الجزئي الذاتي المرتبط بالواقع عن طريق السؤال (من؟)، فعالم الأخلاق عنده قد انشطر شطرين: عالم ظاهر، وهو ما يراه من سلوك جزئي متغير، وليس ذلك هو الحقيقة، ثم عالم كامن وراء هذا السلوك الجزئي المتغير، وهو سلوك ثابت لا يتغيّر وهو عالم الحقيقة³. جاعلاً التّظرية خادمة للممارسة، موحّداً بين المعرفة والفضيلة⁴، فقد كان سقراط يشغل نفسه بالنقاش والمحااجة مع من يقدر لهم التّحاور معه، لا بهدف أن يغير من آرائهم، أو يدفعهم إلى تبديل وجهات نظرهم، بل بغية محاولة التوصل إلى الحقيقة ومعرفتها معرفة يقينية⁵، في جوّ من صفاء النفس المنفتحة على الآخر بالحب فما دام يقول إنّ العلم يتمّ عن طريق الحوار، أي اجتماع الناس للمحاورة، فهو يتم تبعاً لهذا بالصدّاقة، وهذه الصدّاقة تستلزم الحب. وهذا الحب كما تصوره سقراط - يجب أن يكون الحب المتبادل المشترك، ومعناه الرغبة في نفع الآخرين والانتفاع بما يقدّمه هؤلاء، فهو من جانين لا من جانب واحد⁶.

¹ عمارة ناصر، اللغة والتأويل، ص 69 .

² المرجع نفسه، ص 69.

³ عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 2005م، ص 101

⁴ ستبس ولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 127.

⁵ اللّائي رتيديوجينيس، حياة مشاهير الفلاسفة، ص 144.

⁶ بدوي عبد الرحمن، أفلاطون، وكالة المطبوعات، الكويت، دارالقلم، لبنان، (د ط)، 1979، ص 52.

المواجهة اللغوية انتهت من منظور الواقع لصالح الصيغة (من؟)، من يخرق قانون المدينة؟ انه سقراط الذي يجب أن يُعدّم امتثالا للقانون" فلو لم تكن الديمقراطية ما كان سقراط ليوجد، ولكنها قضت عليه لأنه طالب بالفضاء عليها فصراعه معها كان صراعا لا ينتهي إلا بالموت¹، ومن المنظور الفلسفي انتصر السؤال (ما؟) أي التجريد للتحرر من الواقع المرئي المحسوس المتغير وتحقيق أقصى رغبة للعقل بالموت بإقدام سقراط على تجرّع الشوكران، و"وجاهة وصفه بالسمة الرعاشة لا يكون صائبا بصورة كلية إلا عندما نقر بأن سقراط يشارك ضحاياه المحتملين مفعول التخدير والشلل"² فالفيلسوف الحقيقي يعيش فينومينولوجيا الموت أي "الرغبة في الموت طوال حياته بسبب تعطّشه إلى المعرفة والحقيقة"³.

يصرّح أفلاطون أنّ الحقيقة تمثّل كنه فلسفة"أمّا أنا فواحد من سواد الناس يتكلّم الحقيقة فقط⁴، وما توجّهه لضبط الماهيات اثر إعدام سقراط إلا تجسيد لذلك، إذ"يجب أن تقرأ كلّ محاوره لأفلاطون على أنّها تشخيص لرغبة تكون مرتبطة بالحقيقة"⁵، ويفهم أسلوب الكتابة سؤالا وجوابا أو الكتابة الحوارية* على أنّه إستراتيجية لنقل اللفظ من معنى المناقشة الموهّبة إلى معنى المناقشة المخلصة التي تولّد العلم⁶ بالجدل باعتباره فن المناقشة فهو ضدّ وندّ للسفسطة"لقد وصلنا إلى العلم الذي يكشف لنا كل ما نريد، وينقذنا من الصعوبات التي نعاني منها في ملاحقتنا للسفسطائي. أنّه

¹ النشار مصطفى، تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1999م، ص56.

² مصطفى كمال فرحات، قول الممكن فلسفيا، من الضرورية الندوية إلى الممكنية الجودية، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، ط1 2016م، مقال سقراط والحياة، ص99.

³ شورون جاك، الموت في الفكر الغربي، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د ط)، 1984، ص 55.

⁴ أفلاطون، محاوره ايون ضمن كتاب مصطفى عادل، فهم الفهم، مدخل إلى الهيمنوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادمر، رؤية للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2007، ص485.

⁵ ديكسو مونيك، أفلاطون، الرغبة في الفهم، ترجمة حبيب الجري، مراجعة جلال الدين سعيد، منشورات دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، ط1، 2010م، ص17.

* للتوسع في دواعيها يمكن الرجوع إلى فؤاد زكريا، الجمهورية، ص33، أيضا النشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية، ج2، ص167.

⁶ كرم يوسف تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، (د ط)، 2012، ص87.

عمل تقسيم الأنواع الذي يختص بالفيلسوف والذي هو عمل علم الجدل، ومن غير الفيلسوف يعزي له هذا العلم الصافي والحقيقي، ومن سواه يستطيع أن يكون جديراً بالاحترام؟¹ غاية قصوى للفلسف، هكذا يتبين لنا قناعته التامة بأن الفلسفة "ما هي إلا الحوار الدائم الذي يستهدف الوصول إلى الحقيقة"² تحت شعار الحقيقة تطلب جدلياً فإكتشاف الحقيقة لا يتم إلا عن طريق الحوار وبأن المنهج الجدلي هو المنهج الوحيد الذي يؤدي إلى إكتشاف حقائق الأشياء... منهج حي تظهر فيه بوضوح حركة الباحثين المتحاورين وما فيهم من حياة³، لا يزال الخطر السفسطائي يتربص بها، فقد أفضت السياقات التي شهدتها إلى مقارنة بين الفلسفة اليونانية وأرض معركة يتقابل فيها جيشان ويتحاربان...⁴ معترفاً بجسارة هاته المجابهة لجبهة متصلبة تمتد جذورها من هوميروس، هيراقليطس وصولاً إلى السوفسطائية⁵ ومن يستطيع حمل السلاح ضد جيش عظيم كهذا قائده هوميروس بدون أن يتعرض للهزأ؟⁵، والمفارقة الأفلاطونية تكمن في اتخاذ الهزأ ذاته سلاحاً تفكيكي لاستنباط تناقضات تلك الجبهة وإلغاء مقياس الإنسان الذي نادى به لتضع المنفعة بديلاً للحقيقة، ونسف سلطتها ووضع حد للسياسة الجائرة التي تكرر وأد الحقيقة، غايته من كل هاته الحروب "إعادة الاعتبار للفلسفة وإزالة شبح سم الشوكران⁶ الذي يلاحق الفيلسوف الراغب في إحياء الحقيقة، لذلك سيعمل على طرح مفهوم خاص للفلسفة تابع للرغبة حيث "إن إرجاع الفلسفة إلى رغبة تتبع الروح وإرجاع هذه الرغبة إلى الحب هو ما يجعل منها مزيجاً ثرياً من الاندفاع ومن الإلهام النظري، على أن هذا المزيج هو ما يمثل لدى أفلاطون الوعي الفلسفي، وهو

¹محاورة السوفسطائي، ضمن المحاورات، ص200.

²النشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج2، ص168.

³بدوي عيد الرحمن، أفلاطون، وكالة المطبوعات، الكويت، دارالقلم، لبنان، (د ط)، 1979م، ص82.

⁴كاسيير ارنست، الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدي محمود مراجعة أحمد حاكمي، الهيئة العامة للكتاب، (د ط) 1975م، ص85.

⁵أفلاطون، محاورة تياتيتوس، ضمن المحاورات، ص153.

⁶الجالبي سعيد، مسألة الالتزام عند سقراط، نكبة فيلسوف ومحنة فلسفة، مؤنون بلا حدود:

<https://mominoun.com/articles6827> بتاريخ 10 أكتوبر 2019، ص21.

الوعي الذي كان سقراط تجسيدا له¹، وسيستعيد مكانته باتخاذ الشخصيّة المركزيّة في المحاورات التي أبدعها على لسانه، فسقراط هو فادى الحقيقة فالمت السقراطي يحقق كمال لوغوس أفلاطون².

إنّ حمل اللقب المقدّس «الفيلسوف» استنادا إلى تصوّر أفلاطوني ميتافيزيقي يرى أنّ الفلسفة هيالتشبه بالآلهة بقدر الطاقة الإنسانيّة³ لم يعد حقًا وإنما استحقاقا إلهيا فلا يكون التفلسف إلا عن حب الحكمة، و من خلال تحليله "بدا الحب في المأدبة روحا خلاقا يجمع بين الأضداد، فهو ابن الفقر والفنّ وهو سر الخلق في الوجود، ويهدف في النهاية إلى غاية قصوى هي الجمال المطلق الذي به يوجد كل جمال على الأرض. هذا هو الحب كما وصفته ديوتيميا كاهنة المأدبة. أما الحب في محاورّة فايدروس فهو في حقيقته هوس (mania) مقدّس، لأنّه إلهام من الآلهة لا يقلّ تأثيرا في إصلاح النفوس البشريّة عن وظيفته في معاونتها على معرفة الحقيقة الفلسفيّة والامتزاج بها"⁴، أكثر من ذلك هوس الحب الموصل إلى الحقيقة خير أنواع الهوس الإلهي الأربع^{5*}، وبما أنّ الحب هو الرّغبة في التّوالد داخل مدار من الكمال⁶، وقد عرفته الكاهنة ديوتيميا في المأدبة بأنّه الاقتناء الأبدي السّرمدى للخير و الهدف من الحب هو الولادة في الجمال سواء كان الجمال في الروح أو في الجسد⁷، سيكون له اتجاهين: زميني أفقي تعبر عنه الرغبة في "توليد الأجسام لخدمة المجتمع، واتجاه أبديّ رأسيّ تعبر عنه الرغبة في توليد الأرواح من أجل التسامي بها نحو الله"⁸ فتخليد الأثر الروحي

¹ديكسو (مونيك) أفلاطون الرغبة في الفهم، مرجع سابق، ص13.

²ريكور بول، الوجود والماهية والجوهر عند أفلاطون وأرسطو، درس ألقى في جامعة ستراسبورغ، سنة 1953-1954م ترجمة فتحي انقزو، محمد بن ساسي، حبيب الجري، محمد محجوب، إشراف محمد محجوب، المركز الوطني للترجمة، تونس، ط1، 2012م ص71.

³عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص237.

⁴أفلاطون، محاورّة فايدروس، ص24..

* هوس النبوءة مصدره ابولون، هوس الكشف الصوفي مصدره ديونيزوس، هوس الشعر مصدره ربّات الشعر، هوس الحب مصدره أفروديت، انظر، فايدروس، ص93

⁵محاورّة فايدروس، ص12.

⁶لومونيهماري، لانسولان اود، الفلاسفة والحب، منسقراط إلى سيمون دي بوفوار، ترجمة دينا مندور، دار التنوير للطباعة والنشر، مصر، ط1، 2015م. ص25.

⁷أفلاطون، محاورّة سيمبوزيوم، ص170.

⁸زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفيّة5، مشكلة الحب، مكتبة مصر، ط2، (د ت)، ص137.

يخص الفيلسوف وحده، التّوع الأول ينتسب إلى عالم الظلال، أما الحب "الأوراني فهو نزوع نحو الخير والجمال والكمال لذلك يندرج في معراج «العالم المعقول» أو الملاء الأعلى"¹، ما يستلزم اختبار المعادن بـ«الموت» أي "انفصال النفس عن الجسد"² لاستبعاد المزيّفين المدّعين الانتساب للفلسفة تبعاً لحسّة وسائلهم وغاياتهم التي تكشف رهبة الموت لديهم، بعكس الفيلسوف القابل له "إنّ الفيلسوف هو المهيأ كي يلاحق الموت على الدوام"³ والمقبل عليه بتحرر النفس من الجسد "حينما لا يكون لها، بقدر الاستطاعة، اشتراك معه أو رباط، فإنها تتطلع إلى الوجود الحقيقي وتقفو إليه"⁴ للتوصل إلى صيد الموجودات أو الإمساك بالحقيقة* بالتصويب نحوها بسهم الحب التّيس، و بما أنّ العشق رغبة كونه" اشتهاً صادر عن الحرمان، لأنّ الحب يرغب في امتلاك موضوع بعيد عنه أو غير حاصل له. ولا بد للشيء الذي يشتهي شيئاً آخر أن يكون مغايراً له"⁵ فإنّ الفيلسوف راغب في الحقيقة لا يدّعي امتلاكها "ما يبحث عنه الفيلسوف هو المعرفة، أي معرفة الحقيقة، لأنّ موضوع رغبته هو الحقيقة وما يشتهيها هو الحكمة"⁶، فهو ليس حكيماً إنّما موضوع رغبته هو الحكمة الكاملة التي يبحث عنها ولن يجدها إلّا في العالم الآخر"⁷، أي تعذّر الإشباع التام ومن ثم دوام البحث للاقتراب من الحقيقة قدر المستطاع، شأنه في ذلك شأن إيروس EROS* حين يشتااق إلى الجميل، إنّما يشتااق إلى شيء هو غير مالك له، وإلا لما رغب في

¹ زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية 5، مشكلة الحب، ص 133.

² قرني عزت، فيدون، (في خلود النفس)، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 2000م، ص 124.

³ أفلاطون، محاوراة فيدون، ضمن المحاورات، ص 348.

⁴ أفلاطون، فيدون، ص 127

* يوظف أفلاطون المصطلحين في محاوراة فيدون، ص 128، 129.

⁵ زكريا إبراهيم، مشكلة الحب، ص 131.

⁶ أفلاطون، فيدون، (في خلود النفس)، تر. قرني عزت، ص 36.

⁷ المرجع السابق، ص 33

* اله الحب عند اليونان. صليباجميل، المعجم الفلسفي، ج1، ص 183. كان يعني في البداية الرغبة فصيغت الصفات: erannos, erateinos, eroeis التي تعني جذاب وجميل فيما يتعلق بالناس، المواد والافعال. والفعل التي تعني جذاب وجميل فيما يتعلق بالناس، المواد والافعال. والفعل eran يعني رغب وكان عاشقاً. ومنه صيغ الفعل ومنه صيغ الفعل erathenai ويعني عشق. شستاكوف فياتشيسلاف، الايروس والثقافة، فلسفة الحب والفن الأوروبي، ترجمة نزار عيون السود، دار المدى للثقافة والنشر، ط1، 2010م، ص 16.

الحصول عليه¹ فلن يكون جميلا ولا حكيما ما دام جوهره الرغبة التي تجعله في عوز وافتقار، فإذا كان الحب هو ضرب من الشوق أو الرغبة في شيء يعدمه المرء، و لما كانت الرغبة إنما تعني الحاجة أو الافتقار، فإن الايروس يسعى نحو امتلاك الجميل، دون أن يكون هو نفسه جميلا²، وبفضل الرعاية الفائقة له من قبل أفروديت التي ولدت في يوم ظهوره، أصبح قوة متنامية تحركها الرغبة في الجمال، الجمال الذي يرتبط كما نعلم عند أفلاطون بالخير والحقيقة³، لذلك تقرّ الكاهنة ديوتيميا بأنّ الحكمة هي الشيء الأكثر جمالا، ويكون الحب للجمال، و لهذا السبب فإنّ الحب هو فيلسوف أو محب للحكمة، و كونه محب للحكمة يكون في وسط بين العاقل والجاهل⁴ أي باحث عمّا يجمله" وليس من شك في أنّ الذي يعلم هو في غير حاجة إلى البحث، فإنّ البحث يفترض الجهل مع الرغبة في المعرفة⁵، بهذا التّخريج البيني للحب أي وسيط بين الإلهي والإنساني الحكمة والجهل، الجمال والقبح، يكون أفلاطون قد استطاع أن يخلع على الايروس صبغة فلسفيّة لكي يجعل منه أداة ناجعة لخدمة الحياة الروحية⁶، تأكيدا للصّلة بين الحب-الرغبة والمعرفة فيكون صيرورة المعرفة المتحركة، المنتقلة من مرتبة إلى أخرى بمعية الرغبة"فليست البرهنة في القول الفلسفي بالنسبة لأفلاطون إجراء منطقيا صرفا، إذ توجد في القول الجدلي دوما رغبة هي ما تحرّكه وتمنعه من السّكون: إنّها الرغبة في الفهم⁷ أي فهم الحقيقة لحاجته إليها فلا رغبة حيث لا

–من الملاحظ أن "المأدبة" و"الجمهورية" لا يتحدثان عن نفس الايروس... لدينا من ناحية إيروس عقلايين للغاية، وقوة إيجابية ومن ناحية أخرى، إيروس لا يمكن السيطرة عليها وغير عقلانية. للإطلاع والتوسع انظر:

Foucaut PHILIPPE, Le banquet de Platon, une analyse de l'EROS a la lumière d'une nouvelle lecture de l'intellectualisme Socratique Université du Québec à Montréal, p5

¹ أفلاطون، محاوراة سيمبوزيوم، ضمن المحاورات، ص162.

² زكريا فؤاد، مشكلة الحب، ص131

³ لومونيه (ماري، لانسولان اود)، الفلاسفة والحب، منسقاط إلى سيمون دي بوفوار، ترجمة دينا مندور، دار التنوير للطباعة والنشر، مصر، ط1، 2015م، ص22.

⁴ أفلاطون، محاوراة سيمبوزيوم، ضمن المحاورات، ص167.

⁵ زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية، مشكلة الحب، ص132، 133.

⁶ المرجع نفسه، ص131.

⁷ دوسكومينيك، أفلاطون، الرغبة في الفهم، ص12.

شعور بالحاجة¹، وهو يستشعر الحاجة إلى الحقيقة السياسيّة تبعاً لافتقادها في واقع مؤسس على القوة فافلاطون "لم يأت، في الواقع، إلى الفلسفة إلا عبر السياسة ومن أجل السياسة² لعطف البدء على المنتهى، المعلوم على المعمول بتطبيق الحكمة على السياسة لأن "اللوعوس لم يبلغ مرحلة اكتمال وعيه بذاته إلا من خلال وظيفته السياسيّة³، فيكون الفيلسوف المدرك لحقيقة العدالة هو الحاكم الأمثل لتدبير أمور المدينة، هكذا يقدم "صورتين متناقضتين للفيلسوف تتأرجح بين الموت و ممارسة الحكم⁴.

يتبع أفلاطون آراء أستاذه الذي و بحق يعدّ "الحدث الحاسم في حياته وبلورة أفكاره الفلسفية فيما بعد⁵، مع اجتهاد التلميذ في توسيع نطاقها متعدّياً الحقيقة الأخلاقية إلى مفهوم الحقيقة الكلية التي تتخذ الوجود الحقيقي سكناً لها، وتحديد المعامله ينطلق من تصوّر أنطولوجي نقدي وتأسيسي جامع بين أفكار هيراقليطس وبرميندس وفق هندسة تقابل بين عالمين: عالم تحتي واقعي حسي يسري عليه الزمن والتّغير، فهو مجرد واجهة ناقصة يعلوها عالم كلي، عقلي، سرمدى وثابت يجسّد الأصل، بذلك يستخدم آراء هيراقليطس حول جدلية الواقع: كلّ شيء في سيلان وتغيّر بشكل ضديّ، أي بنظرة دونيّة للمرئي، الحسي والتقليل من قيمة الواقع والحركة، و ما العالم الظاهر إلّا ظلال ونسخ، بعكس هذا التّوظيف السّلبى، يرفع من شأن برميندس ويصفه بأنّه "العظيم أو الكبير"⁶ تبعاً لتقبّل آرائه عن الوجود الواحد الحقيقي الثابت مع استثمارها وتعديلها لصالح فلسفته، وواضح أنّ أفكار بارميندس في الوجود واللا وجود قد مهّدت الطّريق للثنائية الميتافيزيقية التي وجدت تعبيرها الأكثر اكتمالاً في نظريّة المثل الأفلاطونية⁷ لبناء صرح شامخ للحقيقة المتعالية

¹ أفلاطون، سيمبوزيوم، ضمن المحاورات، ص 166.

² النشار سامي، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج2، السفسطائيين-سقراط-افلاطون، ص 263.

³ محمد هشام، في النظرية الفلسفية للمعرفة، أفلاطون، ديكارت، كانط، إفريقيا الشرق، المغرب، (د ط)، 2001، ص 14

⁴ النشار سامي، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج 2، ص 176.

⁵ ستيس ولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 144.

⁶ أفلاطون، محاورّة السّفسطائي، ضمن المحاورات، ص 237.

⁷ Zeller ;Outlines of The History of Greek Philosophy ,p67

الكائنة في المثل IDIOS*، فهي موجودات "عقلانية مطلقة ثابتة خالدة لا ينالها التغيير والفناء أبداً، متحررة من تحديدات المادة وشيئيتها، وهذه المثل هي علة المحسوسات والنموذج أو القلب الذي صنعت عليه سائر الموجودات¹، لتكون جوهرًا ميتافيزيقيا له وجود حقيقي مفارق، ومن ثم موضوع المعرفة هو "الموجود، والحقيقة عبارة عن مطابقة الفكرة الذهنية للشيء الخارجي، والفكرة الباطلة هي التي لا تطابق شيئا موجودا بالفعل"²، و لا يتأتى إدراك المطابقة إلا بانتهاج الجدل "إن العقل المدرك هو العقل الجدلي على الدوام"³ فالجدل علم باللا فرضي يبذل فيه الفيلسوف جهدا شاقا وعسير صعودا ونزولا للانتقال من الكثرة والتعدد إلى الوحدة والثبات "إن الفيلسوف الجدلي (dialecticien) هو الذي يجهد بواسطة التحليل والتركيب في طلب حقيقة الوجود كاملة، لا شبه حقيقة⁴ أي التمييز بين موجود معقول وآخر محسوس ومن ثم العلم والظن، والفيلسوف الحق هو الذي يميز بين الأشياء المشاركة ومثلها ويجاوز المحسوس المتغير إلى نموذجه الدائم، ويؤثر الحكمة على الظن، فيتعلق بالخير بالذات والجمال بالذات، فيدرك حقيقة المثل مفردة ثم العلاقة بينها، فالمثل تتسلسل بشكل تصاعدي لتصل إلى صورة الخير المطلق باعتباره مثال المثل و"الأشياء المعقولة لا تستمد من الخير قابليتها لأن تعرف فحسب، بل هي تدين له، على الأصح، بوجودها وماهيتها"⁵، ولأنه المثل الأعلى كانت كل المثل تسير نحوه، وهذا العالم أيضا يسيره نحو المثل ينشد الخير، أي الكمال⁶، والخلاصة أن الله الصانع من حيث هو علة فاعلية نموذجية تحتذي، وهو الجمال والخير

* تعني هيئة أو شكل، اشتقاقا من الفعل Idien بمعنى ينظر أو يرى، وإذا كان ذلك فأصل المعنى حسي، نشأ من رؤية أشكال الأجسام، وإن كان المعنى قد تطور بعد ذلك، وأصبح يطلق عند أفلاطون على المعنى الكلي المعقول، ولكي يبعد عنه مظنة الشكل الحسي المرئي كان غالبا ما يضيف إلى المثل هذه الصفة Neota أي المعقول أو Samata أي اللاجسماني. النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، الجزء الثاني - السفسطائية، سقراط، أفلاطون، ص 199، الأهواني فؤاد، أفلاطون، ص 108

¹ ستيس وولتر، تاريخ الفلسفة عند اليونان، ص 177.

² زكي نجيب محمود، أحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط 2، 1935 م، ص 153.

³ أفلاطون، محاوراة الجمهورية، الكتاب السابع، ضمن المحاورات، ص 354

⁴ فينيكان جيمس، أفلاطون سيرته، آثاره ومذهبه الفلسفي، دار المشرق، بيروت، ط 1، 1991، ص 43.

⁵ أفلاطون، محاوراة الجمهورية، الفقرة 509، ص 398

⁶ أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص 161.

من حيث هو علة غائية تحبّ وتطلب، هم صفات لواحد ميزها أفلاطون بحسب المناسبات¹. والفيلسوف غايته الوصول إلى عالم الحقائق المثالية التي هي الجمال المطلق والخير الأقصى. وهذا هو الحب الفلسفي الذي ينشده أفلاطون² به يؤسس ميتافيزيقا ثيو-صوفية³ منذ أن فسّر الوجود بأنه أيديا، (مثال) أصبح التفكير في وجود الموجود تفكيراً ميتافيزيقياً، كما أصبحت الميتافيزيقا لاهوتية. واللاهوت معناه هنا تفسير ((علة)) الموجود بأنه هو "الإله" ونقل الوجود إلى هذه العلة التي تحوي في ذاتها الوجود كما تسمح له بالصدور عن ذاتها، لأنها هي أعلى الموجودات رتبة في الوجود³.

يوظف أفلاطون أسطورة الكهف^{*} Allégorie de la caverne توصيفا لما لا يمكن التعبير عنه-المثل والتقابل بينها وبين الأشياء المشاركة لها، والكهف كإحداثيّة مكانية رمز الظلمة العزلة... أيضا للتأمل، وكأسطورة يوثق انفتاح العقل على اللا معقول واستدعائه للإقامة في جغرافيا المعقول لينشط في التور ويكون سندا معرفياً للعقل في مقارنته للحقيقة⁴ نورها يعلو ويحيط بمحدودية الإنارة الوهمية للعالم المنظور (نار الكهف الاصطناعية)، وهي حقائق حدسية تستعصي على البرهان لهذا⁵ نتبين في محاذة هذا الجهد المنطقي، جهداً آخر يبذل، تارة بواسطة أساطير تحاول أن توحى إلينا حقائق وجودية يعترف العقل بعجزه عن إدراكها⁵، ما يستدعي الحاجة إليها في لا معقوليتها من زاوية أنها تقاطع الحوار، وتجبر العقل على الاستراحة، تضيء شعلة الخيال في الروح... ولهذا السبب نجد أن الأسطورة الأفلاطونية تكون في وسط الحوار أو في نهايته، ولم يلجأ

¹كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 107.

²أفلاطون، فايدروس أو عن الجمال، ص 27.

³هيدغر مارتن، نداء الحقيقة، ترجمة وتقديم ودراسة عبد الغفار مكاوي، ص 355.

^{*} مكانة الأسطورة في فلسفة أفلاطون عامة يتناولها عبد الرحمن بدوي بالتحليل استناداً إلى آراء متعددة في مؤلفه (أفلاطون) ص 124-128، وتأكيداً لقيمة أسطورة الكهف يصرح فؤاد زكريا⁴ في مطلع الكتاب السابع من محاوره الجمهورية يعرض أفلاطون تشبيها مشهوراً نستطيع أن نعدده قمة للمحاورة بأسرها بل لمذهب أفلاطون بوجه عام. وربما كان تلخيصاً لتراث فلسفي كامل. انظر: أفلاطون، الجمهورية، ترجمة ودراسة فؤاد زكريا، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، 2004، ص 151.

⁴بلعالم عبد القادر، اللامعقول في فلسفة أفلاطون، أصوله، طبيعته، وظيفته، مخطوط دكتوراه، إشراف الزاوي حسين، جامعة وهران للموسم الجامعي 2010، 2011م. ص 102 إلى 109.

⁵جيمس فينيكان، أفلاطون، سيرته، آثاره ومذهبه الفلسفي، ص 79.

إلى وضعها في بداية الحوار الديالكتيكي المنطقي¹، بهذا المنحى يجيز التعبير بوسيلة لا عقلية يتجاوز بها نظرة سقراط للمثل على أنها صور في العقل، بل هي خارجة عنه عليه معرفتها.

مفارقة الكهف ومرافقة المثل مصدرهما الدهشة لأنّ الشّعور بالدهشة من علامات الفلاسفة، بل ليس للفلسفة من مصدر غيره²، إنما تترجم الوعي بعمق الهوة بين حقيقة النفس الغائبة و واقعها، فهي ذات أصل إلهي، طبيعتها بسيطة واحدة وخالدة باعتبارها قوة روحية أعقد الإله عليها من شرفه و وهبها الخلود صفة إلهية، إذ خلقها من بقايا نفس العالم التي تتوسّط المثل والحس، وهي تشبه المثل في أنها غير مادية وخالدة كما تشبه عالم الحس، في أنها تشغل حيزاً من المكان³. موازاة لها تكون النفس الإنسانية كنفس العالم علة حركته، لها اتصال بالمثل بعالم الحس تتأثر بالسقوط الذي شكّل بداية تاريخ ارتباطها بالجسد، و بالتالي انغماسها في متطلباته المادية⁴ ينجم عنه فقدان استقامتها بتغيّر إقامتها من الوجود المثالي إلى الحسي والنتيجة طبيعة مركبة تبعا لتجزئتها " النفس متى أصبحت وسطا بين عالم الملام الأعلی وبين عالم الحس بسبب حلولها في احد الأجسام، ووجب أن تنقسم إلى ثلاثة أجزاء أو إلى ثلاثة نفوس تقوم كل واحدة منها بذاتها، بحيث تكون إحداها وسيلة إلى الاتصال بعالم العقل والثانية للاتصال بعالم الحس، و الثالثة كرباط بين هذين الوجهين⁵، لكل جزء مواضع يفتقدها يسعى لإشباعها، هكذا يحيل الإنسان إلى مجموعة من الرغبات المتضادة، وعليه تجاوز تلك التي تحول دون بلوغ المسلك المتّجه صوب الحقيقة في تعاليها" الإنسان كائن راغب ذلك أنّ الرّغبة خاصية متجذّرة وفطرية فيه، غير أنّ هناك رغبات غير ضرورية يجب أن يتدخل العقل من أجل اقتلاعها أو تنظيمها أو التقليل منها والإبقاء فقط على الرغبات الأفضل. يرى أفلاطون أنّ الشيء الوحيد الذي يشكل موضوعا للرغبة هو الحقيقة، و لكن

¹ فاسيليسجي فاساكس، أفلاطون والأوبانيشاد، لقاء الشرق والغرب، جدل المقدس في المنظور الهندوسي اليوناني، ترجمة سهبي الطريحي، طهجزاع، دارنيوي، سوريا، (د ط)، 1430، 2010م، ص30.

² أفلاطون، ثياتيتوس، أو عن العلم، ترجمة وتقديم أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000م، ص44.

³ ستيس وولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص180.

⁴ محمد هشام، في النظرية الفلسفية للمعرفة - أفلاطون - ديكارت - كانط، ص23.

⁵ قاسم محمود، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو مصرية، ط4، 1969م، ص60.

هذه الرغبة المتوجهة نحو الحقيقة كموضوع لها لا تشترك في شيء مع تلك الرغبات التي تنشأ عن صلة بين النفس والجسد، فهذه الأخيرة تعطل الفكر وبالتالي البحث عن الحقيقة¹.

حسب ازدواجية النفس التي يصورها أفلاطون عربة بزوجين مجنحين من الأحصنة² يكون العقل قادرا على التحكم في الجواد الأول-الجزء الغضبي أما الثاني-الشهوة فيلاقي صعوبة في قيادته فالاختلاف والاضطراب سببه أنهما مثقلة بالجسد وحاجاته ما ينجم عنه الدنس والضعف بالانغماس في تحصيل اللذات الحسية ومن تم العجز عن التحليق" و لا أحد قد يسترد جناحيه ويعود الى المكان الذي سقط منه، باستثناء الشخص الذي اختار أن يعيش حياة الفيلسوف"³ والانفصال عن الأثقال يتحقق بالانصراف عن رغبات الجزء اللا عاقل الشهواني بتحكم العقل فيه وقيادته إلى الخير، ما يخلق انسجاما في التركيب يقوي الأجنحة، هاته الوضعية تفترض احتمالين تحددهما الرغبة المتبعة، ففي محاوره كراطيل يقدم سقراط تعريفا للجسد (صوما) اشتقاقا يرجعه إلى عبارة (سيما) ، تعني عبارة سيما العلامة، يكون الجسد علامة عندما يوفر للروح ملكتها التعبيرية، وعندما يأخذ العقل على عاتقه أمر ترسيم نظامه داخل جسده، ولكنه يكون قبرا ذلك إذا ما وقع استبطان الوحدة من طرف الروح إلى درجة تجعل هاته الأخيرة تفقد كل وعي باختلافها⁴، والدهشة- كما أشرنا هي الكفيلة بخلق الوعي بالتمزق الذي تعاني منه النفس بين عالم تعترب فيه بالجسد وآخر حرمت منه وتفتقده (المثل) ، فتثير فكرة المصير في ارتباطها برغبة الخلاص، التطهر، الخلود والسعادة، مبرر ذلك أن التجسيد الإجرائي لعلاقة النفس بالمثل لا يمثل مطلبا ابستمولوجيا فحسب بل وإيتيقيا لأن النفس العارفة التي تقدم لنا معرفة قائمة على التذكر، فأن نعرف هو أن نتعرف" إن التعلم عندنا ما هو شيء آخر غير التذكر⁵، تشتت نفسا فاضلة بالتالي "تذكر" ما عرفته في عالم المثل يستدعي الانخراط في عملية التطهر للتحرر من علائق الماديات والشهوات الوضعية ما

¹ العوطة وليام، الرغبة والسياسة عند جيل دولوز، ص13.

² أفلاطون، فايدروس، ص16، ضمن المحاورات.

³ Taylor.A.E ,Plato; The man and his work,MethuenCO.ltd,London ,1949,p 808.

⁴ ديكسو مونيك، أفلاطون، الرغبة في الفهم، ص259.

⁵ أفلاطون، فيدون، ص144.

دامت الحقيقة في الواقع ما هي إلا نوع من التطهر... الحكمة ذاتها تطهر¹، فالرجوع إلى الوجود المثالي يتساق و استرجاع معرفة المثل بالتذكّر الذي يعد كشفا داخل تجربة صوفية، وكلاهما نتيجة لمراجعة النفس بتفعيل الدهشة "إنّ الإنسان حين يتذكّر ما رآه من صور وماهيات في حياته السابقة، و يقابل هذه الصور بالأشياء المقابلة لها في العالم الحسي، يشعر أولاً بالجزع، ثم يشعر ثانيا بحماسة شديدة نحو التشبه بهذه الصور، فينتج عن ذلك دهشة، و الدهشة أساس التفلسف. فهذه العاطفة، أو هذا الوجدان، مزيج من الحماسة والجزع والدهشة وحب الاستطلاع².

الحبّ هو القوّة العظمى التي تستعين بها النفس في معراجها للتشبه بالمثل، وبقدر ما تطهرت من علاقتها بالجسد مالت إلى ما يشبهها ويمثل طبيعتها من الموجودات الخالدة اللامرئية³، فالنفس ليس فقط ذاتا عارفة بل وإرادة تسعى نحو المعرفة، إذ ينبثق شوقها من الجزء المتوسط للعقل والغريزة أي القلب الذي لا يعرف ولكن يريد ويحدث الخير⁴، ما يجسد علاقة التضاييف بين العقل والرغبة فالفلسفة يمثّلها الجدل الصاعد والتصوف يمثله حدس المثل، "للإرادة جدلها كما أن للعقل جدله⁵ وحب مصدر إشراق المعرفة الحدسية، ينير ذاكرة النفس العاقلة لمعرفة حقيقة مثال الخير المطلق- غاية العقل القصوى، و مثال الجمال-المطمح الأسمى للإرادة، و لعلّ أفلاطون قد كان الفيلسوف الوحيد الذي أفسح في فعل المعرفة باعتباره لها فعل رغبة، جانباً أساسياً فيها للبعد النفساني، و لم يجعل المعرفة عملاً عقلياً خالصاً⁶، ويطبق الجدل على الجمال موضوعاً للرغبة، ف"لا يمكن ممارسة الاعتدال أو ضبط النفس دون معرفة، فالذات الأخلاقية مشروطة بالذات العارفة وعلاقة الأخلاق بالمعرفة لا تؤدي، كما يشير إلى ذلك فوكو، إلى تأويل للرغبة، كما هو الأمر في المسيحية ولكن إلى شيء مخالف يسميه بجمالية الوجود⁷، بارتقاء الحب في معرفة الجمال من الظاهر الحسي المتعلق بما هو فاني إلى مثال الجمال المعقول الكامل، فتهفو النفس إلى الجمال وكلّما بلغت

¹ المرجع نفسه، ص 135.

² بدوي عبد الرحمن، أفلاطون، ص 138.

³ إمام عبد الفتاح، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص 237.

⁴ محمد هشام، النظرية الفلسفية للمعرفة، ص 21.

⁵ كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 118.

⁶ دوسكو مينيك، أفلاطون، الرغبة في الفهم، ص 12.

⁷ بغورة الزواوي، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2000، ص 286.

حدا منه انصرفت عنه لرغبتها في المفقود منه، حتى تنتهي إلى قمة الهرم-الجمال بالذات الذي لا شكل له ولا صورة "إن من يسمو من هذه الأشياء الأرضية تحت تأثير الحب الحقيقي يجب أن يبدأ من الجمالات الأرضية ويرتفع إلى أعلى من أجل ذلك الجمال الآخر مستخدما هذه الجمالات الأرضية كدرجات فقط، ويرتقي صعودا... إلى أن يصل من العلوم الجميلة إلى العلم الذي تكلمت عنه من قبل، العلم الذي ليس له هدف أو غاية أخرى غير الجمال المحض، ويعرف أخيرا ذلك الذي يكون جميلا بذاته فقط¹.

على مدى هذا الذوق العرفاني، لا يجيد أفلاطون عن نزعتة العقلانية وصرامته الرياضية، بل يبقى وفيًا لهما فعقله المنطقي كان يتقدم عقله الصوفي ويقوده في نفس الوقت الذي يستعين به في إدراك حقيقة الخير الأسمى "فلا يمكن رؤية فكرة الخير في جمالها واكتمالها اعتمادا على نشوة مفاجئة يشعر بها العقل الإنساني. فعلى الفيلسوف إذا أراد أن يرى وأن يفهم أن يختار الطريق الأطول: الطريق الذي يسوقه من الحساب إلى الهندسة، ومن الهندسة إلى الفلك، ومن الرياضة إلى الديالكتيك²، أي الوعي التام بضرورة توفير تربية وتعليم ييسران تذكر المثل ولقد كان هذا هو ما استهدفه أفلاطون حينما أسس الأكاديمية"³، و يشرح تفاصيل ذلك الطريق البيداغوجي بدقة انطلاقا من الموسيقى ليصل إلى العلوم الرياضية التي يتدرّب فيها العقل على تجاوز عالم الأشياء ويصبح جاهزا لتأمل المعقولات⁴، ودراسة الفلك للكشف عما وراء الحركة من علاقة عقلية مجردة" و إذن علينا أن نستخدم تلك السماء المرصعة بالتجوم على أنّها نموذج يوصلنا إلى معرفة الحقائق غير المنظورة⁵، هاته العلوم ما هي إلا وسيلة للوصول إلى الحقائق غير المنظورة التي تعبّر

¹ أفلاطون، محاوره سيمبوزيوم، ضمن المحاورات، ص 176.

² كاسير ارنت، الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدي محمود، مراجعة أحمد حاكمي، الهيئة العامة للكتاب، مصر، (دط) 1975م، ص 95.

³ النشر مصطفى، مكانة المرأة عند أفلاطون، -قراءة في محاورتي الجمهورية والقوانين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (دط) ص 28.

⁴ النشر مصطفى، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998م، ص 90.

⁵ أفلاطون، الجمهورية، ترجمة زكريا فؤاد، ص 423.

عن خطة الإله في العالم¹، وعبر حركة مقاومة النسيان على المدى البعيد "يمكن للمرء أن يجد الحقيقة لأنه يملكها في نفسه. الظن المستقيم هو الحقيقة لقلبا"².

بين اللقاء والإلقاء، كان أفلاطون-على حد تعبير ماتسون W.L.Matson مغرما وشغوفا بالنظام الثابت في كل شيء بدءا من حبه للرياضيات وانتهاء برسمه لمعالم المدينة المثالية في فلسفته السياسية³، وطبيعي أن تفضي به تلك الرغبة إلى السياسة حيث يحقق تبديل المكان الذي كان إلى هذا الحد صعودا شاقا وعسيرا في نهاية الأمر السعادة: إن أولئك الذين بلغوا هذه النقطة يطمحون إلى الإقامة فيها"⁴، بدعوة الفيلسوف إلى المدينة الفاضلة، فالسياسة امتداد للأخلاق، إذ الأخلاق والسياسة عند أفلاطون لا ينفصلان⁵ لتحديد الدولة الكونية المقترنة بمثال العدالة، إذ يوازن بين الفرد والدولة في تصوره للعدالة في الكتاب الثاني من الجمهورية، فكما أن العدالة على مستوى النفس لا تتحقق إلا بضبط رغبات الجزء اللاعقل الغضبي والشهواني فتؤدي كل قوة وظيفتها ينطبق هذا المنطق على أفراد المدينة، فبحسب استعداداتهم الطبيعية التي سيكشفها المسار التربوي، نميز بين ثلاث معادن فنحصل على ثلاث طبقات: الحكماء، الجنود التجار والحرفين، لتكون العدالة تشريعا موضوعيا مصدره الطبيعة، والعدالة التزام بنظامها "إنّ على كلّ فرد أن يؤدي وظيفة واحدة في المجتمع هي التي وهبته الطبيعة خير قدرة على أدائها... إنّ من العدل أن ينصرف المرء إلى شؤونه دون أن يتدخل في شؤون غيره."⁶ والشأن الأمثل للفيلسوف الراغب في الحكمة هو الحكم بها، فالرغبة في الحقيقة تتجاوز أنه لصالح الكل، "فمن الواجب ألا تحترم إنسانا أكثر مما تحترم الحقيقة"⁷ إلى درجة عقلنة الرغبة الجنسية إذ "لم يكن الزواج عند أفلاطون إشباعا لرغبة شخصية لا في الجمهورية ولا في القوانين، (...). و إنما هو قيام بواجبات معينة اتجاه الأسرة والدولة⁸ أي أنه لا

¹ أفلاطون، الجمهورية، الكتاب 7، الفقرة 530، ص 423

² ريكور بول، الجوهر والماهية عند أفلاطون وأرسطو، ص 42.

³ النشار سامي، تاريخ الفلسفة اليونانية، ج 2، ص 265.

⁴ ديكسو مونيك، أفلاطون الرغبة في الفهم، ص 252

⁵ إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة (دراسة في فلسفة الحكم)، دار الكتب المصرية، القاهرة، 2001 م، ص 160.

⁶ أفلاطون، محاورات الجمهورية، ص 304، 305.

⁷ أفلاطون، الجمهورية، الكتاب العاشر، ص 504.

⁸ إمام عبد الفتاح، أفلاطون والمرأة، مكتبة مدبولي، مصر، ط2، 1996 م، ص 87.

يبحث عن الزواج الذي يسره، بل عن الزواج الذي يحقق بمقتضاه الخير للدولة¹ لتحصيل جيل ممتاز من الأطفال، من خلال مخطط حقيقي لتحسين النسل مستلهما فكرته من عالم الحيوان "أن يتزوج هذا النوع الرفيع من الجنسين على أوسع نطاق ممكن، وأن يتزوج النوع الأدنى على أضيق نطاق ممكن. ولا بد من تربية أطفال الأولين، لا الآخرين، إن كنا نود أن نحتفظ للقطيع بأصالته² للتوصل إلى مراعاة الخير بنفخ الحقيقة الفلسفية داخل جسد المدينة بالإقناع والاختناع و"معرفة المثال تخضع في نهاية التحليل إلى متطلبات عملية، أخلاقية وسياسية. فالحاكم الفيلسوف، عندما يدير المدينة الفاضلة، فهو لا يمكن أن يصدر، في تشريعاته وقوانينه، إلّا عن الخير، والفضيلة والحقيقة³.

الرغبة والحقيقة الفيضية: يرتبط أفلوطين (205، 270م) PLOTIN بأفكار أفلاطون حيث "تنسب الأفلاطونية الجديدة إلى أفلوطين"⁴ إضافة إلى تأثيره بالأرسطية والرواقية والتراث الشرقي، عبره يلتقي الفكر الشرقي ذو النزعة العرفانية مع الفلسفة اليونانية ذات الصبغة العقلية، فليس هناك خطأ في تسمية المدرسة التي تركزت حوله باسم مدرسة الإسكندرية، وذلك لأن أفلوطين نشأ في الإسكندرية التي جمعت ثقافة الشرق والغرب، فكان إذن من الضروري الربط بين الفيلسوف والبيئة العقلية التي نشأ فيها⁵.

تمثل فكرة الفيض مقارنة ابستمولوجية وتجربة روحانية نفسية أصيلة تجسد فهما صوفيا للحقيقة إذ نقطة البدء عند أفلوطين هي البحث في الفلسفة من أجل تحصيل الحقيقة، بصرف النظر

¹ النشار مصطفى، مكانة المرأة في فلسفة أفلاطون ص 67.

² أفلاطون، الجمهورية، الكتاب الرابع، ص 336.

³ محمد هشام، النظرية الفلسفية للمعرفة، ص 20.

* ولد في ليقوبوليس (Lycopolis) يشتق من الفعل (بليو) أو (بلوو) ومعناها أبحر يبحر، وبلوتينوس معناها لغويا المبحر Swimmner أو المسافر في البحر، فأفلوطين هو تاريخيا المسافر من الشرق إلى الغرب، تتلمذ على يد امونيوس ساكس من 232 إلى 242م، واكب الإمبراطور غوردانوس في حملته على الفرس، في سنة 245م قدم إلى روما ولبث فيها إلى حين مماته. كتب أربعة وخمسين مقالا جمعها فورفوربوس بعد موته في ست مجموعات، تحتوي كل مجموعة منها تسع مقالات ومن هنا سميت بالتساعيات ENNÉADES. أفلوطين، التساعية الرابعة في النفس، دراسة وترجمة فؤاد زكريا، مراجعة سليم محمد سالم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1389هـ، 1970م. ص 35.

⁴ حلمي أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان ص 301.

⁵ أفلوطين، التساعية الرابعة في النفس، ص 32.

عن المعاني السابقة المتصلة بتيار ما.¹ فالوجود الحق عند أفلوطين حياة روحانية واحدة و"مرتب على نظام بتوجه المطلق... يليه العقل الكلي، يليه النفس الكلية"² فالفيض هو التشتت التدريجي للوحدة الأصلية بما أن الناتج اقل من منتجها فهو بحاجة إليه يرغب فيه ويحبه، وأساس فعل الفيض الكمال- لا الضرورة المنطقية، فالأول بكماله المطلق هو العلة المولدة للأشياء جميعا "ذلك لأن الواحد ما دام كاملا (فإنه لا يسعى وراء شيء، ولا يملك شيئا، ولا يحتاج إلى شيء) فإنه يفيض، وهو فيضانه هو الذي يبدع شيئا يختلف عنه.³ اختلاف يحفظ للواحد هويته المتفردة، «إن الأشياء كلها إنما هي الواحد إذا، كما أنها ليست الواحد أيضا، هي هذا الواحد لأنها منه خرجت، وليست هذا الواحد لأنه إنما أمدها بالكيان وهو باق مع ذاته في ذاته»⁴، معنى ذلك النفي المطلق لأي تأثير للفيض على الواحد" فينبغي علينا عندما نذكر الواحد أن نتصور الحقيقة ذاتها ونقول أنها واحدة⁵ مع التقابل التفاضلي بينه وبين الفائض عنه" و هنا نجد أن صفات الله عند أفلوطين مرتبطة كل الارتباط بهاتين التفرقتين الرئيسيتين: أولا بين المتناهي واللامتناهي، وثانيا بين المعقول والعقل"⁶.

إن الجانب الميتافيزيقي الأنطولوجي يتجلى في توظيف الجدل لشرح الطبيعة العليا، فالوجود اللا متمايز في الواحد ينبث في كثرة متسلسلة هرميا في الأجناس والأنواع. فنراها تتشكل بمقتضى ضرب من الجدل النازل (القسمة الأفلاطونية) والحركة الروحية.⁷ ما يجعل ميتافيزيقا أفلوطين تمثل تدرجا تنازليا من السبب إلى المسبب، ومن النور إلى الظلام، ومن الوجود أو الشيء إلى العدم أو اللاشيء، ومن الوحدة المطلقة إلى الكثرة المطلقة، فهي تمثل الأول والمادة وما بينهما.⁸ هذا التعدد

¹ بدوي عبد الرحمن، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، ط4، 1970 م، ص111.

² حلمي أميرة مطر، الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، (د ط) 1988م، ص409.

³ أفلوطين، تاسوعات، نقله إلى العربية عن الأصل اليوناني فريد جبر، مراجعة جيرار جهامي، سميدغيم، مكتبة لبنان، ناشرون، ط1 1997، التاسوع الخامس، ص436

⁴ أفلوطين، التاسوع الخامس، الفصل الثاني ص437.

⁵ أفلوطين، التاسوع الثاني، الفصل التاسع، ص166.

⁶ بدوي عبد الرحمن خريف الفكر اليوناني، ص124.

⁷ برييه إميل، تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنستية والرومانية، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، ط2، 1988، ص248.

⁸ نجيت محمد حسن مهدي، الفلسفة الإغريقية ومدارسها من طاليس إلى ابروقلوس، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2015م، ص359.

هو أساس عدم الكمال، ذلك لأن مبدأ التعدد يتسبب في نقص الحقيقة المتولدة أو الصادرة عن الحقيقة العليا.¹

الرغبة هي ما يؤمن جلاء الحقيقة الفيضية ووحدها معا، كونها شعورا تأمليا يترع إلى الخلق والإنتاج من خلال فكري الانتباه والاستدارة "إننا نكون ما نرغب فيه أو ما نشتهي وننظر إليه".² فالنتاج يجتهد في أن يظل بالقرب من مصدره الذي تلقى عنه حقيقته، و بمجرد صدوره عنه يلتفت إليه ليتأمل، وفي هذا الالتفات والتأمل يتولد- ولادة أبدية الأقتوم التالي³ "أي أُنكل فائض يشتاق إلى الأصل الذي فاض عنه ويحبه، فيتوق إلى أن يبقى لصيق منتجه بالرغبة فيه" ذلك لأن الروح، بقدر ما يكون وحده مع ذاته، إنما يبقى في العالم الأعلى، بين الروحانيات، مترها عن الانفعال، متمتعا ب حياة نورانية فقط، فانه ليس فيه ميل ولا رغبة، أما الشيء الذي تحصل الرغبة فيه، وهو يلي ذلك الروح فورا فإن الرغبة تتضاعف عليه، وكأنه يخطو متجاوزا حدود ذاته وهو يرغب آنذاك في أن يمد خطوطا ومعالم تتوافق مع الأمور التي يشاهدها في الروح بعد أن أصبحت فيه وكأنه الحامل جاءتها أوجاع المخاض.⁴

يمثل اللوغوس واسطة أنطولوجية لنقل الكون الأبدى إلى الزمني فهو "القوة المصورة والصادرة عن مبدأ أعلى، والتي تمثل وتعبر هذا المبدأ على انه مستوى أدنى في الوجود، وهي تستدعي معنى الوحدة والاستمرار بين المستويات المختلفة للوجود⁵، إنه يؤدي الدور التنظيمي للكون المتكثر* واستعمال أفلوطين لكلمة اللوغوس يفيد هنا معنى الاستمرار والوحدة بين المستويات المختلفة للوجود في مذهب أفلوطين⁶، فالأقتوم الثاني يتصف بأنه وجود être وعقل

¹ حري عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، تقديم علي عبد المعطي، دار العلوم العربية، بيروت، ط1، 1992، ص169.

² حري عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة ص187.

³ حلمي أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص307.

⁴ أفلوطين، الناسوعات، ص405.

⁵ حلمي أميرة مطر، الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، ص454.

* ترى أميرة حلمي مطر في ذلك تأثرا بفكرة رواقية في أن منزلة الشيء في الوجود متوقفة على مدى تماسكه ووحدة أجزائه "الفلسفة عند اليونان، ص305

⁶ حلمي أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص308.

intelligence وعالما معقول¹intelligible، أي له ثلاث خصائص فهو عالم الحقائق الأبدية، عالم الجمال الخالص، عالم الوحدة، فالصور الحقيقية والجمال الحقيقي لا وجود لهما إلا في العالم المعقول².

العقل هو كلمة الواحد وفعله، يتجه إليه، يتأمله ويتعشقه، و ينتج عن هذا التأمل مولود أقل منه في درجة الكمال والنضج هو النفس الكلية ومن تم تصبح النفس هي كلمة العقل وفعله.³ لتكون حلقة أو همزة الاتصال بين العالم المعقول والعالم المحسوس، وفيها يوجد الزمان الأول أو الأصلي أو الحقيقي⁴ والنفس الكلية في اتجاهها إلى العقل وتأملها له تلد موجودات أدنى منها هي النفس الجزئية دون أن تنقسم إلى أجزاء، وبدافع رغبتها في الانفصال، فإن النفوس الجزئية تنفرد بانفصالها عن النفس الكلية أو نفس العالم وتدخل في الأجسام المادية. « النفس أشبه بدائرة متماسكة مع مركزها. نكاد لا نحس ببعدها عن مركزها، وهو بعد بدون امتداد. ذلك لأن أوضاع الأمور إنما تكون على نحو ما يلي: إذا جعلنا الخير المحض بمرتلة المركز جعلنا الروح بمرتلة دائرة لا تتحرك والنفس بمرتلة دائرة تتحرك وإنما يحركها الشوق. فإن الروح لا يلبث أن يدرك الخير ويحيط به، أما النفس فإنها ترغب فيما هو وراء الحق. ثم إن كرة العالم الكلي ما دامت مشتملة على النفس المدفوعة بذلك الشوق، فإنها تتحرك بدافع ما كانت مفطورة على أن تشتاق إليه وترغب فيه. و لكن فطرتها هي الفطرة التي بموجبها يرغب الجسد فيما يكون خارجا عنه. و هذا يعني انه يمتد حول ما يرغب فيه، ثم يحيط به راجعا إلى ذاته أي أنه يتحرك بحركة الدائرة. »⁵

يعرف أفلوطين الجمال بأنه موضوع محبة النفس لأنه من طبيعتها، وهو ينتمي إلى عالم الحقائق العقلية⁶ أنه المبدأ الحقيقي لوجود الأشياء، و هو لا يعتمد كلية على التناسق والتناسب كما ظن أرسطو، بل هو النفس الحية أو الإلهوية التي في الأشياء، و هو درجات ثلاث: المعقول، النفسي،

¹ حلمي أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص 307 .

² حري عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، ص 157.

³ المرجع نفسه، ص 161.

⁴ بدوي عبد الرحمن، الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت، ط 3، 1973م، ص 75.

⁵ أفلوطين، الناسوعات، ص 347

⁶ حلمي أميرة مطر، فلسفة الجمال، أعلامها ومذاهبها، مكتبة الأسرة، مصر، (د ط)، 2003، م، ص 89.

والمادي "وطبقا لنظرية الفيض أو الصدور الأفلوطينية، يكون الجمال المتحد بالله هو أكمل وأسمى جمال، بينما تتناقص درجات الكمال والسمو كلما ابتعدنا عن الجمال الإلهي"¹ بالانغماس في الجمال المادي، والتعلق به، أما إذا تحكّم في النفس وساد ما هو خاصيتها التي تنفرد بها أعني العقل السليم القائم في الطمأنينة، فرغبت، فتلك هي فقط التي ينبغي أن توصف بأنها الرغبة التي تنبعث منا وتتبعث طوعا، وذلك هو عملنا لا أصل له من دوننا، بل يصدر من الباطن من النفس الطاهرة، من الأصل الأول الذي له السيادة المطلقة، وهي حينذاك غير مغرورة بجهل ينالها وغير مذلة بشهوة تقهرها"² وبلوغ الجمال الصادر عن الواحد يكون بالصعود إلى الخير فهو ما به يتعلق كل شيء وإليه تمّدف الأشياء كلها على أنها تجد فيه أصلها وعلى أنها في حاجة إليه، أما هو فليس به حاجة إلى شيء إذ يكتفي بذاته ولا يعوزه شيء"³، بالتالي بلوغ الجمال الصادر عن الواحد يكون بالصعود إلى الخير الذي ترغب فيه النفوس⁴ بدافع من الحب الإلهي، هو حافظ باطن يستحث النفس لتعلو على الجسد طالبة المجال الإلهي أو المحبوب الأوحده"⁵، والنفوس الجزئية إنما تعتمد على رغبتها الروحانية عندما توجه وجهتها إلى المقام الذي أتت منه... إذا التفتت إلى العرفان تريده إنما تتخلص من قيودها فتعود وترتقي إذا انطلقت من الذكرى لمشاهدة الحقائق"⁶ لذلك يؤكد أنه لا بد إذن من أن نعود ونرتقي إلى الخير الذي ترغب فيه كل نفس. لقد أدرك كل من رآه ما أقول وكيف أنه حسن، فهو مرغوب فيه على أنه الخير، وإليه تتجه الرغبة، وإنما ندركه إذ نرتفع إلى العالم الأعلى ونتوجه نحو هذا العالم ونتجرد مما لبسنا أثناء هبوطنا"⁷.

¹ عبد المعطي علي، فلسفة الفن، رؤية جديدة، دار النهضة العربية، بيروت، (د ط)، 1985م، ص 27

² أفلوطين، التاسوعة الثالثة، الفصل الأول، ص 197.

³ التاسوعة الأولى، الفصل الثامن، ص 97. يقول في التاسوعة الثالثة من الفصل نفسه ص 290، 291 "إن الروح يحتاج إلى الخير، أما الخير فلا يحتاج إلى الروح. .. فلا غرو إن انبعثت في الروح الرغبة: فهو راغب دائما وهو دائما مصيب، أما الخير فلا رغبة عنده (و في ماذا يرغب؟) ولا يصيب شيئا ما دام لا يرغب في شيء.

⁴ الصباغ رمضان، جماليات الفن الإطار الأخلاقي والاجتماعي، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، ط 1، 2003م، ص 147.

⁵ النشار مصطفى، مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، دار المعارف، مصر، ط 1، 1995م ص 158.

⁶ أفلوطين، التاسوعات، ص 411.

⁷ التاسوعة الأولى الفصل السادس، في الحسن، ص 91.

إنَّ نظريَّة أفلوطين تعلوها مسحة صوفية تتمثل في وصفه شوق النفس، حينها وتطلعها إلى جمال العالم الروحاني، بهذا الوصف يقرب بين تجربة التذوق الجمالي وتجربة التأمل الصوفي، الأولى نلتقي بها في مجال الفن والثانية نقابلها في التصوف، أكثر من ذلك جعل من تجربته الصوفية غاية للتجربة الجمالية¹ فالإنسان له القدرة على تكثيف التشتت برؤية جمالية للزمن كفضاء للترتيب - أي تجربة الاتصال، وهو جانب صوفي جمالي "النفس إذا انعكفت على نفسها وتخلصت تماما مما هو غريب عنها ترققني مجال المعرفة وبلغت درجة الاتصال المباشر بالحقيقة القصوى عن طريق التجربة الصوفية... فهي لا تكون عندئذ بصدد المعرفة العقلية أو الحدسية، بل بصدد ما يسميه أفلوطين بالجذب الذي تصل به النفس إلى حالة السكون عند اتحادها بالواحد"².

¹ حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، ص 106.

² حلمي أميرة مطر، الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، ص 427.

المبحث الثاني: الرغبة من الحاجة إلى إبداع الحقيقة في الفلسفة الغربية.

الرغبة والحقيقة المخايثة عند سبينوزا:

فلسفة سبينوزا* (Baruch Spinoza (1677, 1632 ونسقه الانطولوجي حسب جيل دولوز (Gilles Deleuze (1995, 1925 يُعدّ أقوى محاولة في تاريخ الفلسفة لبناء نظرية خالصة عن الوجود¹، ومعرفة طبيعة الوجود في جميع صورته لا تنفك عن معرفة الجسد والمتجسد، ما أحدث منعطفا فكريا في مسار الفلسفة بوضع الجسد مفتاح إدراك الحياة كتجربة ايتيقية، والرغبة أو ما يسميه بالكوناتوس (conatus) ماهية الوجود، وعلى حد تعبير ألان Alain في شرحه لفلسفته "الرغبة هي الأولى، الرغبة حقيقة طبيعية لا تنفصل عن الوجود"²، فيجعل الطبيعة المنطلق الصحيح والتوافق معها يتم بمعرفتها لنصل إلى حياة ايتيقية بالطمأنينة³ و يقتضي بلوغ هذه الغاية معرفة الطبيعة بالقدر الكافي لاكتساب ما نصبو إليه من كمال طبيعتنا⁴، وفي ذلك خلخلة لنظام الثنائيات، وقطعية مع الثيولوجيا والميتافيزيقا التقليدية وتحديد فلسفة الوعي القائمة على الكوجيتو الديكارتي التي كان مطالعا عليها إطلاعا دقيقا عميقا وألف فيها كتابا بعنوان مبادئ فلسفة ديكارت⁴، وقد كرست الفصل بين الطبيعة المادية والطبيعة الإلهية، الجسد والروح، العقل الإنساني والعقل الإلهي...، وبالنسبة لسبينوزا الأنا هو كيفية وجود *manière d'être*⁵، وقد تشكل فهمه

* ولد في حي امستردام اليهودي من عائلة تجار، وتبع للظروف الصعبة التي عاشها صارت حياته في هذه المدينة متعذرة، بالأخص مع محاولة اغتياله من احد اليهود المتعصبين، رحل إلى لييد Leyde للدراسة الفلسفة، أهم أصدقائه الذين بقوا له أوفياء إلى آخر حياته سيمون دو فريس Simon de Vries، ييار بالينغ Pierre Balling...ألف رسالة في إصلاح العقل، مبادئ فلسفة ديكارت، الايتيقا، صرح دولوز في شأنه " انه أمير الفلاسفة ولعله الوحيد الذي لم يتواطأ مع إغراءات التعالي (...) هو مسيح الفلاسفة، وما الفلاسفة المتبقون، حتى أكبرهم، إلا حواريوه.. حدجامي عادل، فلسفة جيل دولوز عن الوجود والاختلاف، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2012م، ص57. أنظر:

Deleuze Gille, Spinoza philosophie pratique, presses Universitaires de France 1970, p27.

¹ حدجامي عادل، فلسفة جيل دولوز عن الوجود والاختلاف، ص57.

² Alain Emile Chartier, Spinoza, Editions Gallimard, 1949, p40

³ سبينوزا باروخ، رسالة في إصلاح العقل، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس، (دط، دت)، الفقرة 5، ص30.

⁴ بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984 م، ص138.

⁵ حدجامي عادل فلسفة جيل دولوز، ص64.

للتك الكيفية في كتابه الايتيقا Ethic داخل ثلوث الله، الإنسان والانفعالات، ونهج فيه المنهج الهندسي* بتضمنه تعريفات، مسلمات، قضايا، حدود وبراهين، حواشي، هذا المنهج هو اللائق بمذهب وحدة الوجود الذي يتزل من الواحد إلى الكثير¹ حسب الأسبقية الانطولوجية لتبدأ برهنته من الله فتصل إلى الإنسان وليس العكس، وعليه فهم الحقيقة المحايثة سيكون انطلاقا من معرفة الطبيعة الإلهية، وما دامت "أحكام الله متعالية جدا على فهم الإنسان، ولا شك أن هذا السبب وحده كافيا كي يبقى الجنس البشري في جهل مستمر للحقيقة، لو لا الرياضيات التي تعنى، ليس بالغايات، وإنما بالماهيات الأشكال وخصائصها، والتي أشاعت أمام الآدميين معيارا آخر للحقيقة"² فالتصور الرياضي وحده الكفيل برسم خارطة الحقيقة.

يتشكل مفهوم سبينوزا للإله من جهة انه "ليس شيئا غامضا أو معتما أو غير قابل للفهم، بل هو ضوء ووضوح، لأنه في جوهره تعبير مادي يتحقق في الطبيعة"³، ويثبت الوحدة بين المستويين الإلهي والطبيعي من خلال مفهومه للجوهر حسب المعطيات الآتية:

-الله جوهر يضم الطبيعة، هاته المحايثة تتجسد أولا حين يعرف الجوهر على انه "ما يوجد في ذاته ويتصور بذاته"⁴، فالجوهر هو المجال الذي يحتوي كل شيء هو علة ذاته وعلة كل موجود، مادة كان أو فكريا، حركة أو سكونا⁵، ويعبر عن هاته الفكرة بالقضايا الآتية من الباب الأول:

القضية 11: الله أعنى جوهر يتألف من عدد لا محدود من الصفات تعبر كل واحدة منها عن ماهية أزلية ولا متناهية-واجب الوجود⁶.

القضية 13: الجوهر اللامتناهي إطلاقا لا يتجزأ⁷

* لم يكن سبينوزا أول من بادر بعرض فلسفته على النمط الهندسي، بل سبقه في ذلك عدد من الفلاسفة، من أمثال فرفيوس، بركليس ودونسكوت، وبرجرديرك، وبرونو، وابن ميمون... انظر: سبينوزا باروخ، علم الأخلاق، ترجمة جلال السعيد، دار الجنوب، للنشر، تونس، ص12 من مقدمة المترجم.

¹ كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، كلمات عربية للترجمة والنشر، مصر، (د ط)، 2012م، ص114.

² سبينوزا، علم الأخلاق، ص74.

³ حدجامي عادل، فلسفة جيل دولوز، ص69.

⁴ سبينوزا باروخ، علم الأخلاق، ص31.

⁵ حدجامي عادل، فلسفة جيل دولوز، ص59.

⁶ سبينوزا، علم الأخلاق، ص40.

⁷ المرجع نفسه، ص44.

القضية 14: لا يمكن أن يوجد أي جوهر خارج الله ولا أن يتصور¹

القضية 15: كل ما يوجد إنما يوجد في الله ولا يمكن لأي شيء أن يوجد وأن يتصور بدون الله²

القضية 18: الله علة محاثة *causa immanens* ، لا متعددة للأشياء جميعا

القضية 19: الله أزلي أي أن جميع صفاته أزلية³

القضية 34: قدرة الله عين ماهيته⁴

مضمون هاته القضايا تحدد أهم خصوصيات هذا الجوهر فهو:

- واحد والتعددات الحاصلة واقعية Réel وليست عددية Numérique⁵ ما يمنع حصول التفرقة والتفكك.

- مطلق Absolu في طبيعته كما في تحققه لأن تحققه أزلي أبدي، إذ هو الذي يفعل بذاته وهو الذي يفعل بذاته، فالإله لا يستكين، لأنه العلة المحركة لكل تحققاتها في كل لحظة، ولهذا فهو القوة في فعل دائم *Puissance en acte*، قوة ربط وحل لا تقطع للعلاقات، وفق قوانين أبدية.

- الجوهر يظهر كتعبير *Expression*... إذ ليست الطبيعة في النهاية إلا نظام البسط *Explication* و التضمن *Implication* في تعاقبهما⁶

الصفات هي ما يعبر عن ماهية الجوهر الإلهي، أي ما ينتمي إلى الجوهر... بالتالي فهي جميعا أزلية⁷، أما الأحوال فهي ما يطرأ على الجوهر⁸ أو بتعبير دولوز الآثار التي تلحق بالجوهر⁹ فتعبر عن الصفات التي تحققها باعتبار الحال كما يرد تعريفه في الباب الأول (في الله) "ما يطرأ على الجوهر، ما يكون قائما في شيء غير ذاته ويتصور بشيء غير ذاته"¹⁰، ويضع تمييزا يخص وجهين من

¹ سبينوزا، علم الأخلاق، ص 45.

² المرجع نفسه، ص 46.

³ المرجع نفسه، ص 54.

⁴ المرجع نفسه ص 71.

⁵ حدجامي عادل، فلسفة جيل دولوز، ص 59.

⁶ المرجع نفسه، ص 60، 61.

⁷ سبينوزا، علم الأخلاق، ص 55.

⁸ علم الأخلاق، ج 1، التعريف 5، ص 31.

⁹ حدجامي عادل، فلسفة جيل دولوز، ص 63.

¹⁰ سبينوزا، علم الأخلاق، ص 31.

الطبيعة: الطابعة والمطبوعة، والمقصود بالطبيعة الطابعة "هو ما يكون في ذاته ومتصورا بذاته، اعني صفات الجوهر تلك التي تعبر ماهية أزلية لا متناهية، أو كذلك الإله من جهة اعتباره علة حرة. أما الطبيعة المطبوعة فهي كل ما ينتج عن وجوب الطبيعة الإلهية، أي كل ما ينتج عن وجوب كل صفة من صفات الله، وأعني بها أيضا كل أحوال صفات الله، باعتبارها أشياء موجودة في الله ولا يمكنها بدونه أن توجد ولا أن تتصور¹، فتكون الأولى جوهرًا وعلة أي النظام الشامل للأشياء، من حيث انه ذو وجود ضروري...، أما المطبوعة فهي نتيجة وحال بمعنى الأوجه الجزئية أو المكونات الموجودة في العالم من حيث هي تعبير جزئي عن الصفات الشاملة للجوهر².

هناك قضيتان في غاية الأهمية تتعلقان بصفتي الفكر والامتداد، اللتان سيعتمد عليهما في إلغاء التقابل بين ثنائية الفكر والجسد:

القضية 1 ج2 "الفكر صفة من صفات الله، وبعبارة أخرى فان الله شيء مفكر (res cogitans). القضية 2 ج2 "الامتداد صفة من صفات الله، وبعبارة أخرى فان الله شيء ممتد (res extensa). يؤكد سبينوزا من خلال محتوى القضيتين انه لا فرق بينالفكر والامتداد، وفي ذلك سمو بالمادة بانتمائها للطبيعة الإلهية، ليصل إلى رسم علاقة توازي بينهما "إن نظام الأفكار وترابطها هو عينه (idem est) نظام الأشياء وترابطها"³، و يذهب إلى ما هو ابعد في هذا التحليل بضم الفكر للامتداد، ما يرفع التباين بينهما لأتهما يتعلقان بالمصدر نفسه "الجوهر المفكر والجوهر الممتد هما نفس الجوهر"⁴، ويخلق ذلك تأثيرا متبادلا بينهما في حدود التناظر "بقدر ما تكون أفكارا (cogitations) الأشياء وصورها الذهنية (ideae) منظمة ومترابطة في النفس، تكون انفعالات الجسم، اعني صور الأشياء، على نفس النظام والترابط في الجسم"⁵، مع قيام كل منهما بفعله الخاص به "لا الجسم يستطيع أن يدفع النفس إلى التفكير، و لا النفس تستطيع أن تدفع الجسم إلى الحركة أو السكون أو إلى أي حال آخر"⁶، و يبنه فؤاد زكريا إلى ما يصفه بالدلالة الخطيرة في هذا التصريح

¹ سبينوزا، علم الأخلاق، ص 64، 63.

² زكريا فؤاد، سبينوزا، ص 119.

³ علم الأخلاق، القضية 7، ج 2، ص 87.

⁴ علم الأخلاق، ص 88.

⁵ علم الأخلاق، القضية 1، ج 5، ص 317.

⁶ سبينوزا، علم الأخلاق، ص 149.

لأن سبينوزا يبنها بدوره إلى ضرورة تجنب الخلط بين المجالين، الممتد والفكري في تفسير الظواهر، و هو خلط طالما وقعت فيه النظرة اللاهوتية إلى الأشياء، إذ تضع غايات للظواهر الطبيعية¹.

هاته الفلسفة الثورية على الثيولوجيا والميتافيزيقا تسعى بالدرجة الأولى إلى إلغاء "الأوهام الثلاثة وهم الغائية، وهم الحرية، وهم الثيولوجيا"²، فتؤسس لمجموعة علاقات داخل ابستمية سبينوزا تبرهن على وجود جوهر واحد هو الله من حيث هو الطبيعة الطابعة أي مجموع الصفات اللامتناهية، والطبيعة المطبوعة التي تشمل الأحوال من صفات تنبسط مباشرة كالذهن اللامتناهي، الحركة والسكون إلى أكثرها تحديدا، وإلغاء الغائية بالموازنة بين ما هو عقلي وما هو فيزيائي على مستوى الكون، فهناك ضرورة مطلقة، من جهة أخرى علاقة التوازي على المستوى الأنطولوجي تبين انه ليس هناك تفاضل بين الفكر والامتداد، وعلى المستوى الماهوي تكون النفس جسد منظورا إليها من ناحية الفكر، و من ناحية الامتداد يكون الجسد نفس، و على مستوى القوة والفعل يحتفظ كل من الجسد والنفس بفعل يخصه ففعل النفس ليس هو فعل الجسد.

يحلل سبينوزا أصل الانفعالات وطبيعتها منطلقا من نقد لأفكار الآراء السابقة الممثلة للميتافيزيقا التقليدية اثر تكريسها لمنطق الثنائيات التفاضلية لصالح العقل على حساب الجسد وانفعالاته، و في اعتقاد سبينوزا ما هي إلا نتاج بداهة مغلوطة للعلاقة الانفصالية بين الإنسان والطبيعة "إن معظم الذين كتبوا عن الانفعالات وعن سلوك الإنسان في الحياة يبدو كأنهم يعالجون أمورا خارجة عن الطبيعة، لا أمورا تسير وفقا لقوانين الطبيعة العامة"³، و يرمي من وراء هذا التحليل المتشعب إلى الانتقال من المنحى التبريري لديكارت إلى البرهان "فسبينوزا يبرهن على أن الإنسان آلة روحية AUTOMATON SPIRITUALE سواء أوقع في الخطأ أم نشد الحقيقة"⁴ للتوصل إلى بداهة مغايرة نابعة من القناعة التامة بتبعية الطبيعة الإنسانية لنظام الطبيعة ككل، فالإنسان حال من الأحوال يتعلق وجوده بعله خارجة عنه تمده بالفكر والامتداد أي أنه "مركب من حال امتدادي هو جسمه ومن حال فكري هو نفسه"، الجسم آلة مؤلفة من

¹ زكريا فؤاد، سبينوزا، ص123.

²Deuleuse Gille, Spinoza philosophie pratique, p27.

³علم الأخلاق، ص145.

⁴بريه ايميل، تاريخ الفلسفة القرن17، ج4، ترجمة طرايشي جورج دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2 1993م ص213.

آلات، والنفس فكر الجسم أي فكرة موضوعها الجسم الموجود بالفعل، فهي تبدأ وتنتهي مع الجسم¹، لينتج عنهما الإنسان وبهما يتجلى وجوده "ماهية الإنسان تتألف من تحولات معينة لصفات الله"²، وبما أن التناهي يسري عليه بالتالي ينفي عنه صفة أفضل الموجودات، تحكمه قوانين الطبيعة كونه جزءاً منها يتمثل في ذلك مع أشياءها، و معرفته ترتد إلى معرفة القوانين السارية على الجسد في علاقته مع العالم الخارجي وضوابطه، بهذا المنحى يرى دولوز ان سبينوزا يقترح على الفلاسفة نموذجاً جديداً: الجسد³ للمصالحة بين الإنسان وجسده، وسؤال الجسد في جدته وبجرائته هو ما يكشف عن هوية الإنسان⁴ و من هنا تأتي قوة سؤال سبينوزا: على ماذا يكون الجسد قادراً؟ وما هي العواطف التي هو قادر عليها؟⁴

جميع الأشياء لديها التروع إلى الاستمرارية بالرغبة "يسعى (conatus) كل شيء، بقدر ما له من الكيان، إلى الاستمرار في كيانه (in suo esse perseverare)⁵، و هو جهد يتوحد بماهيتها" لا يعدو أن يكون الجهد (conatus) الذي يبذله كل شيء من اجل الاستمرار في كيانه غير ماهية ذلك الشيء الفعلية⁶، فيصير العالم ايتيقاً أو ايتولوجياً*، و الإنسان لا يشكل استثناء في هذا المبدأ العام "الرغبة (Cupiditas) هي عين ماهية الإنسان من حيث تصورهما مدفوعة، بموجب انفعال من انفعالاتها الذاتية، إلى فعل شيء ما⁷، والرغبة هي الدافع الذي تتمكن به الذات تأسيس ماهيتها الانطولوجية "الرغبة عين ماهية الإنسان، أي أنها الجهد الذي يبذله الإنسان سعياً إلى الاستمرار في

¹ كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 119.

² سبينوزا، علم الأخلاق، ص 92

³ Deuleuse Gille, Spinoza philosophie pratique, p27.

⁴ دولوز جيل، كلير باربي، حوارات في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة، ترجمة عبد الحي ازرقان، احمد العلمي، إفريقيا الشرق، المغرب، (د ط)، 1999م ص 78. ويسوق سبينوزا هذا التساؤل في حاشية القضية 2 من الباب الثالث قائلاً "في الحقيقة لم يبين أحد بعد ما يقدر عليه الجسم، أي أن التجربة لم تكشف لأحد بعد ما يستطيع الجسم أداءه وما لا يستطيعه بقوانين الطبيعة وحدها- من حيث هي جسمانية فحسب- وبدون تكليف من النفس، علم الأخلاق، ص 150.

⁵ علم الأخلاق، القضية 6 ج 3، ص 156.

⁶ علم الأخلاق، القضية 7 ج 2، ص 156.

* في الاصطلاح المعرفي تعني العلم الذي يدرس كفاءات الوجود وأشكال تحقق الموجودات بما هي قوة وحركة، وعلاقات اثر وتأثير. فلسفة جيل دولوز، ص 58.

⁷ علم الأخلاق، ص 211.

وجوده¹، يسميها أيضا الشهوة فهي "ليست غير ماهية الإنسان بالذات"²، و ما يميزها عنده هو الوعي "الرغبة هي الشهوة مصحوبة بوعي ذاتها"³، معنى ذلك أن معرفة النفس لا يمكن أن يتحقق بمعزل عن الجسد "إن موضوع الفكرة المؤلفة للنفس البشرية هو الجسم، أي انه حال-موجود بالفعل-من أحوال الامتداد لا غير"⁴، فالنفس لا تعرف ذاتها إلا معرفة جسدية "إن معرفة النفس لذاتها لا تتم إلا من خلال ما تدركه من أفكار تأثرات الجسم"⁵ و هو بذلك ينسب الفعل والانفعال لكليهما داخل علاقة طردية بين الجانبين "كل ما يزيد من قدرة الجسم على الفعل أو ينقص منها ويساعدها أو يعوقها، إنما فكرته تزيد من قدرة النفس على التفكير أو تنقص منها وتساعددها أو تعوقها"⁶.

يحدد سبينوزا مستويات المعرفة بدءا بالمعرفة بالرأي أو الخيال "ليس للنفس من جهة كونها تتخيل أجساما خارجية، معرفة تامة بهذه الأجسام"⁷، و ما يميزها أنها لا تمثل النظام الحقيقي للعلل في الطبيعة، و لا تناسب وجهة نظر عقلية و متماسكة عن الطبيعة، و بهذا المعنى فإنها تكون كاذبة.⁸ تنشئ عن التجربة الغامضة أو المختلطة، فتجعلنا في حالة اغتراب ناجم عن الاعتقاد في التفكك و فقدان النظام، و المطلوب تخطي هاته العقبة الابستيمية السلبية المنفعلة لبلوغ النوع الأرقى منها الذي يدفع الإنسان إلى المسار الايجابي ليكون فاعلا ضمن المعرفة التي يسميها العقل La raison، إنها "معاني مشتركة وأفكار تامة عن خاصيات الأشياء"⁹، و بما أنها استنتاجية فهي صادقة وعالمية لأنها ترجمة موضوعية لقوانين الطبيعة، و يظهر التفكير وفق مبادئ العقل هو قوانين الطبيعة ذاتها، فيزول وهم استقلال الفكر عن الواقع ومفارقتة له، بل في اتحاده بالطبيعة يمدنا بالمعرفة

¹ سبينوزا، علم الأخلاق، ص 247.

² المرجع نفسه، ص 158.

³ المرجع نفسه، ص 158.

⁴ علم الأخلاق، القضية 13 ج 2 ص 97.

⁵ علم الأخلاق، القضية 23 ج 2 ص 112.

⁶ علم الأخلاق، القضية 11 ج 3، ص 159.

⁷ علم الأخلاق، ص 115.

⁸ كوبلستون فريدريك، تاريخ الفلسفة (مج 4)، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى لينتزر، ترجمة وتعليق، سعيد توفيق، محمود سيد احمد، مراجعة و تقديم إمام عبد الفتاح، المركز القومي للترجمة، مصر، ط 1، 2013 م، ص 320.

⁹ سبينوزا، علم الأخلاق، ص 126.

الحقيقية. وآخر نوع هو المعرفة الحدسية " يرتقي هذا النوع من المعرفة من الفكرة التامة للماهية الصورية لبعض الصفات الإلهية إلى المعرفة التامة لماهية الأشياء"¹، يمكن بواسطتها فهم نسق الطبيعة كله في فعل واحد شامل لجميع الأحوال، بما يصل العارف إلى حالة التلذذ والانشراح تعكسان المرحلة النهائية للذات الفاعلة القادرة على خلق علاقة مباشرة تربطها بعلمتها فتستشعر قوتها من هاته المعرفة، و بما تعين الحقيقة على المستوى العملي، ما يوفر لها مجالاً آمناً من الجهل والتجزؤ تنتقل عبره بشكل فيه استمرارية من الانفعال إلى الفعل.

الرغبة مبدأ الحياة و صيرورتها، إنما طاقة دينامية سارية في العالم وبها يتشكل باستمرار "تسعى النفس من حيث لديها أفكارا واضحة ومتميزة، و أيضا من حيث لديها أفكارا مختلطة، إلى الاستمرار في وجودها لمدة غير محددة وهي تعي سعيها ذاك"²، وتتجلى تلك القوة في علاقتي التأثير والتأثر على مستوى الإنسان مع محيطه الخارجي كونه "بمجرد تعالقات قوى... عبارة عن درجات قوة داخلية (L'atitute) و خارجي (longitude)"³ ، وتبعا للفعل والانفعال تتحدد الأحكام القيمية لا في موضوعيتها أو بمعزل عنا وإنما في خضم الجهد المبذول بلا انقطاع ، والنتيجة المترتبة عن ذلك أننا نحن من نحدد الخير والشر على أساس العلاقة بين الانفعال والتصور، ويظهر انفعالي الفرح والحزن أخص أنواع الانفعالات التي يتجسد عبرها تصوري الخير والشر "اعني بالخير (Bonum) كل أنواع الفرح، و أيضا كل ما يقود إلى الفرح، و لا سيما كل ما يشبع الرغبة. و اعني بالشر (malum) كل نوع من أنواع الحزن، و لاسيما ما يحبط الرغبة"⁴، فعلى أساس الرغبة أو ضدها النفور نحكم على المواضيع ما ينفي عنها حمل أية قيمة ذاتية "لا نسعى إلى شيء ولا نريده ولا نشتهيه ولا نرغب فيه لكوننا نعتقده خيرا، بل نحن، على العكس من ذلك، نعتبره خيرا لكوننا نسعى إليه ونريده ونشتهيه ونرغب فيه"⁵.

¹ سببوزا، علم الأخلاق، ص 126.

² المرجع نفسه، ص 157

³ دحداجي عادل فلسفة جيل دولوز، ص 231.

⁴ علم الأخلاق، ص 185.

⁵ المرجع نفسه، ص 158.

ضمن جدلية الفعل والانفعال في علاقتها بمشاعر الفرح والحزن يستمر الكوناتوس أو يتراجع¹ لا يمكن كبح انفعال أو القضاء عليه إلا بانفعال مناقض له أو أشد منه¹، فنكون أمام نوعين من الأفكار إذ "تتولد أفعال النفس عن الأفكار التامة فحسب، وتتولد انفعالها عن الأفكار غير التامة"²، تجسد الأولى القوة وتؤثر بها النفس فهي حالة إيجابية، أما الأفكار غير التامة مصدرها النوع الأول من المعرفة حيث يتم اعتماد الخيال، فهي تعكس السلب والضعف، و نفي القوة معناه التراجع إلى التأثر والتلقي، وعدم التحرر من الخوف والحزن، والسلب كعلاقة منطقية والحزن قيمة عملية باجتماعهما يؤول الإنسان إلى العبودية وقبول الطغيان لأن هناك علاقة تواطؤ بين الطرفين³ فالطاغية يحتاج لحزن الأنفس حتى ينجح، تماما كما أن النفوس الحزينة تحتاج لطاغية حتى تستمر وتتكاثر، فما يجمعهم في كل الأحوال هو كره الحياة، أي هو ضعيتهم ضد الحياة³، ومن تم الخضوع لزرعة قدرية لا يعدو فيها مجرد علة جزئية تابعة لما هو خارج عنها ولا يمثلها، بالتالي تعيش الذات مغتربة عن حقيقتها وهي أقصى لحظات الاستلاب "اسمي عجز الإنسان عن كبح انفعالاته والتحكم فيها عبودية (servitutum). والإنسان الذي تقهره الانفعالات لا يكون ولي نفسه بقدر ما يخضع لسلطان القدر"⁴.

حالة التشتت هاته حالة مرضية وتشخيصها يستلزم العلاج "لقد تحدثت في القضايا السابقة عن كل أنواع العلاج الخاصة بالانفعالات، أي عن كل ما تستطيعه النفس، منظورا إليها في ذاتها، ضد الانفعالات"⁵، وأنجعها الاعتماد على المعرفة العقلية لتخطي الأوهام والأخطاء، فالنفس لها القدرة على تأمل ذاتها وفهم انفعالها بشكل صحيح، حينها تصل إلى الحضور الفعلي أي باعتبارها علة فاعلة بواسطة الفهم⁶ النفس لا تكون فاعلة إلا إذا كانت فاهمة⁶، فتصدر الأفكار التامة من التأثر الداخلي بعد التحرر من سيطرة الانفعالات والاستجابة اللاواعية، ويمكن القول أن هناك تناسب طردي بين معرفة الانفعالات وبلوغ الماهية الإنسانية في كمالها⁷ بقدر ما يكون للشيء من

¹ سبيوزا، علم الأخلاق، القضية 7، ج4، ص239.

² المرجع نفسه، ص154.

³ Deuleuse Gille, Spinoza philosophie pratique, p37.

⁴ علم الأخلاق، ص229.

⁵ المرجع نفسه، ص332.

⁶ المرجع نفسه، ص255.

الكمال، يكون أكثر فعلا وقل انفعالا، و العكس بالعكس، فبقدر ما يكون فاعلا، يكون أكثر كمالا¹، بمعنى انه كلما توسعت دائرة معرفة النفس لانفعالاتها زادت قدرة قيادتها لها وقوة سلطتها عليها، بالتالي معيار الحرية هو القدرة على التحكم الذاتي، هكذا تكون الرغبة في انسجام تام مع العقل باعتبارها قوة فاعلة تربط بين الطبيعة وقوانينها وبين الإنسان وكماله وحرية² ليست الغبطة (Beatitudo) جزءا الفضيلة، بل هي الفضيلة عينها، و لا ينشرح صدرنا (gaudemus) لكوننا نكبح شهواتنا، بل على العكس، إن انشراحنا هو ما يسمح بكبح شهواتنا³، فنمضي إلى ذروة الشعور بالفرح الحقيقي بوعي الرغبة، و يتحقق التقدم والكمال في إطار تجسيد مشروع الإنسان اللاهائي وفق منظور عملي⁴ "الفهم والمعرفة ليسا كافيين، بل إن في الاقتصار عليهما نوعا من السلبية، و من الواجب أن تكملهما محاولة للتغيير الايجابي للظروف الخارجية، محاولة تنتمي إلى ميدان الفعل لا إلى ميدان العقل وحده"⁵، تظهر فيه الحرية في صورة مثابرة وصراع من أجل البقاء لا "على حرية اختيار مزعومة تحول الإنسان إلى مملكة في مملكة"⁶، و موقع الحرية يتحول من مبدأ إلى نتيجة⁷ "هكذا فإن الشخص لا يولد حرا، و لكنه يصير كذلك، أي أنه يتحرر"⁸.

البحث عن الحرية هو بحث عن الخلاص، و إن كان سقراط قد وضع الموت طريقا لهما ، على النقيض منه يقدم سبينوزا فكرة الحرية مرتبطة بالحياة "إن الإنسان الحر لا يفكر في شيء أقل من الموت، و تتمثل حكمته في تأمل الحياة، لا في تأمل الموت"⁹، و لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يتم الخلاص بمعزل عن الجسد-الرغبة¹⁰ "من كان جسمه يملك عددا كبيرا جدا من الاستعدادات، كان الجزء الأعظم من نفسه أزليا"¹¹، و ما هو خالد ينكشف في إطار معرفة الله "الخير الأسمى (summum bonum) بالنسبة إلى النفس، إنما هو معرفة الله، و أسمى فضائل النفس أن

¹ علم الأخلاق، القضية 40، ج5، ص348

² علم الأخلاق، القضية 42، ج5، ص350.

³ زكريا فؤاد، سبينوزا، ص225.

⁴ بريه اميل، تاريخ الفلسفة، ج4، ص220.

⁵ Deuleuse Gille, Spinoza philosophie pratique, p104.

⁶ علم الأخلاق، القضية 67، ج4، ص295.

⁷ علم الأخلاق، القضية 39، ج5، ص346.

تعرف (cognoscere) الله¹، هاته المعرفة أساسها المعرفة العقلية الموصولة بالرغبة² لا يمكن للجهد أو الرغبة (Conatus seu Cupiditas) في معرفة الأشياء بواسطة النوع الثالث من المعرفة أن ينشأ من النوع الأول من المعرفة، بل ينشأ عن النوع الثاني³، و الحب الإلهي هو النتيجة القصوى للمعرفة التي تسمه بسماها "الحب العقلي لله (Amor Dei intellectualis)، الذي ينشأ عن النوع الثالث من المعرفة، حب أزي⁴، وعنه تنتج أعظم مشاعر الفرح والانبساط والسعادة و"نرد السرور الذي يملأ نفسنا إلى الله علة الحقيقة ومبدأ القوانين السرمدية"⁵، و حب الله لنفسه وحب الإنسان له متمثالان من حيث توجههما، فحب الإنسان لله امتداد لحب الله لنفسه "إن ما تشعر به النفس من حب عقلي لله لا يختلف عن الحب الذي يجب به الله نفسه... ما تشعر به النفس من حب عقلي لله هو جزء من الحب اللامتناهي الذي يجب به الله نفسه"⁶، فالحرية الحقيقية تخلق حياة أبدية ناتجة عن حب الله المرفق بتقبل حتمية هذا العالم وفي ذلك اقتراب من فلسفة الرواقية^{*} تخص الانسجام والتوافق بين الذات والكون^{**}، و عليه "الحرية الإنسانية هي ببساطة مسألة قبول الكون، لأنك ستفهم ضرورته الرياضية⁶، تتحول معها الضرورة إلى قوة اعتمادا المعرفة التي تفقه الحرية بمقولات الضرورة "فعندما يتخذ الإنسان ذلك العلم الصحيح هدفا له يغدو كل شيء أمامه واضحا، و تزول كل

¹ علم الأخلاق، القضية 28 ج4، ص255.

² علم الأخلاق، القضية 28، ج5، ص338.

³ علم الأخلاق، القضية 33، ج5، ص342.

⁴ كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص121.

⁵ سبينوزا، علم الأخلاق، القضية 36، ج5، ص343.

^{*} الرواقية stoisme لفظ يطلق على المدرسة الفلسفية التي أنشأها زينون الكتيومي بمدينة أثينا أوائل القرن الثالث قبل الميلاد، و يطلق على أنصارها الرواقيين نسبة إلى الرواق المنقوش الذي كانت أعمدته مزدانة بنقوش من ريشة الرسام بوليغنون (336 و264 ق م)، و تقسم من حيث تطورها التاريخي إلى ثلاث مراحل هي الرواقية القديمة زينون وتلامذته المباشرين والرواقية الوسطى برئاسة ديوجين البابلي وخلفاؤه والرواقية الرومتنية سنيكا وبيكتيتوس الإمبراطور ماركوس اوريلوس. انظر: -أمين عثمان، الفلسفة الرواقية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1940م، ص5.

^{**} باتخاذ مثله الأعلى للحكيم وضرورة أن يعرف الإنسان مكانته في الكون، واعتقاده أن المعرفة تحمي الإنسان من اضطراب النفس اتجاه مصائب الحياة وضربات القدر، وإلحاحه على جعل الحياة تسير بمقتضى العقل، و طلب الفضائل من اجل الفضائل نفسها، الجبرية وإنكار الحرية الإنسانية. موسوعة الفلسفة، ص143. أيضا الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى ليننتز، ص338.

⁶ رايت وليم كلي، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد احمد، تقديم ومراجعة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير لطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2010م، ص125.

الآلام والانفعالات الهوجاء لأن كل شيء يفسر من خلال الضرورة الكلية للكون، وصل الإنسان إلى التحرر الحقيقي-التحرر من الانفعال والخوف الناتج عن الجهل بالأسباب، وعن إغفال الطبيعة الضرورية لكل الحوادث، و يكتسب العقل راحته الكبرى عندما تظهر الضرورة الكونية الأزلية أمامه واضحة شفافة"¹.

إن كان الحكيم هو من يبلغ هذا النوع من السعادة، فهو مطالب بالانتقال من انفراده بها إلى مشاركة الآخرين لها "فإن الغاية التي أرمي إليها هي أن اكتسب هذه الطبيعة وأن ابذل جهدي كيما يكتسبها معي الكثيرون، لأن نصيبا من سعادي يتمثل في السعي من أجل أن يدرك الآخرون ما أدركه بوضوح، بحيث يتفق فهمهم وتتفق رغباتهم اتفاقا تاما مع فهمي الخاص ورغباتي الشخصية"²، وتبقى هاته الغاية رهان شاق إذ يعترف سبينوزا بعسر بلوغ هاته المشاركة" و لكن بدا السبيل الذي أشرت إليه وعرا جدا، فإنه لا يتعذر مع ذلك الاهتداء إليه، إذ لا شك أن كل ما يندر وجوده يصعب بلوغه، إذ هل يعقل، لو كان الخلاص في متناولنا وبوسعنا الفوز به دونما عناء شديد، إلا يعبأ به أحد تقريبا؟ لكن كل ما يكون نفيسا يكون صعب المنال بقدر ما يكون نادرا"³، فالرغبة منظورا إليها كقوة كما استطاعت أن تغير دلالة الفكر بامكانها أيضا تجسيد تلك المشاركة على مستوى الحياة السياسية و"إذا أردنا أن نقوم مجتمعا على أسس صحيحة، فإنه ينبغي أولا أن نفهم الناس من حيث أنهم كائنات عضوية Organic Beings. فلا نرسي سياستنا على مفاهيم مثالية عن الطبيعة البشرية ولا على قواعد أخلاقية لا تعبر إلا عن أذواقنا الذاتية، و انفعالاتنا السلبية"⁴، وبهذا المنحى يقارب جيل دولوز بين أفكار سبينوزا وإبداع المفاهيم لتصبح الفلسفة هنا فن السير والتنسيق"⁵.

¹ زكريا فؤاد، سبينوزا، ص175.

² سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، ص30.

³ سبينوزا، علم الأخلاق، ص51، 52.

⁴ إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2001م ص177.

⁵ دولوز جيل، كليبارني، حوارات في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة، ص81.

الرغبة والحقيقة المستقبلية عند فريدريك نيتشه:

أسلوب فريدريك نيتشه* (1844، 1900م) Nietzsche Friedrich في التفكير يركّز على البحث والتساؤل Une philosophie propédeutique¹، وقد تساءل عن الحقيقة لا باعتباره باحثاً عنها، وإنما بالنظر إليها المشكلة الأكبر في تاريخ الفلسفة، مقتنصاً لقب "الفيلسوف السائل أو السائل الكبير"² فالحقيقة من الأفكار التي لم يحاول فيلسوف قبل نيتشه أن يناقشها أو يتساءل عن قيمتها، وعن فائدة تمسك الناس بها³، وقد أخذ على عاتقه هاته المهمة، ومع هكذا توجه لن نتظر أن يكون تساؤله تقليدياً لم يطرح نيتشه مسألة المعرفة طرحاً ميتافيزيقياً على نحو ما كان يرومه المتقدمون من الفلاسفة، وإنما طرحها طرح المقوم، أي لم يهتم في المعرفة النظر المعرفي، وإنما انكبّ هم على سؤال قيمة المعرفة.⁴ فالقيم قبل الوجود والمعرفة، وفي القيم يقيم تدرجاً عكسياً* به يصل إلى قلب الفلسفة، فمهمة الفلاسفة أن "يدفعوا التقييمات نحو وجهة معاكسة، ويعيدوا تقييم القيم الخالدة ويقلبوها"⁵ تحديداً قلب الأفلاطونية، لذلك يتجه لعدوها: السفسطائية

* ولد في سكسونيا بألمانيا، تخصص في الفيلولوجيا الكلاسيكية، عانى من اضطرابات صحية انتهت بجنونه، فأشرفنا لزابيت-أخته عليه وعلى كتبه إلى وفاته أهمها: مولد التراجيديا، إنسان مفرط في إنسانيته الفجر، هكذا تكلم زرادشت. ما وراء الخير والشر، أقول الأصنام، إرادة القوة.. للتوسع يمكن العودة إلى كتاب: دانيال هاليفرينيتشه، وكتاب سالومي، كتاب جورج مورال. لكن أحسن صورة لحياة نيتشه الشخصية نجدها في المجلة الأدبية الفرنسية، في عددها الخاص بنيتشه حيث تم عرض حياة وصور نيتشه وأمه فرانثيسكارنستينروزورا وأبيه كارل لودفيج، والآلة الكاتبة التي استعملها نيتشه ذاته. وكذلك صور فاجنر وزوجته كوزيما سنة 1872. و الصورة التذكارية مع سالومي وبول ريه... عنيات عبد الكريم، نيتشه والإغريق، إشكالية أصل الفلسفة، منشورات اختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط، ط1، 2010، ص28-29 الهامش.

¹ أندلوسي محمد، نيتشه وسياسة الفلسفة، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2006م، ص13.

² عنيات عبد الكريم، نيتشه والإغريق، إشكالية أصل الفلسفة، ص127.

³ زكريا فؤاد، نيتشه، دار المعارف، مصر، ط2، ص62.

⁴ الشيخ محمد، نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، ط1، 2008م، ص284.

** نيتشه خالف قاعدة الحق أولاً فالخير ثم الجمال أنقض المخالفة، إذ ما كان منه سوى ألا ينظر في أمر الإنسان الناظر (الحق) ولا في شأن الإنسان الأخلاقي إلا في ضوء نظره في حقيقة الإنسان المقوم الجمالي (الجمال) بدءاً، مديراً بذلك الفلسفة برمتها على القيم، ومديراً هذه على قيمة الجمال. الشيخ محمد، نقد الحداثة، ص19.

⁵ نيتشه فريدريك، ما وراء الخير والشر، تبشير فلسفة للمستقبل، ترجمة جيزيل فالورحجاز، مراجعة موسى وهبة، دار الفارابي، لبنان، ط1، 2003م، ص151.

لتشتمم* رائحة الفلسفة المعترف بها "السفسطائيون واقعيون: فهم يصوغون القيم والممارسات المألوفة لدى الناس كلهم ليرفعوها إلى مرتبة القيم-و يملكون شجاعة معرفة لا أخلاقيتهم... و هي شجاعة خاصة بالعقول القويّة"¹.

نيتشه من العقول التي بلغت قوتها حد الجنون، وقد "شهد بجنونه على أنه العاشق الأكبر للمفهوم أي الفيلسوف بامتياز²، ففي نظرها الجنون هو الذي مهّد الطريق للفكرة الجديدة في كل مكان تقريبا، وتخلّص من العادة والخرافة المبعجة"³، وبصفته أيضا لحظة اكتمال صحية ترغب في الحياة:

مرآة هي الحياة، ذواتنا فيها نرى لذلك ندعوها بالرغبة الأولى عن التطلع إليها لا نقطع.⁴

إلا أن القطيعة مع الحياة كائنة وكلية بإيعاز من النسق العقلي ونسله المنطقب مقولاته(الهوية، عدم التناقض، السببية، الغائية)، وقد صنعا صنم الحقيقة المثالية المعبودة تحت شعار « لا للحياة» ما جعل "تاريخ الفلسفة غيظ مكتوم ضد الحياة، ضد مشاعر قيمة الحياة، ضد الحكم الصالح للحياة."⁵

يتخذ الفكر النيتشوي ملمحا بيولوجيا طبييا، عن طريق عملية التشخيص diagnostique، مطرقة النقد الجينيالوجي النارية الحارقة "هذا الكتاب إعلان كبير للحرب أصنام نضربها بالمطرقة..."⁶، لاقتلاع الأورام الخبيثة المتفشية في جسد الفلسفة رغبة في إحياء الهوامش المحتقرة والمنسية(الحياة، الأرض، السطح، الصيرورة، الجسد، الرغبة، إرادة القوة، الفن)، فيكون "النقد في

* للأنف وجاهته عند نيتشه "هذا الأنف مثلا الذي لم يسبق لأي فيلسوف أن تحدث عنه بتوقير وامتنان، هو الآن أكثر الأدوات التي تمتلكها رهافة... انه قادر على أن يتبين في الحركة أدنى الاختلافات التي لا يكتشفها مطياف. نيتشه، أفول الأصنام، ترجمة محمد ناجي، حسانبورقية، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 1996م، ص27.

¹Nietzche Friedrich, La Volonté de puissance, Essaid "unetransmutation de toutes lesvaleurs,(Etudes et Fragments),traduit par Henri Albert,SociétéDVMercure deFrance, Paris,1903,tome 1, p246.

²حرب علي، النص والحقيقة-نقد النص، ص254.

³ نيتشه فريديريك، الفجر، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشرق، المغرب، (د ط)، 2013م، ص21.

⁴ نيتشه فريديريك، ديوان نيتشه، ترجمة محمد بن صالح، منشورات الجمل، لبنان، بغداد، ط2، 2009م، ص5.

⁵Nietzche Friedrich, La Volonté de puissance, tome 1, p272.

⁶ نيتشه فريديريك أفول الأصنام، ص6.

المنظور التشوي تدميرا فاعلا وعدوانية مرتبطة أشد الارتباط برغبة الإثبات¹، انه النسر المنقضّ بفراسته الجنونية على فرائسه (العقلانية، المثالية، النسق، الأخلاق، العلم، الدين...) بشراسة لا متناهية: انظروا النسر! من شدّة الاشتهاء تصلب... أنا انصبّ أيضا هنا في الأسفل ممتلئا بالاشتهاء على هذه القطعان من الخرفان أمزقها، أسيل دماءها، احتقر هاته الكائنات الوديعه، اغتاز من هاته الغبوة للخرفان.²

يحكم نيتشه على الحضارة الأوروبية بأنها مصدر الانحطاط la décadence، باعتبارها مضادة للجسد ورغباته "أن يرغم المرء على مقاومة غرائزه تلك هي صيغة الانحطاط"³، وقد أرساه فكر مرضي يمثله سقراط وأفلاطون إذ "لم تكن الفلسفة حتى الآن سوى نوعا من المرض عندما لم تكن كما عند أفلاطون، حذر صحة خطيرة بفعل غزارتها، خوف من الحواس المفرطة القوة، حكمة حكيم تابع لسقراط."⁴، معهما بدأت لحظة الانحطاط الكبرى "... ما ألهمني وقاحة اعتبار الحكماء العظام للانحطاط هو بالضبط الحالة التي يكون فيها الانحطاط في أشد تناقض مع أحكام المثقفين والأميين المبنثقة: لقد عرفت كيف اكتشف لدى سقراط وأفلاطون أعراض فساد الأصل، دلائل تدهور الهيلينية الإغريقيين المزيفين المضادين للإغريق."⁵ فمن التخليق السقراطي إلى التجريد الأفلاطوني، تم التفلسف تحت تأثير نازعين: الأخلاقي والديني، فحاول سقراط مواجهة الرغائب المعتمة بنور العقل، وبدأت مع أفلاطون نزعة أورثت الفلسفة إدانة الحواس Désensualisation.⁶

إن المهمة التي انبرت الفلسفة على أداءها هي إشباع دائم للرغبة الخالصة في بلوغ الحقيقة الكائنة « هناك » حيث المثل، بانتهاج « الجدل » أداة بيداغوجية مستقيمة مؤهلة للبرهنة على

¹ نبيل عبد اللطيف، فلسفة القيم- نماذج تشوية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط)، 2010م، ص 60.

² نيتشه، ديوان نيتشه، ص 95، 96.

³ Nietzsche Frédéric, Le crépuscule des idoles, traduit par Henri Albert, Mercure de France, 1908, p25.

⁴ نيتشه فريديريك، العلم الجدل، ترجمة سعاد حرب، دار المنتحب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، (د ط ت) الشذرة 372، ص 234.

⁵ Nietzsche, Le crépuscule des idoles. P14.

⁶ الشيخ محمد، نقد الحدائنه، ص 246.

كينونة الحقيقة المفارقة للعالم الحسي، ما دفع بنيتشه إلى الحكم عليه بأنه مكنم الداء "إن ما يعتبر علامة انحطاط لدى سقراط ليس الاضطراب الفوضوي للغرائز الذي كان قد اعترف به فحسب، بل كذلك تضخم ملكة الجدل وخبث الكسيح الذي يميزه¹، عن طريقه أصبحت الفلسفة ذات نزوع تسليمي-التسليم بأنطولوجيا حقيقة يتم اكتشافها بالعقل بمنأى عن أي ريبة "العقل ضد الغريزة العقل بأي حال على أنه قوة خطيرة مقوضة للحياة"²، والنتيجة انتصار الرؤية البرهانية لبرميندس على الإنصات الحدسي لهيراقليطس بإنكار الحياة الكائنة «هنا» بتدفقاتها تكون مصدر التغير وتبقى مجهولة عصية على العقل المعرفي، ما يحول دون بلوغ عالم الثبات المزعوم الذي بشرت به حكمة سقراط الشيطانية، و يصفه ب« شيطان سقراط الملهم »، و يعتبره التجسيد الفعلي للكائن اللا صوفي³، و مثل أفلاطون الوهمي، جاعلين بذلك الحياة فهما عقلياً نظرياً راغباً في السكينة، السعادة والخلص لا معايشة حسية واقعية متوترة، و يعتقدون أن "الهنا-الأسفل هو مجرى دموع في مقابل تصاعد الفرح الخالد هناك"⁴، ما يؤول إلى محاكمة الحياة بالفكرة"⁵، و خلاصة تلك المحاكمة أنها إذا كان عالم الما وراء مرغوباً فيه لأنه بمنأى عن الصراع والتناقض والألم والفيروسورة، فلن يبقى سوى موقف واحد ممكن، هو كراهية الإنسان لذاته وحياته⁶ كراهية حملت توقيع سقراط برؤيته "الحياة مرض!"⁷ اعتراف يعكس نفسية سوداوية شهدت الترسيم على يد أفلاطون بكراهية الفيلسوف للفيروسورة، وقد حللها نيتشه من الناحية النفسية المزاجية "ستسألوني عن كل ما يتعلق بالفلاسفة بالمزاج؟ انه، مثلاً غياب الحس التاريخي لديهم، حقدهم على فكرة الفيروسورة... كل ما دبره الفلاسفة منذ ألفيات لم يكن سوى موميات أفكار، لا شيء حقيقي

¹ نيتشه فريديريك، أفول الأصنام، ص20.

² نيتشه فريديريك، هذا الإنسان، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، هلا للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2011م، ص83.

³ نيتشه فريديريك، مولد التراجيديا، ترجمة شاهر حسن عبيد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2008م، ص172.

⁴ هيدغر مارتن، الفلسفة، الهوية والذات، ترجمة محمد مزيان، تقديم محمد سبيلا، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2015م، ص71.

⁵ Deleuze Gille, Nietzsche, presses universitaires de France, 1965, p21

⁶ أندلوسي محمد، نيتشه وسياسة الفلسفة، ص29

⁷ نيتشه فريديريك، العلم المرح، تقديم و ترجمة حسان بورقيبة، محمد الناجي، إفريقيا الشرق، ط1، 1993م، شذرة 340، ص200

خرج حيا من بين أيديهم... يبحثون عن مبررات لتفسير كونها تنفلت منهم: "يلزم أن يكون هناك مظهر خادع، أن يكون هناك خداع حتى لا ندرك الكينونة أين يكمن ما يخدعنا إذن؟ (...). خبرناه يصيحون بذهول، وجدناه، إنها الحواس!... هذه الحواس التي هي فضلا عن ذلك جد لا أخلاقية تضللنا بخصوص العالم الحقيقي¹.

الميتافيزيقا التقليدية خلقت عالما تأمليا خالصا جامدا يقدم الحقيقة إلى جانب الوهم دائما وذلك تبعا للحاجة لحفظ البقاء باستخدام اللغة، فتكون الحقيقة هي ذلك النوع من الخطأ الذي لا يستطيع نوع من البشر أن يعيش بدون²، وتحوّلت عبر تاريخ الفلسفة إلى عملية توريث بتسخير "جميع الاستراتيجيات المنهجية قصد استكشاف جوهر تلك الحقيقة، وتمثلها إما في شكل فكرة مثالية (عند أفلاطون)، أو مطابقة بين الشيء والعقل (عند توما الإكويني)، أو يقين ذاتي ينتجه الكوجيتو (عند ديكارت)، أو مفهوم مطاط يعبر عنه وعي الوجود كله بوعيه لذاته (عند هيجل)³، والاختصار المكثف لهاته القناعات الدوغمائية يكون بالصياغة الآتية "إن الميتافيزيقا ترى أن منبع الحقيقة ومبداها يكمنان في قلب الوجود، فيما لا يزول، فيألهمستتر، في الشيء في ذاته، إن هذا الكلام يشكل الحكم المسبق الذي يضم أشكال الميتافيزيقا عبر العصور، وهو يكون الخلفية التي تكمن وراء مناهجها المنطقية⁴، و مع أنها تنتهي إلى مناقضة ذاتها والانحلال la dégénérescence إلا أن البعض لا يزال بحاجة أيضا إلى الميتافيزيقا، مع أن هذه الرغبة الشديدة باليقين والتي تنصب اليوم بأفواج في الآداب العلمية - الوضعية. هذه الرغبة بإرادة التملك بأي ثمن كان بشيء ما أكيد (تتغافل بتساهل كبير في حمى هذه الرغبة عن البراهين عن هذا اليقين) هي رغبة بالارتكاز والدعم، باختصار رغبة بغريزة الضعف التي لا تخلق فقط الأديان والميتافيزيقا والقناعات من كل نوع، بل... إنها مع ذلك تحافظ عليها⁵، لذلك أفضت إلى عدمية النفي من طرف "أولئك السحرة

¹ Nietzsche, Le crépuscule des idoles, La « Raison » Dans La philosophie, p22.

² هيدغر مارتن، نداء الحقيقة، ص 350.

³ مونتيسيلو بيير، نيتشه وإرادة القوة، ترجمه وقدم له جمال مفرح، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، منشورات الاختلاف الجزائر، دار الأمان، الرباط، ط1، 2010م، ص16.

⁴ بنعبد العالي عبد السلام، أسس الفكر المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، دار تويقال للنشر، المغرب، ط1، 1991م، ص131.

⁵ نيتشه فريديريك، العلم الجدل، الشذرة 347، ص200.

البارعين في إتيان المعكوسات، والذين، عوضاً عن أن يخلقوا العالم من عدم، يخلقون العدم من العالم.¹

النقد التشويهي- كما سبقت الإشارة عدمية إيجابية تؤكد «نعم» للحياة "نحن نحب الحياة لا لأننا تعودنا على الحياة وإنما لأننا تعودنا على الحب.² الناشئ في حاضنة الحقيقة التاريخية المهمة تبعا لصيرورتها المتعارضة مع فكرة المطلق المنغلقة، إلا أنها ملهمة لإنسان الواقع المنفتح على الاختلاف بفضل "التفسيرات المادية والتاريخية التي توجب تحمسه للحياة ومشاكلها³، لهذا يؤكد نيتشه أن ما يلزمنا بالتالي من الآن فصاعداً هي الفلسفة التاريخية وبمعيتها التواضع⁴ الذي يدعونا إلى التجريب فالتاريخ مختبر كبير⁵ نخلق أحداثه الآنية في حدود ميتافيزيقا أرضية "أناشذكم إخواني، ظلوا أوفياء للأرض، ولا تصدقوا أولئك الذين يحدثونكم عن آمال فوق أرضية!"⁶، هي فكرة هيراقليطية تم تحيينها من طرف نيتشه "هيراقليط سيظل أبداً على صواب عندما جزم بأن الكينونة وهم بلا معنى، وحده "العالم" هو الموجود، وما العالم "الحقيقي" سوى كذب نضيفه إليه⁷، فما دامت أول حركة فطرية قام بها الإنسان هي استبعاد الحالات المكدرّة الناشئة عن المجهول، والقلق والخطر أي الحالات الناشئة عن الصيرورة⁸ مقابل من يدعون النظام" لي ريبة من كل النظاميين، واحرص على الابتعاد عن طريقهم، إرادة النظام نقص في الاستقامة⁹، والظاهر، التغير والصراع، التي عدت أمور لا أخلاقية هي الصفات الإيجابية الجارفة لادعاء النظام بل "الحاجة هي التي حددت

¹ نيتشه فريديريك، إنسان مفرد في إنسانيته- كتاب للمفكرين الأحرار، الكتاب الأول، علي مصباح، منشورات الجمل سوريا، الفقرة 627، ص 386.

² Nietzsche Friedrich, Ainsi parlait Zarathoustra, Un livre pour tous, et pour personne, traduit par Henri Albert, Paris, Mercyre de France, lire et écrire, p61.

³ نيتشه فريديريك، إنسان مفرد في إنسانيته- كتاب العقول الحرة، ج1، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشرق، المغرب، 2002م، ص 25.

⁴ المرجع نفسه، ص 18.

⁵ الشيخ محمد، نقد الحدائث، ص 707.

⁶ Nietzsche Friedrich, Ainsi parlait Zarathoustr, p21.

⁷ Nietzsche, Le crépuscule des idoles, p27 .

⁸ مونتيسيلو بيير، نيتشه وإرادة القوة، ص 22

⁹ نيتشه، غسق الأوثان، ص 16.

مقياس تكون العقل، والمنطق والمقولات: ليست الحاجة إلى المعرفة بل إلى الفهم والتلخيص ووضع الترسمة¹ و الترسمة تشير إلى التخطيط، والمعرفة باعتبارها تخطيطاً، تعني فرض نظام معين وفرض صور على الفوضى التي هي طبيعة العالم² بالتالي هناك فقط النسبي والمتغير ولا وجود لمفهوم المطلق والثابت... "و ما الاعتقاد في الحقيقة المطلقة والثابتة والكلية سواء في طبعها الميتافيزيقية أو في طبعها العلمية سوى خطأ وهم مرتبط بالحاجة الحيوية لإنسان حي لا ينفك عن الرغبة في الاستقواء"³.

الحياة وحدها الحقيقة المطلقة، والفلسفة الحققة تتكلم "لغة الاستجابة الإثباتية للحياة"⁴ و بها تشكل فن الحياة، فإذا كان "الشائع أن الحقيقة ثابتة، غير أن هذا الثبات إنما يرجع إلى فصلها عن الحياة، فإذا ما أعيد ارتباطها بها، أصبحت متقلبة مع الحياة في تغيرها و صيرورتها."⁵ هكذا يربط نيتشه بين الحقيقة والحياة⁶ وهذا بعد إرجاع الحقيقة إلى مجراها الطبيعي، أي الصيرورة وذلك بأن جعل منها عنصراً وثيق الصلة بالحياة⁶، في سيلاهما اللانهائي تنبثق الحقيقة باعتبارها تأويلات منظورية و"إذا كان هناك من معنى لكلمة معرفة، فإن العالم قابل للمعرفة، لكنّه قابل للتأويل بطرق متنوعة، وليس له معنى واحد جاهز فيه، إنما له معاني غير متناهية، هذا ما ندعوه بالمنظوريةperspectivisme"⁷ التي تنتجها الذات في تفاعلها مع السطحsurface بدافع رغبات حيوية إرادة القوة هي التي تحرك رغبتنا في المعرفة وتجعلنا نبادر إلى الأشياء ونسيطر عليها تحت ضغط المنفعة والحفاظ على الحياة⁸، فحسب نيتشه نحن "لسنا ضفادع مفكرة، أدوات توضيح

¹ نيتشه، إرادة القوة، محاولة لقلب كل القيم، ترجمة وتقديم محمد الناجي، إفريقيا الشرق، المغرب، (د ط)، 2011م، ص 209.

² مونتسييلو بيير، نيتشه وإرادة القوة، ص 23.

³ بلعقروز عبد الرزاق، المعرفة والارتياح، المسألة الارتياحية لقيمة المعرفة عند نيتشه وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر، منتدى المعارف، بيروت، ط 1، 2013م، ص 14.

⁴ سلوتر دايكبيتر، الإنجيل الخامس لنيته، ترجمة علي مصباح، منشورات الحمل، كولونيا، ألمانيا، 2003م، ص 55.

⁵ فؤاد زكريا، نيتشه، ص 63.

⁶ مونتسييلو بيير، نيتشه وإرادة القوة، ص 21.

⁷ بلعقروز عبد الرزاق، المعرفة والارتياح، ص 113. نقلا عن:

Nietzsche, La volonté de puissance tom1, TradG. Bianquis, OpCit§133, p239.

⁸ مونتسييلو بيير، نيتشه وإرادة القوة ص 25.

وتسجيل من دون شعور¹، وفوضى السطح تلغي أو هام منطق العقل (الهوية والسببية والغائية) "لنحذر حتى من التفكير أن الكون آله، فهو لم يين بالطبع من أجل غاية... لنحذر أن نقول بأن هناك قوانين في الطبيعة². بهذا المنحى يستعيد السطح قيمته البراغماتية ويكون منبع الحقيقة" إن فوضى العالم بما هي سيلان شامل للوجود هي إذا بالنسبة لنيته الشرط الأنطولوجي لإمكان منظورية الحقيقة، ففي عالم تحكمه الفوضى والضرورة تكون الذات التي تعيش تعدد المنظورات ذاتا فاقدة لوسائل المعرفة التقليدية من مفاهيم ومقولات ومبادئ بما هي أفكار قبلية تنظم بواسطتها الذات مادة العالم، لأن هذه الوسائل أصبحت مجرد تأويلات يتم فيها اختيار بعض نقاط التغير على حساب نقاط أخرى³. وإن كانت الواحدية علامة على الحاجة إلى السكينة فإنه بالضد تعدد التأويلات علامة قوة. انه دلالة على أن المؤول لا يريد أن يتزع عن العالم طابعه المقلق والملغز⁴.

يرتد الإنسان إلى الجسد: "أنا كلي جسد لا غير، وما الروح إلا اسم يطلق على جزء من الجسد. فالجسد هو العقل الكبير، وما العقل الصغير سوى أداة صغيرة وهيئة يستعملها الجسد... العقل الصغير ما هو إلا لعبة صغيرة للعقل الكبير"⁵، و بجبر الجسد تكون الكتابة العدمية مرحلة، إنها فن الألم الجسدي "إني استعرض جميع ما كتب، فلا تميل نفسي إلا لما كتبه الإنسان بقدرات دمه. اكتب، بدمك فتعلم حينئذ أن الدم روح، وليس بالسهل أن يفهم الإنسان دما غريبا"⁶، فنيته يميز بين أسلوبين المقطع-الشذرة والقطيع-الجدل* أسلوب المقطع هو الذي

¹Nietzche Friedrich, Le gai savoir, traduction de Die FrohlicheWissenschaft (La gayaScienza) par Henri Albert, édition1887, p22

²نيته فريدريك، العلم الجدل، ص108، 107.

³مونتيسيلو بيير، نيته وإرادة القوة، ص54، 55.

⁴الشيخ محمد، نقد الحداثة، ص712.

⁵ Nietzsche, Ainsi parlait Zarathoustra, traduction Henri Albert p50.51 .

⁶ Nietzsche Friedrich , Ainsi parlait Zarathoustra, p59 .

* يقارن عنيات عبد الكريم بين نمطي توظيف التساؤل بين أفلاطون ونيته بقوله "و يبدو أن السؤال الأفلاطوني ليس سؤالا بريئا، بمعنى أنه يخفي وراء ادعائه الكلية والماهوية والشمولية، يخفي إرادة للسيطرة وفرض إرادة المتحدث أو المرجعية القوية، كل هذا دون أن يصرح ويعلن عن هذه النوايا المضمرة، في حين أن السؤال الذي يقترحه نيته هو سؤال شفاف وواضح ومنفتح على حقيقته، لأنه يعلن الإرادة التي تريد أن تسيطر والكامنة وراء تحديد القيم والمفاهيم مثل الخير والجمال. نيته والإغريق، ص130.

يناسب للتعبير عن الروح الحر وفيلسوف المستقبل والسيد، في مقابل الجدل والسسستمة التي تناسب أذواق الرعاع وأفراد القطيع... الكتابة المقطعية... تشكل التعبير المناسب عن الشك في إمكان هذا التطابق، إن المقطع الذي تفصله فسحة بياض عن المقطع الذي يليه يعرض على نحو أصيل القطع الجذري بين الفكر وعباراته، وهو يسعى إلى إظهار قوة الفكر وحياة الرغبات الصماء، حياة العواطف والغرائز¹ هاته الكتابة المقطعية مسكنها نصوص شذرية تتخللها مناطق الصمت الكثيرة، هي كتابة ضد الاستمرار، ضد خطية الزمن، تستغني عن المطلق كضامن للحقيقة².

يطرح نيتشه مشروع الإنسان-الجسد باعتبار "ما هو عظيم في الإنسان إنما كونه جسرا لا هدفا: ما يمكن حبه في الإنسان انه معبر و صيرورة غروب³، عن طريق الإرادة، وإن كان لآرثر شوبنهاور^{**} (1860-1788) A.Schopenhauer السبق في الالتفات لفعاليتها بجعل العقل تابعا لها لا العكس، إلا أن تصوّره لها اتخذ ملمحا تشاؤميا يجعلها رغبة عمياء "الإرادة رغباتها لا تنتهي، لأن كل إشباع يولد شهوة جديدة، فهي لا تجد ما يهدئ من جموحها، فتظل على دوام السعي إلى تحقيق ما تترع إليه، دون التحصيل على ما يشبع رغباتها، فلا يبقى لها سوى الرضا بالكتابة: أن تحافظ على حياتها البائسة، وأن تعان الموت القابع أمامها.⁴ تشاؤم يرفضه نيتشه وينتقده بشدة" وحقا لم يصب الحقيقة ذلك الذي قذف نحوها بعبارة «إرادة الوجود»، هذه الإرادة- لا وجود لها⁵ كما أن الإرادة ليست بمفهوم التنازع من أجل البقاء بصورة آلية عند

¹ نيتشه فريديك، ما وراء الخير والشر، ص10

² الأندلوسي محمد، نحو سياسة جديدة في الكتابة، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المجلد33، العدد4، 2005م، ص58

³ Nietzsche Friedrich , Ainsi parlait Zarathoustra, p 24.

^{**} ولد في داننزيغ (ألمانيا) نزلت عائلته إلى داننزيغ Danzig، كرس حياته للفلسفة وكانت جدران غرفة عمله مزينة بمجموعة من صور الكلاب التي اعتبرها أكثر رفقاء الإنسان إخلاصا له. و كان معلقا فوق أريكنه لوحة تمثل غوته. وهناك تمثال لبودا منتصب في إحدى الزوايا. أهم مؤلفاته العالم من حيث هو إرادة وتصور Le Monde comme volonté et représentation، كان يشكو من خفقان شديد في القلب، و من تقطع في الأنفاس حتى قضى نحبه على أريكنه وحيدا في غرفة عمله ارثر شوبنهاور. كريسون اندريه، شوبنهاور، حياته، نظرياته، مؤلفاته. أثره، ترجمة احمد كوي، دار الكتب العلمية، العراق ط1، 2022م، ص7 الى 28

⁴ نيتشه فريديك، ديوان نيتشه، ترجمة محمد بن صالح، منشورات الجمل، ط2، 2009م. ص14.

⁵ Friedrich Nietzsche : Ainsi parlait Zarathoustra, p172.

دارون، أما نيتشه فيرى أنه حيثما تكون هناك حياة فقط، تكون هناك أيضا إرادة: لكن ليست إرادة الحياة بل- وهذا ما أعلمك إياه- إرادة القوة¹، ويصبح معيار القيمة الأوحده هو «القوة» التي تعلق بها «قيمة الحياة» "هل تعلمون ما يعنيه العالم بالنسبة لي؟ هل يجب أن أريكم إياه في المرأة؟ هذا العالم بحر من القوة لا أول له ولا آخر، كم من قوة فولاذية لا يزيد حجمها ولا ينقص²، بذلك تنجلي معالم العلاقة بين الذات والعالم - كما يرتضيها نيتشه "فالعالم شبكة علاقات تكونها العلامات بما هي موضوعات تتأولها الإرادة وفق رغباتها وطلبها القوة.³ والمنظور والتأويل يتعلقان بجهة الجزئي والمخصوص، وفلسفة نيتشه تتداخل ضمنها القيمة والمنظورية وإرادة القوة "كل هذه القيم بما هي قيم عبارة عن بعض وجهات النظر لبعض حقول الرؤية لنموذج من إرادة القوة⁴.

يعلن نيتشه كيفية تجاوز الإنسان على لسان زراديشته* (628 ق.م، 551 ق.م) عن طريق إرادة القوة التي تفعل تحولات العقل الثلاث⁵، لإزاحة فكرة الإنسان الأخير المتماهي في المطلق ليحل مكانه الإنسان الأعلى- super homme المصارع في الأرض فهنا "نقطتان أساسيتان يتميز بهما الأسد النتنشوي: كونه جسرا وضاحكا: الجسر للعبور، والضحك، للهدم، للردم، ولتسهيل العبور. وكلاهما يدل على إنسان آخر هو الإنسان التوليفي synthétique⁶ تحرّكه رغبة أساسية لتشكيل حقائق جديدة. بمعزل عن قيمتي الخير والشر" انظر إلى المؤمنين من كل عقيدة! على من يحقدون

¹ibid., p172.

²نيتشه فريدريك، إرادة القوة، الفقرة (385)، ص304.

³أندلوسي محمد، نيتشه وسياسة الفلسفة، ص152.

⁴المرجع نفسه، ص70.

* ولد في اذربيجان، مؤسس الديانة التي أخذت من اسمه فسميت الزرادشتية ونسبت إليه، أثار تعليمه المبكر عداوة خصومه مما اضطره إلى الهرب. و في موطنه الجديد وجد تلميذا في صورة حاكم محلي هو فشتاسبا، Vishtaspa، و أصبح بدوره شخصية على درجة كبيرة من الأهمية في الأمور المحلية، وصلتنا تعاليمه في سبع عشرة ترنيمة من ترانيمه جاثا Gathas، و يقال انه قتل في سن السبعين، و الكتاب المقدس عند الزراديشتهين هو الأستاqa Avesta. بارندر جوفري، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة عبد الغفار مكاوي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1993 ص90.

⁵Nietzsche Friedrich : Ainsi parlait Zarathoustra, « les trois métamorphoses », p 38

⁶عقيقي يوحنا، نيتشه بين التصوف واللعب، منشورات كلية الفلسفة والعلوم الإنسانية في جامعة الروح القدس الكسليك، 2002، م، ص213.

أكثر، من أي كان؟ على ذلك الذي يكسر ألواح قيمهم القديمة، المخرب المحرم، لكن ذلك هو المبدع¹، أنه المخالف ديونيزوس*، الذي يمثل أقصى رغبة في تمجيد الحياة بآلامها ومآسيها" الارتقاء إلى الذروة، إلى منظور يجعلك تدرك أن كل شيء يتم تماما كما ينبغي له أن يتم: وكيف أن النقص بكل أشكاله والمعاناة التي يتسبب فيها يشكلان جزءا مما هو مرغوب للغاية..."²، فالروح الفلسفية الحققة روح ديونيزيسية مخاطرة، فالحقيقة الحقيقية خطيرة جدا، فهي "لا تزيّف الواقع ولا تخفف الألم، وهي تقبل بهذا الوجود الذي يعود بصورة دورية، ولذلك فإنّ تحمّلها يتطلّب شجاعة كبيرة"³ فالإنسان ذاته إذن هو مبدع الحقيقة. والعقل الحر يبقى في صورة وعيه إبان إبداع الحقيقة، "ولم يعد ينظر إلى الحقيقة من حيث أنه خاضع لها، بل من حيث أنها إحدى إبداعاته"⁴ التي تتكرر بالعود الأبدي "إنّ تعلق العود الأبدي بإرادة الاقتدار لا يسجن الإنسان ضمن ماض لا يكف عن التكرار، بل يوجه بصره نحو مستقبل يرغبه ويريده⁵، إرادة القوة ينبغي أن تفهم على أنها رغبة متواصلة إلى مزيد من الامتلاء في الحياة والقاعدة الأخلاقية الأساسية التي يتبعها من يؤمن بالعود الأبدي» «عش بحيث ترغب في الحياة ثانية»⁶.

بممارسة العقل الحر *La raison libre* نشاطه بجرأة طفولية، فما يرغب فيه الأسد من قيم جديدة، يحققه الطفل تبعا لاستقلالته التامة من الأصنام التي أثقل بها الجمل وهكذا تصحح أخطاء العقل⁷، كخطأ أفلاطون الفادح حين لم يضع على رأس جمهوريته المثالية العبقريّة الفنية، وإنما وضع عبقريّة الحكمة والمعرفة. بل انه طرد من دولته العبقريّة الفنية وذلك نزولا عند حكم سقراط على

¹Nietzsche Friedrich: AinsiparlaitZarathoustra, p35

* نسبة إلى ديونيزيوس *dionysos*: اله الخمر، الكرمه والمرح، ويعد حامى الفنون الجميلة ولا سيما الكوميديا والتراجيديا اللتان اشتقتا من أعياده. الخطيب محمد، الفكر الإغريقي، منشورات دار علاء الدين، ط1، 1999، ص52. لفظة ديونيسيوسية دلت على مبدأ الصيرورة، أي على مبدأ الرغبة المحمومة في الخلق والهدم. الشيخ محمد، نقد الحداثة، ص676.

² نيتشه، إرادة القوة، الفقرة 459، ص348.

³ مونتيسيلو بيير، نيتشه وإرادة القوة، ص38

⁴ شتاينر رودولف، نيتشه مكافحا ضد عصره، ترجمة حسن صقر، دار الحصاد للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 1998م، ص90.

⁵ ضيف الله فوزية، كلمات نيتشه الأساسية، ضمن القراءة الهيدغرية، كلمة للنشر والتوزيع، تونس، دار الأمان، المغرب، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1436هـ، 2015م، ص212.

⁶ زكريا فؤاد، نيتشه، ص145.

⁷Nietzsche, Le crépuscule des idoles, les quatre grandes erreurs, p43

الفن¹، إقصاء تمخض عنه حضارة مادية معلولة لا علاج لها إلا بالفن "فحقيقة الفن أنه هو كاسر شوكة تحمة المعرفة التي أصيب بها الإنسان النظري²، وفي الفن حضور بديهي للجمال حتى أن "وجود الكون والعالم يبدو مبرراً فقط باعتبارهما ظاهرة جمالية"³، وتأثير الرؤية الجمالية واضح في تشكيل القيم وفق الرغبة وبما أن الإحساس بالقوة ينمو مع الجمال ويتضع مع الدمامة. إن التزيين هو العبارة عن إرادة منتصرة وعن تنسيق أكبر وانسجام في كل الرغبات القوية وتوازن فيما بينها... وإن الفن الثاني ليسعى إلى تدمير الوجود وتشيينه، بما التدمير والتشيين دالان على انحطاط طراز بشري معين وعلى تناقض وفوضى رغباته الداخلية ووهن إرادته⁴، وبدليل الفيلسوف النظري هو الفنان المبدع لوحدة تآلف متمردة تجمع بين المعرفة والفن، ويرواح العنصر الخلاق بين أن يكون رغبة في الوجود ورغبة في الصيرورة: يفهم هيدغر هذه الثنائية بالعودة إلى ما هو فاعل وما هو متفاعل (Réactif) في الفن فالرغبة في الوجود هي إرادة للخلود تنشأ عن تملك الرخاء، أما الرغبة في الصيرورة فهي إرادة تسعى إلى جعل الوجود مختلفاً، تلك هي إرادة الفن الديونيزوسي⁵ حيث تحصل نشوة الحياة الجسدية بالرقص وبالموسيقى كونها "فن الانفعال"⁶، ونسبة الفن إلى هاته الشخصية له مدلول واسع، معه لم يعد "ديونيزيوس مجرد اسم لإله من آلهة اليونان التي تكاد لا نخصيها، بل هو ذاكرة اليونان وروحها التراجيدية، عافيتها الكبرى واقتدارها الرائع على تحمل فضاضة الوجود وعبيته⁷ وبتطبيق مبادئ منطق الفن النيتشوي تكون "الحياة خطأ فادحلاً موسيقى"⁸، وصور التقابل بين ديونيزيوس وسقراط كشخصيات مفهومية

¹ الشيخ محمد، نقد الحدائثة، ص 245.

² المرجع نفسه، ص 666.

³ نيتشه، مولد التراجيديا، ص 257.

⁴ الشيخ محمد، نقد الحدائثة، ص 673.

⁵ ضيف الله فوزية، كلمات نيتشه الأساسية، ص 116.

⁶ ريان آيات، فلسفة الموسيقى وعلاقتها بالفنون الجميلة، تقديم صلاح قنصوة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط 1،

2010م، ص 106.

⁷ المسكيني أم الزين بن شيخة، الفن يخرج عن طوره، أو مفهوم الرائع في الجماليات المعاصرة من كانط إلى دريدا، جداول

للنشر والتوزيع، الكويت، ط 1، 2011م، ص 112.

⁸ نيتشه فريديريك، مولد التراجيديا، ص 47 وبتعبير آخر "دون الموسيقى تغدو الحياة خطأ. انظر:

-على حد تعبير دولوز تفضي إلى تشييد معمارين للحقيقة أحدهما في كنف الرغبة وآخر بإقصائها "بالفن نبي وطننا. وبالذولة ننتهي في أقصى الحالات إلى كائنات أخلاقية. ذلك هو الفرق بين سقراط معلم الفضيلة وديونيزوس عازف الناي. وذلك هو بالضبط مقصد نيتشه من إعادة إحياء شريعة ديونيزوس أي الموسيقى مستقبلاً للحياة ولأوطان الكينونة معاً¹.

¹المسكيني أم الزين بن شيخة، الفن يخرج عن طوره، ص108.

المبحث الثالث: الرغبة والحقيقة المطلقة في التصوف

الرغبة من الدلالات قليلة التداول في المتن الصوفي، كثيفة الحضور بمدلولاتها* في التجربة الصوفية باعتبار "الصوفي هو ذلك الإنسان المؤمن بالحقيقة إيماناً ثابتاً والراغب في تحصيلها والانضواء تحت سلطانها رغبة لا تهدأ بل تزداد يوماً بعد يوم"¹، هكذا تستمد الرغبة فعالية الإزاحة بسحب الذات الساكنة إلى أخرى مسكونة ببلوغ اللامحدود، لتصطبغ حياة الصوفي بأكملها بصبغتها اللاهائية حسب طبيعة موضوعها، إذ نجد الصوفي منجذب في رغبته إلى الوحدة² هي إذن رغبة في تحقيق الكونية، تبعاً لذلك تمارس تحويلاً في اتجاه الرغبة من الجزئي إلى الكلي، ومن اليومي والمؤقت إلى الشمولية والمطلق وتعبير آخر تحاول الرغبة الصوفية أن تتجاوز شروطها كرغبة، أي تريد تجاوز حدودها التي هي حدود الإنسان متمثلاً كطبيعة وكجسد²، فيعمل على امتداد تلك الرغبة إلى الحد الذي يجعلها في حالة عدم إشباع لموضوعها، هذا التناقض بين ضرورة الإشباع الذي ينصرف عنه الصوفي لضمان استمرارية رغبته على نحو لانهائي، يمنحها الخصوصية المميزة لها عن الرغبة العادية اليومية الموزعة بين عديد المواضيع، فتتراوح بين إمكانية التلبية وتعدّرها ما يتيح إلغائها أو الانصراف عنها إلى غيرها، و عليه جزئية الرغبة العادية تجعلها ذات تنوع اعتباطي، في حين وحدة الرغبة الصوفية نوعيّة باتخاذها المرغوب فيه موضوعاً كلياً، يخص المطلق اللامتناهي، الموضوع الأصيل المستغرق لكل مواضيع الرغبة الصوفية إذ "نستطيع أن نعثر على أصل الصوفية الحقيقي ومصدرها الأولي في الرغبة الموغلة في القدم للروح الإنسانية في البحث عن الإله

* تشير الباحثة نزهة براضة إلى ذلك في عدة مواضع نذكر منها: "وبرغم أن ابن عربي لا يستخدم صيغ اللغة العلمية المعاصرة التي تتداول عبارة الرغبة بشكل دقيق إلا أن نصوصه تزجر بمعاني تحيل عليها ولا تنجح ثيولوجية اللغة في إخفاء تأكيدته أن الرغبة إنسانية والحاجة حيوانية". (ص 32) "تتعلق الاستعدادات بقبول معنى وقيام معرفة، وبما أن كل ما يحمل معنى يصير موضوعاً للرغبة، فإن عبارة « الاستعداد » في الخطاب الأكبري تحيل على الرغبة". (ص 39) "لا يمثل الاستعداد إلا عبارة من العبارات المتعددة التي يستخدمها شيخ العارفين ليتكلم على الرغبة تحيل عليها ألفاظ كالتوجه أو الميل والمناسبة وكلها تتضمن دلالة الانجذاب وما يجتزنه من حركة تتضمن نسبيّة الأنوثة والذكورة". (ص 41). الأنوثة في فكر ابن عربي، دار الساقى، بيروت، ط1، 2008م.

¹ الشبلي سعيد، نظرية الإنسان والحرية في عرفان محي الدين بن عربي، مكتبة حسن العصرية للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 2010م، ص 278.

² عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية، الحب، الإنصات، الحكاية، ص 177.

الخالق"¹، وتبعا لحساسية هذا الجانب وأهميته سيشهد التصوف مع تطور نصوصه تلازما بينهما، فمع محي الدين ابن عربي (ت638هـ) "تحول التصوف إلى نوع من الفلسفة الإلهية الممتزجة بالتصوف، وأصبح بحثا في الحقيقة الإلهية وتحليلاتها"².

الرغبة والحقيقة الإلهية:

ترتبط الحقيقة الإلهية بمفهوم الإله، وفي المعجم اللغوي (اله إلهة)، بالكسرة (ألوهة وألوهية) بضمهما: (عبد عبادة) ومنه قرأ ابن عباس ويذكر وإلهتك، بكسر الهمزة قال: أي عبادتك³ وإله: الله عز وجل، وكل من اتخذ من دونه معبودا اله عن متخذه، والجمع آلهة⁴. وفي المعنى الصوفي يتعلق بمعنى الوله حيث يعتبر العرفان الإسماعيلي* أن الإله اشتق من وله التي تعني الغمة والضنى الهرب... إن هذا الاشتقاق الذي يمنح للاسم الإلهي (اله=وله) معنى الغمة، يؤكد المفكرون الإسماعيليون باشتقاق آخر ربما يكون اغرب من سابقه، لأن النحو لا يعود ساريا عليه هذه المرة. غير أن انطباع العسف ينمحي إذا ما تصورنا الهم الأساس الذي يقف وراء ذلك يتمثل هذا الاشتقاق في اعتبار الألهانية (المشتقة من جذر إله، والتي تعني الألوهة مثلها مثل كلمات: إلهة، ألوهة، ألوهية) كما لو كانت كتابة رمزية، بحيث ما إن ندخل عليه علامة من العلامات (كالتشديد بتضعيف حرف النون)، حتى نجد أنفسنا انطلاقا من الجذر هنن أمام كل ما يعبر عن الشوق والرحمة⁵.

¹ شاه إدريس، الصوفيون، ترجمة بيومي قنديل، مراجعة هالة أحمد فؤاد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2، 2015م، ص106.

² إبراهيم إبراهيم محمد ياسين، مدخل إلى التصوف الفلسفي، دراسة سيكو ميتافيزيقية، نشر خاص بالمؤلف، كلية الآداب، جامعة المنصورة (دط)، 2002م، ص23.

³ الزبيدي محمد بن محمد المرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس (36)، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية، (د ط)، ت، ص320.

⁴ ابن منظور، لسان العرب، ص114.

* نسبة لإسماعيل بن جعفر الصادق 110هـ في المدينة المنورة الابن الأكبر للإمام جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي الإمام الخامس حسب الترتيب الإسماعيلي، وهو صاحب النص الشرعي بالإمامة كما تؤكد المصادر الإسماعيلية وغيرها وإليه تعود تسميتها. عارف تامر، تاريخ الإسماعيلية، الدعوة والعقيدة، ج1، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، قبرص، ط1، 1991م ص117

⁵ كوربان هنري، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ترجمة فريد الزاهي، منشور اترسم، المغرب، (دط، د ت)، ص107، 108.

ويذكر الجيلي عبد الكريم* (767هـ، 826هـ) هذا المعنى: ومن قائل انه مشتق من اله يأله إذا عشق. بمعنى تعشق الكون لعبوديته بالخاصية في الجرى على إرادته والذلة لعزة عظمتها، فالكون به من حيث هو هو لا يستطيع مدافعه، لذلك لما نزل ماهية وجوده عليه من التعشق لعبودية الحق سبحانه وتعالى كما يتعشق الحديد بالمغناطيس تعشقا ذاتيا¹، أما جلال الدين الرومي** (604هـ، 1207م/672هـ، 1273م) فيرده إلى الحاجة والطلب:

لقد قال سيبويه ذاك: إن معنى لفظ الله هو الذي يوهون في الحوائج إليه
قال ألها في حوائجنا إليك، والتمسناها وجدناها لديك²

شكّل فكر أبو حامد الغزالي*** (450هـ-505هـ) بتوجهه النقدي تحولا حاسما في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، ونقده للفلسفة هو في جوهره نقد لمسألة طبيعة الحقيقة الإلهية وما يتعلق بها وقد

* ولد بقرية ببغداد، تعلم الفارسية التي كتب بها رسالته جنة العارف و غاية المريد و المعارف، قضى حياته في سياحة صوفية متواصلة حيث انتقل إلى الهند ثم اليمن و في مدينة زبيد تعرف على شرف الدين بن إسماعيل الجبرتي الذي اثر في سيرته وتصوفه. زار مكة، ثم مصر، غزة... ألف كهف الرقيم، غنية أرباب السماع، المناظر الإلهية، الكمالات الإلهية، إنسان عين الجود، شرح الفتوحات، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر و الأوائل... زيدان يوسف، عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصوفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط، 1988م، ص14 و ما بعدها.

¹ الجيلي عبد الكريم، الإنسان الكامل، ج1، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، (د ط، د ت)، ص18.

** محمد بن محمد عرف بعدة ألقاب، البلخي نسبة إلى مولده بلخ -أفغانستان، و الرومي كونه اسما مشتقا من مكان a toponym ويشير إلى حقيقة أنه عاش في الأناضول التي هي الآن تركيا، لكنها كانت تعد آنف من وجهة نظر إسلامية بلاد الروم، و جلال الدين لقب يعنى عظمة الدين، و يذكره أحباؤه وأصدقائه بمولانا التي تعنى "مثل لقب خواجة ضربا من التقدير المعنوي والاجتماعي، و هو ترجمة للكلمة الفارسية خداومدكار. هاجرت أسرته موطنها انطلقا من بلخ الى نيسابور ثم بغداد ليقبوا فريضة الحج معرجين على دمشق، وفي قونية كان الاستقرار النهائي، تزوج بجوهر خاتون وأنجب منها علاء وسلطان ولد، ثم كرا خاتون وأنجب منها مظفر الدين وملكة خاتون، عرف بتأسيسه لحلقات السماع الصوفي التي اشتهرت بالطريقة المولوية من أهم مؤلفاته ديوان شمس التبريزي، المجالس السبع، فيه ما فيه، المثنوي بأجزائه الستة، أنظر الرومي جلال الدين، المثنوي، ترجمة وشرح ودراسة الدكتور محمد عبد السلام كفاي ج، المكتبة العصرية بيروت، ط1، 1966، ص من 1 إلى 7. فرانكلين د. لويس: الرومي ماضيا وحاصرا، شرقا وغربا، حياة جلال الدين الرومي وتعاليمه وشعره، ترجمة عيسى علي عاكوب، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، سوريا، ج1، ط1، 2016 م.

² الرومي جلال الدين، المثنوي ج4، ص139، 140.

*** ولد في طابران من ناحية بطوس، كان والده يغزل الصوف، و يلقب بحجة الإسلام، تعلم الفقه على يد احمد بن محمد الراذكاني ثم سافر إلى جرجان ثم الى نيسابور-عاصمة السلجوقيين، و لازم إمام الحرمين الجويني، و بعد وفاته انتقل إلى بغداد ودرس بالنظامية. بعد إحدى عشر سنة من العزلة عاد للعمل الإصلاحي، ترك مؤلفات أهمها تحافت الفلاسفة، المنقذ من

انتهى إلى ضبط نطاق العقل ومجاله المعرفي، مؤكداً على أن مبحث الإلهيات مما يتعذر عليه الإحاطة به، والغاية من كتاب التهافت "إظهار العقل بمظهر العاجز عن اقتناص الحقائق الإلهية: ولهذا، يحاول الغزالي فيه أن ينتزع ثقة الناس من العقل كمصدر تتعرف منه المسائل الإلهية"¹، فالحقيقة الإلهية تنتمي إلى الغيب والحفاء، ويحيلها ذلك إلى استحالة المعرفة بالذات، فالحضرة الأولى-الأحدية غير معقولة لأنها غيب مطلق غير متعين بأية صفة، "إذ هنا لا وجود لأي تجل يمكن القول عنه انه أنكر النكرات"²، فلا مطمح ولا مطمع في إدراك حقيقتها، وبالنسبة لآراء جلال الدين الرومي حول معرفة الحقيقة الإلهية، وأهم أفكاره عنها يستخلصها الباحث خليفة حكيم ضمن نقاط مركزية ومركزة:

-المعرفة المنطقية لله سبحانه مستحيلة، لأن كل معرفة تعتمد على مقارنة وتقييد اتوتتحرك في متضادات، فالضوء يعرف بمغايرته مع الظلمة، والمتعة تعرف من خلال الألم. لكن الله روح الوجود كله، ولا شيء يقف خارجه تعالى بمغايرته يمكن أن يعرف، فلا ضد له يظهر به "وتظهر الخفيا من ثم من أضدادها، ولما كان الحق لا ضد له يظل خفياً"³.

- كل من يحسب انه يعرف ذات الله سبحانه إنما يضل نفسه، وهو مضلل بوهم للأسماء والصفات. وفي هذا المعنى يقول الرومي "وهو إن كان يتوهم أنه عاشق للذات، فالذات ليست أوهام الأسماء والصفات فالوهم مخلوق ومولود من المتوهم، والحق لم يلد، كما انه لم يولدو عاشق تصوراته وأوهامه، متى يكون من عشاق ذي المنن"⁴.

الظلال إحياء علوم الدين. كيمياء السعادة (كيمياء سعادت بالفارسية).. عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي، وكالة المطبوعات، الكويت ط 1977، ص 17، 10.

¹ الغزالي أبو حامد، قفاة الفلاسفة، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط 8، (د ت)، ص 24.

² الصادقي احمد، إشكالية العقل والوجود، في فكر ابن عربي، بحث في فينومينولوجيا الغياب، دار المدار الاسلامي، بيروت، لبنان ط 1، 2010م، ص 497..

³ الرومي جلال الدين، المتنوي، ج 1، ترجمه وشرحه وقدمه إبراهيم الدسوقي شتا، المكتبة العربية الشرقية، مصر، (دط)، 1988، ص 129.

⁴ الرومي جلال الدين، المتنوي، ج 1، ص 258.

- الفكر شيء مخلوق، والمخلوق لا يمكن البتة أن يكون عين الخالق، وهكذا مثل هذا المحب لله إنما يجب صورة من وحي خياله هو، ومهما تواردت الاعتقادات الذهنية تبقى محصلة للوهم مع سوء عواقبه:

انه ظنه هو، ذلك انه في الطريق... هناك مئات الآلاف من الحجب... حتى الإله

وكل امرئ في حجاب ذي صلة بطبيعته وجبلته

لكن همه (بملي عليه) إن هذا الحجاب هو ذات (الله).¹

- كل ما نستطيع أن نفكر فيه هالك فان، ولذلك الله هو الذي لا يمكن أن يدخل في نطاق

التفكير "فكل ما تفكر فيه قابل للفناء، وما لا يتأتى في فكر، هو الله."²

-الله ليس حالا في الموجودات ولا متعاليا، وكذلك لا يوجد شيء بين اثنين، والسؤالان: كيف

ولماذا لا ينطبقان عليه تعالى. ولا تفكير في متناوله أن يدركه، لأنه ليس متعلقا بالأثر مثل السبب.³

ينبّه ج. د. الرومي لمسألة حدود معرفة الحقيقة الإلهية بمرجعية شرعية:

و من هنا فإنّ المصطفى عليه السلام قد نمّانا عن البحث في ذات الله

ذلك أنّ ما هو قابل للتفكير في ذاته، هو في الحقيقة (في ذات المفكر) ليس في ذاته هو (جل

وعلا).⁴

هذا الأمر لا جدال فيه فهو من الأمور العقائدية المسلم بها، و محل اتفاق هاته الطائفة "فقد

اعتبر الصوفية أنه لا يمكن إدراك فكرة الله في ذاتها لأنها دالة على وجود مطلق يتجاوز حدود كل

حساسية بشرية، تبقى أمام الإنسان إمكانية واحدة هي إدراك المظاهر التي تتجلى عبرها هذه الفكرة

لحساسية البشر⁵، بمعنى آخر إنّ الذات الإلهية لا سبيل إلى إدراكها من قبل الإنسان كائنا ما كان

¹ الرومي جلال الدين، المثنوي، ج4، ترجمه وشرحه وقدمه إبراهيم الدسوقي شتا، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، (د ط)، 2002م، ص357.

² الرومي جلال الدين المثنوي، ج2، ترجمه وشرحه وقدمه إبراهيم الدسوقي شتا، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، (د ط)، 1997م، ص261.

³ خليفة عبد الحكيم، ميتافيزيقا جلال الدين الرومي، مخطط انتقادي وتاريخي، ترجمة عيسى علي عاكوب، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2017م، ص184 إلى 186.

⁴ الرومي جلال الدين، المثنوي، ج4، ص357.

⁵ عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية، ص288.

فلا تعرف إلا من خلال صفاتها وظهورها وتحليلها في العالم بأسمائها¹ أي إدراك تجلّي حقيقة الحق في الخلق ما دام "الله في كماله المطلق لا يمكن إدراكه دون الغبار، أي دون حجاب المخلوقات²، و هو ما دعا إليه:

ففكروا إذن في آلائه وعجائبه، وتوهوا (عن ذواتكم) من العظمة والمهابة

وعندما يفقد المرء من (مشاهدة) صنعه كبريائه وادعائه يعرف حده... ويقر بالصانع³

بماته المبادئ العامة تتفرد الرؤية الإسلامية عن باقي الديانات الأخرى فالذي يميز دين الإسلام في طرحه للذات الإلهية هو صيغة التوحيد المانعة عن توهم الثاني له وهو الذي جعل القرآن يكشف ثغرات توحيد النصارى وتوحيد اليهود⁴، و في الرسالة القشيرية نجد أن توثيق الأصل الأول من أصول التوحيد يبدأ بمعرفة الله تعالى. قال أبو بكر الشبلي: الله هو الواحد المعروف قبل الحدود والحروف، سبحانه لا حد لذاته، ولا حروف لكلامه. وقد سئل رويم بن احمد عن أول فرض فرضه الله عز وجل على خلقه، فقال: المعرفة، لقوله عز وجل: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ

إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]، قال ابن عباس إلا ليعرفون⁵، هاته المعرفة قوامها علم المكاشفة وهو عند الغزالي "بمثابة النور الذي يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة حيث ينكشف من ذلك النور أمور كثيرة كان يسمح بها من قبل أسمائها فيتوهم لها معاني مجملة غير متضمنة فتتضح إذ ذاك حتى تحصل المعرفة الحقيقية بذات الله⁶، كما يصرح ابن عربي بأن "الكشف

¹ بن طيب محمد: تجربة الحب الإلهي ووحدة الوجود بين محي الدين ابن عربي وجلال الدين الرومي، منشورات كلية الآداب والفنون والانسانيات، جامعة منوة، تونس، (دط)، 2009، م، ص26.

² شيميل آنا ماري، الشمس المنتصرة، دراسة آثار الشاعر الإسلامي الكبير جلال الدين الرومي، ترجمه عن الإنجليزية علي عيسى العاكوب مؤسسة الطباعة والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي طهران، إيران، ط1، 2001م، ص390.

³ الرومي جلال الدين، المتنوي ج4، ص357.

⁴ رزقي بن عومر، مباحث الإلهية والوحي والنبوة بين المسيحية والإسلام، مجلة أبعاد، جامعة وهران 2، عدد خاص-شهر جانفي 2014م. ص37.

⁵ القشيري عبد الكريم، الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق إعداد مغروف مصطفى زريق، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ، 2001م، ص41، 42.

⁶ الغزالي أبو حامد إحياء علوم الدين ج1، إحياء علوم الدين، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 1426هـ، 2005م، ص31، 32.

هو الطريق الذي عليه أسلك والركن الذي إليه أستند في علمي كلها¹، لذلك يمكننا استخلاص أن تطلع الصوفية لمعرفة الحقيقة الإلهية ستكون بمنأى عن العقل والمنطق، فتماثل الغزالي إلى الشفاء وحصوله على السكينة "لم يكن بنظم دليل ولا ترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف.. فمن ظن أن الكشف موقوف على الأداة المحررة فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة"² فالكشف باعث على تمحيص الباطنو سير في طريق اللامعقول، وقد كانت "إحيائية الغزالي تطورا من المنهج العقلي إلى المنهج النفسي التجريبي. من النظر في قرار النفس وأعماق أعماقها بعد مجاهدتها وتصفيتها وتطهيرها بالرياضات، ثم اجتماع الهمة، و توحيد القصد إلى الله، وليس هذا فقط بل كان هذا تطورا من الفكر إلى الإرادة"³، و جدير بالذكر أن الفيلسوف "برتراند راسل قد فطن إلى فكرة هذا الانعدام الكامل للفعالية العقلية فيما ذكره عن تميز فلسفة التصوف بعدة شروط كان أهمها وأولها هو الاعتقاد المطلق في الكشف أو إلهام البصيرة كمنهج ذوقي في المعرفة في مقابل منهج المعرفة التحليلية الاستدلالية.⁴

الوعي الصوفي بالحقيقة الإلهية مرتبط بالكشف فهو "فن الإطلاع على الغيب"⁵، وحضور الرغبة فيه أمر لازم استنادا إلى حديث يتخذه الصوفية مرجعية لهم "كنت كنزا لا أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت خلقا فعرفتهم بي فعرفوني"⁶، وبلغه هنري كوربان* (1978، 1903) Corbin Henry ذلك الهمم الإلهي وتلك الرغبة في الانكشاف، و

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية ج1 ص 217.

² الغزالي أبو حامد، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، حققه و قدم له جميل صليبا، كامل عياد، مطبعة الجامعة السورية، ط5، 1376هـ، 1956م، ص63.

³ عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، ملتزم للطبع والنشر، دار الفكر العربي، ط1، 1966، ص200.

⁴ مجدي محمد إبراهيم التجربة الصوفية بين الوحدة والتنوع، ص56، أيضا عاطف جودة، الرمز الشعري عند الصوفية، ص317

⁵ زياتي محمد، اللامعقول في الخطاب الصوفي (ابن عربي نموذجاً)، إصدارات إي-كيب، لندن، ط1، 2017م، ص144.

⁶ إسماعيل بن محمد العجلوني، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، عما اشتهر من أحاديث على السنة الناس، ج2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1351هـ، ص132.

* ولد في باريس، درس الفلسفة واللغتين العربية والفارسية في المعهد الوطني للغات الشرقية، شغل وظيفة أمين المكتبة الوطنية في باريس تخصص في دراسة الإسلام والفكر الشيعي الاثني عشري في إيران، ركز على الكشف عن الترابطات بين ديانة فارس القديمة، المزدكية، وبين الشيعة الإيرانية، و الدور الذي يؤديه الخيال الصوفي، ترأس قسم الثقافة الإيرانية في المعهد الفرنسي الإيراني

معرفة الذات في المخلوقات حين تتعرف على الخالق هي الطاقة المحركة لدراماتورجيا إلهية بكاملها، و لنشأة كونية أزلية¹، فخفاء الكثر هو الدافع إلى الحب (بما يبطنه من رغبة) والمعرفة، وهما حدان يجمعان بين نسبتين مختلفتين (محب/محبوب، عالم/معلوم)²، من جهة أخرى بما أن العلم ينتمي إلى الغيب (وهو كثر خفي) وإلى الإمكان وتتحرك الرغبة الميتافيزيقية نحو المعرفة يكسو الله الأعيان حلة الوجود بتحليله لها، و في تجليه لها تظهر الممكنات (آثار الأعيان) كمعلومات للحق ينكشف بها وفيها علمه الأزلي³.

رغبة الحق في التعرف عليه من طرف الخلق تفهم بمعنيين، افتقار الموجودات إلى الحق في وجوده، والاستغناء الذاتي للحق عن سواه "فبالحق مَيِّز الخلق، لا بالخلق يميز الحق، لأن الخلق متلبس بنعوت الحق، وليس الحق متلبس بالخلق، ولذلك كان ظهور الخلق بالحق، و لم يكن ظهور الحق بالخلق، لكون الحق لم يزل ظاهرا لنفسه، فلم يتصف بالافتقار في ظهوره إلى شيء كما اتصف الخلق بالافتقار في ظهوره لعينه إلى الحق، ونريد بالخلق هنا الإنسان الذي له المثلية لا غيره، فإن هذا الفصل وقع بين المثلين ولولاه لما تميز المثل عن مثله⁴، وينظر الصوفية إلى هذا التمايز من زاوية رغبة إظهار ما هو متواري من كمال الحق في الخلق بشكل دائم ومتجدد، ما دام العالم لا يسع هذا التجلي أو الظهور، لذلك كان العالم في تحول دائم⁵، تجري تحولاته وفق متتالية متضادة تستدعي الدهشة "الوعيب بالأضداد، في المعرفة الصوفية يقتضي الشعور بالدهشة عند الوقوف على الحقيقة أو الوقوف عند مرحلة التحقق، و كلما كان الضدان متباعدا كان الالتقاء بينهما مصحوبا بدهشة قوية من العارف أو المتأمل⁶" هاته الحالة توافق الجمع بين اللطف والقهر على المستوى الإلهي "لأن

في طهران، من مؤلفاته: ابن سينا والقصة الرؤيوية، الخيال الخلاق في مؤلفات ابن عربي، الأرض السماوية والجسم الانبعاثي، من فارس المزدكية إلى فارس الشيعية. طرايشي جورج، معجم الفلاسفة، ص 531.

¹ كوربان هنري، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ص 109.

² براضة نزهة، الأنوثة في فكر ابن عربي، ص 45.

³ المرجع نفسه، ص 51.

⁴ أبو زيد نصر حامد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، دار الوحدة، بيروت، ط 1، 1983م ص 185.

⁵ الصادقي احمد، إشكالية العقل والوجود، ص 494.

⁶ الصغير عبد المجيد، التصوف كوعي وممارسة، دراسة في الفلسفة الصوفية عند أحمد بن عجيبة، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط 1، 1999م، ص 34، 35.

الحقّ تعالى يقول كنت كثرًا مخفياً فأحببت أن أعرف، أي خلقت العالم كله، و كان الغرض من ذلك كله إظهار ذاتي تارة باللطف وتارة بالقهر، و ليس الحق مثل ذلك الملك الذي يكفي معرف واحد للتعريف بمملكته، ولو صارت ذرّات العالم كله معرفات لكانت قاصرة وعاجزة عن التعريف به¹، و تلاقي الأضداد يتيح وعياً فينومينولوجياً بالحقيقة الإلهية، فالتجليات الثنائيتة للحق سبحانه تنكشف في كل شيء على الأرض: فهو الرحيم والقهار، له جمال وراء كل أنواع الجمال، و جلال يتجاوز كل أنواع الجلال... له لطف وقهر وبهاتين الصفتين يتجلى في عالمه، التلاقي التام للأضداد coincidentia oppositorum، الكمال موجود فقط في الأعماق التي يتعذر الوصول إليها من الذات الإلهية² بهذا الإدراك الذوقي الكشفي حقق الصوفية السبق المعترف به ضمن الدراسات الشيو-صوفية المعاصرة، ففي نظرهم "إن الله وهو الكمال الأزلي ليس لمخلوق أن يصل إليه تجلّي للإنسان من خلال الجمال والبهاء أو الرحمة والخير أو الجلال والقوة والانتقام، وبعد ذي النون بأكثر من ألف سنة يأتي باحث علم الأديان الألماني رودولف أوتو³ (1869، 1937) Rudolf Otto فيبيني نظاماً دينياً على قضية اقتران الجمال بالبهاء الذين يمثّلان أهم صفات الذات الإلهية الخارقة، وبذلك فإنه يكون قد اكتشف علمياً عن حقيقة صوفية معروفة منذ قرون لكل متصوف في الإسلام"³.

هناك حضرات تتعيّن عبرها الحقيقة الإلهية، فإلى جانب حضرة الذات أو الأحدية اللامعروفة هناك حضرة الصفات أو الإلوهية، حضرة الأفعال، وهي حضرة الربوبية، و حضرة الصور والأشكال أو حضرة الخيال، حضرة الحس حيث الممكنات، وتعتبر الحضرات الثلاثة الأولى (الذات والإلوهية والربوبية) روحانية خالصة في مقابل الحضرة الخامسة التي هي حسية وفي مقابل الحضرة الرابعة التي

¹ الرومي جلال الدين، فيه ما فيه أحاديث مولانا جلال الدين الرومي، ترجمه عن الفارسية عيسى علي العاكوب، دار الفكر المعاصر. لبنان، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2002م ص253.

² شيميل آناماري، الشمس المنتصرة، ص388.

* ولد في باين(هانوفر) توفي في ماربورغ(هسن). كلف بتدريس اللاهوت المذهبي في غوتنغن. ودرس في فروكلافو أخيراً في ماربورغ إلى يوم تقاعده. كان يجوز معرفة ضليعة بالروحانية الشرقية علاوة على الروحانية الألمانية واللوثرية. له كتاب الحرام وروحانية الشرق وروحانية الغرب، الإلهية والآلهة عند الآريين ترجم عن الألمانية كتب بماغافادجيتا وكااتا اوبانيشاد. معجم الفلاسفة، ص110.

³ شيميل آنا ماري، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة محمد إسماعيل السيد، رضا حامد قطب، دار الجمل بغداد، العراق، ط 1، 2006م، ص55.

هي برزخية¹، ما يستدعي ارتباط الحقيقة الإلهية بجدلية الغياب والحضور، و مفهوم الغياب هو حضور الحقيقة اللاهائية في اجماليتها، و خارج أية مرتبة محددة (لاهائية)، إنها ذلك «التعين غير المتعين». أما الحضور الفعلي فهو يستدعي التلوين بالمراتب أو الانصبغ الوجودي، للأدنى بالأعلى للخلق بالحق²، فيكون انبلاج التّطابقات اللا متميزة القائمة بين الحضرات المذكورة بتدخل الرغبة الميتافيزيقية، فمعرفة تعالي لذاته بعلمه الأزلي القديم مستأثرا لنفسه بالأحدية، و من خلال حركة حبية أراد أن يعرف بأسمائه وصفاته، وأولّ تعيّنات الذات هو «علمها بذاتها» وأنه بهذه الصّفة تتزلّها من الحضرة الأحادية التي لا نعت لها، إلى حضرة الأسماء والصفات، و تسمى الحضرة الإلهية، و هي الواحدية³، فيحصل الفيض لا بمعنى أفلوطيني بل تجليا ذاتيا، أي عملية ظهور الحق لذاته بإرادته في الأعيان. بمرحلة لا زمنية تحدث على مستويين: الفيض الأقدس والفيض المقدس، الأول هو تجلي الذات الأحادية لنفسها في صور جميع الممكنات التي يتصور وجودها فيها بالقوة فهو أول درجة من درجات التعيّنات في طبيعة الوجود المطلق، و لكنها تعيّنات معقولة لا وجود لها في عالم الأعيان الحسيّة بل هي مجرد قوابل للوجود، أما الفيض المقدس هو تجلي الواحد في صور الكثرة الوجودية، فهو ظهور الأعيان الثابتة من العالم المعقول إلى العالم المحسوس، أو هو ظهور ما هو بالقوة في صورة ما هو بالفعل، و ظهور الموجودات الخارجية على نحو ما هي عليه في ثبوتها الأزلي⁴، بهذا المعنى يرتبط الفيض بالرغبة فيكون الفيض الأقدس هو "حصيلة الحب المرتبط بالكثرة المخفي الذي أحب أن يرى نفسه في أسمائه، و حصل بذلك استعداد الممكنات لتقبّل الفعل الإيجادي ﴿كن﴾، في حين أن الفيض المقدس هو تعيّن آثار هذه الأسماء في أعيان الممكنات"⁵.

هناك توجه للغيرية بسرّيان النَّفس الإلهي في العدم والوجود عليه بالرحمة التي تسع كل شيء ليكون مسار التجلي هو مد للحقيقة في السوى، و امتداد لها في المخالف، و المتعدد (الكثير)، و هو مكون من مكونات قصدية الحضور، و هذا ما أفرز تأطيرا لفعل التجلي في بعدي المد

¹ الصادقي احمد، إشكالية العقل والوجود، بحث في فينومينولوجيا الغياب ص 497، 498.

² كازي أحمد، الصورة بين الخفاء والتجلي، ص 544.

³ الصادقي احمد، إشكالية العقل والوجود، في فكر ابن عربي، ص 496.

⁴ ابن عربي محي الدين، فصوص الحكم، تحقيق وتعليق أبو العلا عفيفي، قسم التعليقات على الفصوص، ج 2، ص 9.

⁵ الصادقي احمد، إشكالية العقل والوجود، ص 430.

والامتداد، لأن "الأمر يتعلق بتطورات الصورة وتحولاتها الرتبية¹ استنادا إلى النَّفس الحامل للتَّنفس من خلال الغيرية، فمن "امتلاء الوجود إلى حد الفيض، يولد في غياب المطلق رغبة حركة ذاتية باطنية تؤدي إلى تمدده، و من بطن هذا الامتلاء تنبثق الرغبة في المعرفة وفي المحبة وهما لا يتحققان إلا بحضور الآخر. فيحصل الفيض أو التجلي ويحدث الانسراح والرحمة لأنَّ الفيض يفرِّج وينفِّس عن كرب يثقل الباطن، وينتقل ما في الغيب إلى الشهادة."² برزخ الخيال المنفصل أو العماء* باعتباره الموجود الناتج عن النَّفس الإلهي للتَّنفس عن كرب الوحدة المطلقة ورغبة الذات الإلهية في الظهور في صور غيرية. لقد أحب الواحد أن يرى نفسه في صورة غيرية يتجلى فيها ويرى فيها نفسه. و مع الحب والعشق يوجد الضيق الذي يسعى للتَّنفس عن نفسه، فيخرج النَّفس مُكوِّنا العماء³، و لتقريب معناه ودور الوساطة التي يؤديها في الخلق "يمكن مقابله باللامحدأو «الأبيرون» (apeiron) عند اليوناني أنكسمندر فهو شيء غامض ومبهم يقوم عليه الوجود بأكمله⁴، و هو أيضا المنفرد بكونه نتيجة نَفَس الرَّحمن "فجميع الموجودات ظهرت في العماء بكن أو باليد الإلهية أو باليدين، إلا العماء، فظهوره بالنَّفَس خاصة،.. و كان أصل ذلك حكم الحب، والحب له الحركة في المحب والنَّفَس حركة شوقية لمن تعشق به وتعلق، له في ذلك التنفُّس لذة⁵، ويمكننا تمثيل ذلك بقضية تعليلية تكون العلة فيها هي: الرغبة "إذا كان النَّفس أو النَّفخ يحقق هنا فكرة التفرُّج عن الغم، فالأنف نَفَس نابع من الرغبة الخالصة في إظهار أعيان الأسماء الحسنى في الموجودات⁶، فرغبة الكشف والانكشاف تجسد كرب و"غمة الأسماء الإلهية وهي قلقة في اللا معرفة لأن لا أحد يسميها، وهذه الغمة هي ما ينقشع بالتنفُّس باعتباره رحمة وإيجادا، وهي في عالم السر رحمة للحق

¹ كازي أحمد، الصورة بين الخفاء والتجلي، ص 528

² براضة زهدة، الأنوثة في فكر ابن عربي، ص 46.

* للإشارة ترى نظرية التكوين الفينيقية انه "في البدء لم يكن هناك سوى ريح وعماء وظلمة، ثم أن هذه الريح وقعت في حب مبادئها الخاصة وتمازجت ذلك التمازج كان الرغبة. هكذا كان مبدأ خلق كل الأشياء جميعا. فراس السواح، لغز عشتار الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة، دار العلاء الدين، سوريا، ط 2002، ص 178، 177.

³ أبو زيد نصر حامد، فلسفة التأويل، ص 178.

⁴ الزين محمد شوقي، الصورة واللغز، التأويل الصوفي للقرآن عند محي الدين ابن عربي، مؤمنون بلا حدود للدراسات، المغرب (د ط ت) ص 377.

⁵ الحكيم سعاد، المعجم الصوفي، ص 821.

⁶ الزين محمد شوقي، الصورة واللغز، ص 388

مع ذاته ومن أحلها أي لأسمائه الحسن¹، وبالتجلي الحروفي في نفس الرّحمان يكون" الوجود قد نشأ حروفاً في النَّفس الإلهي حين أرادت الذات الإلهية أن ترى نفسها في غير ذاتها، في تعبير آخر أن الذات الإلهية أرادت أن تعرف خارج إطار ذاتيتها"².

فكرة الرحمة الإلهية متعلقة بتصوّر ميتافيزيقي متصل بالضبط بالفعل الأصل لميتافيزيقا الحب³ يحقق الانتقال من المرحلة العلمية (العلم) إلى العينية (الواقع)، وفي (فص حكمة مالكية في كلمة زكرياوية) يفصل ابن عربي في معنى الرحمة في علاقتها بالرغبة من خلال القبول "اعلم إن رحمة الله وسعت كل شيء وجوداً وحكماً... و لما كان لكل عين وجود يطلبه من الله، لذلك عمت رحمته كل عين، فانه برحمته بما قبل رغبته في وجود عينه، فأوجدتها"⁴. و يصف الرومي هاته الرحمة بالعناية الإلهية:

"وإن لم تكن ثمة عناية من الله، لرأيت كيف يمكن السكون

وما كان آدم وما كان عالم، وما كانت روح صافية لطيفة كأنها من زجاج شفاف

ولا كان لابن ادم حكم وملك، ولا تظن أن هذا الأمر هو ابن اللحظة."⁵

نلمس هنا ما يمكن وصفه بالرغبة الرحمانية، بما يتم تعميق مفهوم الإلوهية، فهو ليس مبدأ خلق فقط بل مبدأ حب، فجوهر الإلوهية هو الحب"⁶، إنه الحب الأصلي أو الجود الأركيولوجي⁷ والنتيجة هي نشأة الوجود من بعدين أساسيين هما الحب والرحمة، ولأجل ذلك كان مآله إلى الرحمة بهما تنبثق مظاهر الجمال والرحمة على وجه الخلق، و" لقاء الجمال والرحمة هو سر الخلق، بما أن "التناسب" الإلهي إذا كان خلافاً فذلك لأنّ الذات الإلهية ترغب في الكشف عن جمالها،

¹ كوربان هنري، الخيال الخلاق، ص 161.

² أبو زيد نصر حامد، هكذا تكلم ابن عربي، ص 177.

³ كوربان هنري، الخيال الخلاق، ص 110.

⁴ ابن عربي، فصوص الحكم ج 1، ص 177.

⁵ الرومي جلال الدين، مختارات من ديوان شمس التبريزي، ج 1، ترجمه وشرحه وقدمه إبراهيم الدسوقي شتا، المركز القومي لترجمة القاهرة، مصر، ط 2، 2009. ج 1، ص 112.

⁶ عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية، ص 100.

⁷ الرين محمد شوقي، الصورة واللغز، ص 389.

وإذا كان الجمال مخلصاً للخليقة فذلك لأنه يعلن عن تلك الرحمة الخلاقة¹ لإنارة جمالية الحقيقة لأن فعل التنفيس خالق لصورة الجمالية في معناها الرحماني، أساساً للراحة الوجودية المحركة للوعي بقيمة الأشياء، والشعور بمواقعها².

الرغبة والحقيقة الوجودية:

تثير مسألة الخلق إشكالية تفسير طبيعة البعد الأنطولوجي، و نجد أن النظريات الكلامية أو الفلسفية سواء فسرت بفكرة الخلق من عدم أو الفيض، فإنها كرّست التّقابل بين الله والكون، الحق والخلق، في حين سيتلقّفها الحقل الصوفي بلمح ذوقي لأنّ التجربة الذوق في منحها الشيوصوفي حدس للحقيقة، وأفق للرؤية والإدراك الكاشفين، لما هو مستور ومطوي ومحجوب³، إضافة إلى إضفاء الفهم الوجداني الخيالي يصل الوجود بالوجود فيظهر البعد الميتافيزيقي للحقيقة فيما اصطلح عليه في الخطاب الصوفي بنظرية وحدة الوجود المنسوبة لابن عربي، وهي عنده "ثمرّة تفكره في الكتاب والسنة، ثم شهوده لهذا التفكير"⁴، فهناك موجد ودافع إلى الإيجاد وغاية منه هي المعرفة، و

¹ كوربان هنري، الخيال الخلاق، ص 132.

² كازي أحمد، الصورة بين الخفاء والتجلي، ص 234.

³ المرجع نفسه، ص 230.

* من وجهة نظر المستشرق ماسينيون يعد ابن عربي "أول من صاغ أصول مذهب وحدة الوجود. ماسينيون، مصطفى عبد الرازق، التصوف، دار الكتاب اللبناني، ط1، 1984م، ص 45. وتصرّح سعاد الحكيم أن عبارة وحدة الوجود ابتدعها دارسو ابن عربي أو بالأحرى صنّفوه في زمرة القائلين لها. (المعجم الصوفي، ص 1145)، و عبارة وحدة الوجود لا تدخل ضمن مصطلحات ابن عربي، إذ أنّها من ناحية لم ترد عنده مطلقاً، و من ناحية ثانية هي تشكل تياراً فكرياً له جذوره البعيدة في تاريخ النظريات الفلسفية... (ص 1154 الهامش). والرأي نفسه مذكور في الفتوحات المكية بالفرنسية لشودكيفيتش "ان ابن عربي لم يستعمل في مؤلفاته مصطلح وحدة الوجود وإنما الذي استعمله هو مريده وربيه صدر الدين القونوي (ت 672/1263هـ) في النفحات الإلهية وعلى هامش شرح منازل السائرين للقاشاني (ت 730هـ) أما كمصطلح فني في التصوف الإسلامي فإنه لم يرد إلا عند فرغاني (ت 632هـ) بعنوان منتهى المدارك باللغة العربية وفي مشارق الدراري باللغة الفارسية. و يعتبر ابن تيمية (ت 728هـ) هو من عمم استعمال هذا المصطلح في انتقاداته وردوده على ابن عربي حيث ارتبط هذا المصطلح بابن عربي واعتبره مصطلحاً دالاً على الحلول والاتحاد. من مقال محمد عيواز، مفهوم وحدة الوجود في التصوف الإسلامي وإشكالية الحلول والاتحاد، مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية، جامعة الجزائر، المجلد 15، العدد 1، 2023م، ص 133. نقلاً عن:

Michel Chodkiewitch, Les illuminations de la Mecque, textes choisis, éditions Sindbad, 1988, p495, notes de l'introduction n81 .

⁴ الحكيم سعاد، المعجم الصوفي، ص 1147.

الخلق وسيلة لتحقيقها و"لو لا هذه المحبة ما ظهر العالم في عينه. فحركته من العدم إلى الوجود حركة حب الموجد لذلك: ولأن العالم أيضا يجب شهود نفسه وجودا كما شهدها ثبوتا، فكانت بكل وجه حركته من العدم الثبوتي إلى الوجود حركة حب من جانب الحق وجانبه"¹، وفي لطائفه يوضح القاشاني هاته الوحدة بالتميز بين معناها الصوفي عن غيره باعتبارها "عدم انقسامه إلى الواجب والممكن، وذلك أن الوجود عند هذه الطائفة ليس ما يفهمه أرباب العلوم النظرية من المتكلمين والفلاسفة، فإن أكثرهم يعتقد أن الوجود عرض، بل الوجود الذي ظنوا عرضيته هو ما به تحقق حقيقة كل موجود، وذلك لا يصح أن يكون أمرا غير الحق عز شأنه. و أيضا، لما كان للذات الموصوفة بالوحدة اعتباران: أحدهما، اعتبار واحديتها، وإحاطتها، وشمولها للأسماء والحقائق، وهي الحضرة التي تسمى مرتبة الجمع والوجود كما عرفت. و ثانيهما: اعتبار أنها هي عين تلك الحقائق التي اشتملت عليها وأحاطت بها لا غيرها، وكان الوجود أصل تلك الحقائق، وأظهرها حكما للمدارك، فكان الوجود عين الذات هذا."².

يتميز الوجود بخاصيتي الظهور والبساطة، أما التكثر بتعددته في نهاياته ينصهر في بوثة الوحدة "الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها، متكثرة بصفات وأسمائها لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات،... فإذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هي الحق، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها وأسمائها، أي من حيث ظهورها في أعيان الممكنات قلت هي الخلق أو العالم"³، وعند ج.د. الرومي يبني تصوره لهذا العالم من منظور الوحدة "لا يمتلك الكون الجسم والموضوعي للعناصر المادية وجودا مستقلا. فعنده أن الكون الموضوعي ليس إلا ظهر المرآة التي وجهها هو الروح"⁴، وفي تحليل محمد المصباحي لوحدة الوجود عنده ضمن عدة جوانب، يرى مسبقا أن الوحدة هي المبدأ والغاية " مهما تكن حقيقة وجود وحدة الوجود في متن ج.د. الرومي فإن محركها الأول هو الرغبة الذاتية في رؤية العالم من زاوية الوحدة الإلهية، هروبا من التعدد

¹ ابن عربي محي الدين، فصوص الحكم، ص 203.

² القاشاني، لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام، تحقيق وضبط وتقديم احمد عبد الرحيم السايح، توفيق علي وهبة، عامر النجار مكتبة الثقافة الدينية، المجلد الأول، ط1، 2005، ص 337، 388.

³ ابن عربي محي الدين، فصوص الحكم، عبد الرزاق القاشاني، دار آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2016، ص 24.

⁴ خليفة حكيم، ميتافيزيقا جلال الدين الرومي، ص 49.

والاختلاف، وغيره على الله من أن ينافسه وجود آخر مخالف عنه، أو مغاير له أو متقابل معه.¹ واللافت عند صوفية الفرس تشبيه وحدة الوجود بصورة البحر وأمواجه "هذا الوجود هو الذي يفيض بالكائنات المشخصة كما يفيض البحر من تحت أمواجه"²، وهي صورة عامة بالنظر إلى مجال توظيفها، فكل من أراد أن يعبر عن الوحدة المتأصلة والاختلاف العابر كان يستخدم صورة البحر التي هي كذلك من الناحية النفسية خير ما يعبر عن توق الفرد إلى الوحدة مع الكل والذوبان فيه.³ تتشكّل هندسة الوجود تبعا لرغبة الأسماء الإلهية التي تفصح عن الحاجة إلى الظهور وطلبه من الغني المستغني، إنّ "الأسماء الإلهية تطلب ذلك الوجود وتفتقر إليه، إذ لا وجود لها إلا به ولا معنى لها إلا فيه"⁴، بذلك هي الوسيط الفاصل بين الذات الإلهية وبين العالم "الحقيقة في معناها الأول الثبوتي لا نهائية. أمّا في معناها الثاني الوجودي، فقابلية للحصر رتبيا، بالاسم والصورة، لا إثباتا حديا أو مقولاتيا، فالوجود اللانهائي، من حيث شيئية الثبوت، غير منظم، بل التنظيم والترتيب هما بوجود الأسماء الإلهية الخاصة بالحق: الأول والآخر والظاهر والباطن⁵، استنادا إلى حركة حبية "كامل الوجود فكانت حركة العالم حبية للكمال فافهم. ألا تراه كيف نفس عن الأسماء الإلهية ما كانت تجده من عدم ظهور آثارها في عين مسمى العالم، فكانت الراحة محبوبة له، ولم يوصل إليها إلا بالوجود الصوري الأعلى والأسفل. فثبت أنّ الحركة كانت للحب فما ثم حركة في الكون إلا وهي حبية"⁶، وهي حركة انتشارية مخالفة للتصور المشائي العقلي، باعتبارها فعلا ساريا في الموجودات، ومظهرة لاختلاف الصور، التي باعثها ومقصدها هو فعل التجلي حضورا، لا وجودا مشخصا وثابتا بل متحوّلا وغير قابل للحد قضويا-الموضوع والحمول⁷ بمهيئة دائرية، فمن مركز الدائرة دائرة الوجود، وهو الاسم (الله) تمتد خطوط لكل نقطة من المحيط، وهي الأسماء الإلهية التي

¹المصباحي محمد، نعم ولا، الفكر المنفتح عند ابن عربي، الدار العربية للعلوم، ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، المغرب، ط 1، 1433هـ، 2012م، ص 249.

²ماسينيون، مصطفى عبد الرازق، التصوف، ص 42.

³شيميل أناماري، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ص 319.

⁴ابن عربي، فصوص الحكم، قسم التعليقات، ص 6.

⁵كازي أحمد، الصورة بين الخفاء والتجلي، ص 537.

⁶ابن عربي محي الدين، فصوص الحكم، ج 1، ص 204.

⁷كازي احمد، الصورة بين الخفاء والتجلي، ص 428.

لا يحصرها عدد ولا يحيط بها إحصاء¹، فتتحقق رغبة العدم في الكون بتوجه سمعي "الأذن الوجودية تلقت الإذن الإلهي بالتكوين أو الصدور²، و يبقى رهن الرغبة التي تأخذ هنا معنى الاستعداد إذ" يخضع نوع وشكل ما يظهر من موجودات لتأثير الاستعداد، الذي يفسر كرغبة صدور التعدد والتنوع عن الوحدة³ وهو استعداد إنصات يمدّ العدم بقابلية الحركة الوجودية للخروج من ظلمة السكون" إذ لم يكن للأعيان في حال عدمها شيء من النسب إلا السمع، فكانت الأعيان مستعدة في ذواتها في حال عدمها لقبول الأمر الإلهي إذا ورد عليها بالوجود⁴. و الاستعداد، القبول لتحصيل الوجود يتوج بحضور الأسماء في الموجودات بحيث أن "ظهور أعيان الأسماء هو بروز الموجودات في العالم، لأن كل اسم يرتبط بموجود وكل موجود له اسم يصاحبه، ويستحكم فيه"⁵.

الكثرة الفيزيائية هي انبساط للوحدة الميتافيزيقية، و العالم المحسوس هو تفتح لحالة ميتافيزيقية أصيلة بمعنى أن "المراتب الوجودية هي استعادة الصورة الوجودية كعلاقة بين الخفاء والتجلي، والغيب والشهادة"⁶ متخذة مواقع دلالية، وخلافا للفلسفة الاشرافية المتأثرة بالأفلاطونية المحدثة*

¹ أبو زيد نصر حامد، هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 2006م، ص169.

² الزين محمد شوقي، الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1 2008م ص317.

³ براصة نزهة، الأنوثة عند ابن عربي، ص41.

⁴ ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، تحقيق احمد شمس، المجلد الأول، الباب العشرون في العلم العيسوي، ص256.

⁵ الزين محمد شوقي، الصورة واللغز، ص205.

⁶ كازي أحمد، الصورة بين الخفاء والتجلي، ص423.

* في تعليقه على الفص الخامس عشر (الحكمة النبوية في الكلمة العيسوية) ، يرى أبو علا العفيفي أن مذهب ابن عربي على الأقل - وهو في مقدمة المذاهب الصوفية الفلسفية في الإسلام- يحمل طابع وحدة الوجود التي لا أرى أنها تتفق تماما مع نظرية الفيوضات الأفلاطونية. نعم يستعمل كلمة فيض وما يتصل بها من اصطلاحات، و قد يذكر فيوضات أفلوطين بأسمائها وعلى النحو الذي ذكره هذا الفيلسوف، و لكن للفيض عنده معنى يختلف تماما عن معنى أصحاب الأفلاطونية الحديثة... لم يجد ابن عربي وأصحابه حرجا - كما وجد الفلاسفة المشاؤون من المسلمين- في القول بأن الكثرة قد صدرت عن الواحد بالمعنى الذي ذكرناه: أي أن الواحد قد ظهر بصور الأعيان المتكثرة في الوجود الخارجي. و لم يأخذ بالقاعدة التي اخذ بها المشاؤون وجعلوها أساسا لمذهبهم، و هي أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، بل قال إن الواحد قد صدر عنه العقل الأول، كما صدر عنه الأرواح المهيمة وأرواح الكاملين من الخلق كالأنبياء والأولياء، بل وروح كل موجود (و ليس في الوجود إلا ما له روح). بعبارة أخرى صدر عن الواحد الحق كل شيء، لأنه حقيقة كل شيء والمتجلي في كل شيء. فصوص الحكم، التعليقات، ص178. أيضا الصادقي أحمد اشكالية العقل والوجود، ص494.

لا يرى ابن عربي الوجود بنية خطية نازلة من « الواحد » « الأحد » ، ولكن الوجود عنده دائرة ذات مركز ومحيط، يمثل المحيط دائرة الموجودات الممكنة، بينما يكون المركز هو الله الاسم الجامع للأسماء الإلهية والمعبر في نفس الوقت عن ظاهر الذات.¹ ففي الوجود جهات ومناطق محدّدة يعمل فيها اسم محدد وفي الوقت نفسه تجتمع هذه المناطق كي تشكل مظاهر مختلفة للوجود الواحد. مفهوم المنطقة أساسي في المقاربة الفينومينولوجية للوعي وللإدراك وللتجربة المعيشية مع هوسرل²، وتجدر الإشارة إلى أن رصّ الكثرة في وحدة كلية فكرة تتقاطع مع تصورات فلسفية، فقد "اصطلح الرواقيون على هذه الوحدة الوجودية اسم الحقيقة لأن كل جزء مرتبط بجزء آخر في رابطة محكمة يشكل بها جسدا من الوظائف المتناغمة، وهذا يفسر لماذا الحقيقة في تصورهم عبارة عن جسد (soma)³، فالتشتت الظاهر بالماهية يشكل في باطنه تلاحما بالوجود بفضل الرغبة "فالأشياء في العالم يعانق بعضها بعضا، هي بذلك مظاهر تجتمع في الوجود وتنفرد بالخاصية. و خاصية الشيء هي ماهيته، لكن وحدته التي هي ارتباطه بغيره هي وجوده. فالوجود هو غير الماهية. الوجود واحد والماهية كثيرة"⁴، هذا الجسد-الحقيقة يجسّد أثر رغبة الأسماء إثر حصول الرغبة من العدم لتحصيل الوجود ليتجلى الله الحق في حقيقة كل مخلوق، فهو الموجد لكل شيء والظاهر في كل شيء، على هذا النحو تكون التوجّهات الإلهية حاضرة في العالم، ومن ثمة تكون بنية العالم بنية روحية في حقيقتها وجوهرها⁵، وعبر النكاح-الصورة الجنسية التي يحملها التجلي "يتجاوز الوجود بطرفيه حالة الاغتراب والألم التي منشؤها عدم الائتلاف والتزاوج⁶، وهو ما يؤكده هنري كوريان ويؤيده الباحث أحمد الصادقي حيث يعتبر أن البنية الرابطة بين الحضرات هي حق وخلق. وهذه البنية هي التي تضع كل حضرة في علاقة كلية تقاطبية وتكميلية في الوقت ذاته بينها، بحيث تكون كل حضرة باطنا بالنسبة للاحقة وظاهرا بالنسبة للسابقة عليها، فاعلة بالنسبة إلى التي تليها ومنفعلة عن التي

¹ أبو زيد نصر حامد، هكذا تكلم ابن عربي، ص 169.

² الصادقي أحمد، إشكالية العقل والوجود، ص 452.

³ الزين محمد شوقي، الصورة والغز، ص 363.

⁴ الصادقي أحمد، إشكالية العقل والوجود ص 351.

⁵ أبو زيد نصر حامد، هكذا تكلم ابن عربي ص 171.

⁶ الشبلي سعيد، نظرية الإنسان والحرية، ص 25.

سبقتها. فنكون أمام نكاح غيبي داخل تراتبية تنازلات الحضرات¹، ما يحقق إجرائية الرغبة التي نلمسها من خلال دورها التوليفي بين الموجد والممكن الوجود إذ "تلتقي عند الاستعداد كرغبة نسبتان مختلفتان، لذا لا تفهم حركة التأثير والتلقي على أنها أحادية التوجه، بل على أنها جدلية دائرية، حيث يتأثر الاستعداد بالتجلي الإلهي و يؤثر بدوره في هذا التجلي وفي ما يصدر عنه من مظاهر"²، وتجعل الكون في حالة انتشاء" لقد أظهرت للعدم لذة الوجود وكنت قد جعلت العدم عاشقا لك"³ بتلك اللذة يستشعر العدم جمالية الكينونة، ويرغب فيها في كل آن وعلى الدوام، ف" الله في خلق دائم من خزانة العدم⁴ ما يعني أنّ كونية الجمال الإلهي انعكست على مفهوم الحب ذاته فهو ليس انفعالا عاطفيا أو شبقيا وإنما حركة وجودية تسري في كل الكائنات وترتبط جميع الموجودات التي ينم كل شيء فيها عن النزوع إلى الأصل النوراني أو الحق أو الرحم.⁵ ما يؤمن تداخل المطلق والمقيد، وتفاعلهما يتم داخل رغبة دائرية هي مجمع لقاء البدايات بالنهايات" فإذا كان العالم يصدر عن الله، والمخلوقات هي علامات وآثار وتجليات له، وإذا كان الجوهر أو الحقيقة العددية للكون واحدة، هي الحقيقة الإلهية، وإذا كان لا يوجد خارجها غير ظواهر هي بمثابة أعراض لها، فمن الواضح أن إدراك هذه الوحدة في الوجود ينبغي أن يكون المطلب الأسمى للتصوف"⁶.

¹ الصادقي احمد، إشكالية العقل والوجود، ص 497.

² براضة نزهة، الأوثثة عند ابن عربي، ص 40.

³ الرومي جلال الدين، المثوي، ج 1، ص 87.

⁴ شميل آنا ماري، الشمس المنتصرة 384،

⁵ بلعلي أمنة، الخطاب الصوفي في ضوء المناهج المعاصرة، ص 74

⁶ بلاثيوساسين، ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مكتبة الانجلو المصرية، (د ط)، 1965م، ص 252.

الرغبة والحقيقة المحمدية:

يعتبر محي الدين ابن عربي من أكثر الخائضين في تحليل موضوع الحقيقة المحمدية¹ فقد نبه الأستاذ ميشيل شودكيفيتش في إحدى ندواته إلى قيام الفكر الحائمي (من ألقاب محي الدين ابن عربي) على ثلاث محاور: الحقيقة المحمدية، والإنسان الكامل والأنوثة¹، وفي تعريفاته لها سواء في الفتوحات المكية أو فصوص الحكم (الكلمة المحمدية)، يبدو متأثراً بفكرة الحلاج عن قدم النور المحمدي² كما يوثق ارتباط الحقيقة المحمدية بأفكار شيعية وغنوصية* لأنه قدّم فكرته بشكل ثنائي (الباطن والظاهر) بين من خلالها أنّ محمد عليه الصلاة والسلام حقيقتان، حقيقة نورانية قديمة وهي النور الأزلي، وهي محض تعيّن لم يسري عليها فعل الكينونة، وحقيقة وجودية إنسانية حادثة وهي الرسالة المحمدية تعينت في الزمان والمكان "هي أكمل مجلي خلقي ظهر فيه الحق، بل يعتبره الإنسان الكامل والخليفة الكامل بأخص معانيه، وإذا كان كل واحد من الموجودات مجلي خاصا لبعض الأسماء الإلهية التي هي أرباب له فإن محمد قد انفرد بأنه مجلي للاسم الجامع لجميع تلك الأسماء، وهو الاسم الأعظم الذي هو الله، ولهذا كانت له مرتبة الجمعية المطلقة"³.

الحقيقة المحمدية النورانية كينونة روحية قديمة تتعلّق بما يسمّيه ابن عربي بالهباء "بدء الخلق الهباء وأوّل موجود فيه الحقيقة المحمّدية ولا أين يحصرها لعدم تحيز ومم وجد؟ من الحقيقة المعلومة التي لا تتصف بالوجود ولا بالعدم. وفيم وجد في الهباء... ولم وجد؟ لإظهار الحقائق الإلهية... ثم إن سبحانه وتعالى تجلّى بنوره إلى ذلك الهباء... والعالم كله فيه بالقوة والصلاحية فقبل منه تعالى كل شيء في ذلك الهباء على حسب قوة استعداده... فلم يكن أقرب إليه قبولاً في ذلك الهباء إلا حقيقة

¹ براضة نزهة، الأنوثة في فكر ابن عربي، ص 18

² التفتازاني أبو الوفا، مدخل إلى التصوف، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، (د ت)، ص 203.

* من يؤكّدون على ذلك نذكر أبو العلا عفيفي في قسم التعليقات على فصوص الحكم يقول: "في هذا الوصف الإجمالي لما يسميه ابن عربي الكلمة المحمدية أو الحقيقة المحمدية عناصر مختلفة مستمدة من الفلسفة الأفلاطونية الحديثة، والفلسفة اليهودية والمسيحية، مضافاً إلى ذلك بعض أفكار من مذهب الإسماعيلية الباطنية والقرامطة. انظر عفيفي أبو العلا، قسم التعليقات الثاني، ص 321.

و المفكر ماجد فخري "من هذه الناحية كانت هذه الحقيقة شبيهة بالكلمة في المسيحية التي بما كون كل ما كون، وهي كذلك شبيهة بالمفهوم الشيعي للإمام الذي اعتبر خليفة الله في الأرض، والقطب الذي تدور الخليفة حوله وعلّة وجودها الجوهرية. انظر: ماجد فخري تاريخ الفلسفة الإسلامية، نقله إلى العربية كمال البازجي، الدار المتحدة للنشر، (د ط)، 1974، ص 343.

³ ابن عربي محي الدين، فصوص الحكم، ج 2، ص 320.

محمد صلى الله عليه وسلم المسماة بالعقل مكان سيد العالم بأسره وأول ظاهر في الوجود فكان وجوده من ذلك النور الإلهي ومن الهباء ومن الحقيقة الكلية، و في الهباء وجد عينه وعين العالم من تجليه¹، إنها مبدأ الخلق وأصل الكون، فالوظيفة التي تؤديها "من ناحية صلتها بالعالم مبدأ خلق العالم، إذ هي النور الذي خلقه الله قبل كل شيء وخلق منه كل شيء، أو هي العقل الإلهي الذي تجلى الحق فيه لنفسه في حالة الأحدية المطلقة، فكان هذا التجلي بمثابة أول مرحلة من مراحل التنزل الإلهي في صور الموجودات².

الحقيقة المحمدية من حيث صلتها بالإنسان "صورة كاملة للإنسان الكامل الذي يجمع في نفسه جميع حقائق الوجود، و لذلك يسميها ادم الحقيقي والحقيقة الإنسانية ويعدها من الناحية الصوفية مصدر العلم الباطن ومنبعه، و قطب الأقطاب³، و تبعاً لعبد الكريم الجيلي الصفات الإلهية السبع التي يسميها أمهات الظهور (السمع، البصر، الكلام، الحياة، العلم، الإرادة، القدرة) إنما تظهر في الإنسان الكامل بتمامها لأن الإنسان الكامل هو مرآة الله⁴ هذا ما يجعل هاته الحقيقة واسطة بين المكون والكون والكينونة فالحقيقة المحمدية أوجدها تعالى قبل الوجود وخلق منها الوجود، لتصح لها البرزخية ذات الوجهين، ووجه يقابل الحق تعالى بنورانيته ويأخذ منه بلا واسطة، ووجه يقابل الخلق ويعطي أكملهم الفيض الأقدس⁵.

تأثر جلال الدين الرومي بالتصورات الصوفية السابقة فنجده يؤمن بالحقيقة المحمدية أو النور الأزلي الذي يستمد منه جميع الأنبياء والأولياء عرفانهم، وهو يعبر عن ذلك تعبيراً عاطفياً لا فلسفياً⁶، و من بين تعبيراته الذوقية "ذلك النور البارق الذي أشرق على الأرواح، فإذا بآدم يقتبس منه العرفان"⁷ "جاعلاً جمال الظهور سافراً وجلال الخفاء ساتراً:

¹ ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحيى، المجلد الثاني، ص220.

² فصوص الحكم، ج2، قسم التعليقات، ص320.

³ المرجع نفسه، ص320

⁴ الجيلي عبد الكريم، الإنسان الكامل، ج1، ص16.

⁵ ضاري مظهر صالح، الروح الصوفي، جهالية الشيخ في زمن التيه، ج1، دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2013، ص26.

⁶ ألتفتازاني أبو الوفا، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 1979م، ص230.

⁷ الرومي جلال الدين، المتنوي، ج2، ص103.

يظهر الجمال الخاطف كل لحظة في صورة

فيحمل القلب ويختفي

في كل نفس يظهر ذلك الصديق في ثوب جديد

فشيخا تراه تارة وشابا تارة أخرى

ذلك الروح الغواص على المعاني

قد غاص إلى قلب الطينة الصلصالية

انظر إليه وقد خرج من طينة الفخار

وانتشر في الوجود (...)

وفي نهاية المطاف ظهر بصورة عربي

ودان له ملك العالم.¹

يتصور جلال الدين الرومي أن العشق-الرغبة كان قرينا لمحمد اقترن به عشق الحق:

لقد كان عشق الطاهر قرينا لمحمد ومن اجل هذا العشق، قال له الله: لولاكو لما كان في العشق فردا، فقد خصه من بين كل الأنبياء فلم يكن من أجل العشق الطاهر، متى كنت أخلق الأفلاك؟² معنى ذلك أن ظهور محمد-وهو الإنسان الكامل-غاية خلق هذا الكون كله" فالسر الذي كان لباب هذه الأفلاك، أسفر في النهاية عن حديث لو لأك³.

يعطف ج.د. الرومي ظهور الحقيقة المحمدية في الإنسان الكامل على مكانة الإنسان عامة باعتباره الغاية النهائية من الخلق "إن الإنسان جوهر، والفلك عرض بالنسبة إليه، وكلها فروع وأسباب وهو الغرض"⁴، ورجوعا إلى حديث الكثر الخفي، ستكون الرغبة دائرية فحب التعرف يقابله شوق الإنسان الدائم للحق:

¹ نيكلسون رينولد، في التصوف الإسلامي وتاريخه، نقلها إلى العربية وعلق عليها أبو علا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1366هـ، 1947م، ص106.

² الرومي جلال الدين، المتنوي، ج5، ص291.

³ الرومي جلال الدين، المتنوي، ج2، ترجمة عبد السلام كفا في ص109 .

⁴ الرومي جلال الدين، المتنوي، ج5، ص368

كنت كترًا مخفياً فأحببت أن اعرف من أجل أرواح المشتاقين، رغم النفس الساخرة.¹
 و مبرر هذا الشوق في نظر كوربان أن عالم الأسماء الإلهية يمثل في كليته عالم الذات الذي إليه يسعى حين الحق الراغب في أن يكون معروفاً، والذي يسعى هو بنفسه إليه كما لو كان توقفاً للعودة للذات، وذلك في حنين المخلوق الباحث عن اسم من أسماء الله الحسنى الذي يكشف عنه، وكل هذا بشوق لا متناه وغير قابل للإشباع أبداً²، فحقيقة الإنسان وثيقة الصلة برغبة الكمال استناداً إلى الكينونة الإلهية الكامنة فيه بالقوة فهي المعنى الحقيقي لوجوده، وفي (تفسير كنت كترًا مخفياً فأحببت أن اعرف) يقول:

اهدم المتزل، فمن عقيق هذا اليمن، يمكن بناء مئات الآلاف من المنازل
 فالكثر تحت المتزل ولا محيص من هذا، لا تتوقف ولا تظن أن (الأمر) خراب
 فإنك إن حصلت على هذا الكثر تستطيع أن تبني آلاف المنازل بلا نصب أو لا تعب³

بالتالي هناك إمكانية للانتقال إلى مرحلة الفعل تقتضي عملاً مضاعفاً بالانسحاب من وهم الوجود أي الأنا الذاتية، يسحب الجانب الإلهي منتحجبه وتفعيله عن طريق معاينة الحياة التي تختفي وراء العادة والتقليد، و"على الإنسان أن يقطع طريقاً طويلاً وصعباً لكي يتعرف هذه الوحدة الإلهية وراء التفاعل الملون للأضداد الذي قد يفضي به شيئاً فشيئاً إلى الحقيقة⁴ ما يستلزم إزالة الحجب لتتجلي الحقيقة الإنسانية بالعرفان وهو ما سنحاول تحليله في الفصل الموالي.

¹ شيميل آنا ماري، الشمس المنتصرة، ص 380.

² كوربان هنري، الخيال الخلاق، ص 145.

³ الرومي جلال الدين، المثنوي، ج 4، ص 257.

⁴ شيميل آناماري، الشمس المنتصرة، ص 399.

خلاصة:

تتخذ الرغبة موقع الأثر في الخطاب الفلسفي ككل، معه تشكلت المعالم التأصيلية لها فقد تم تقديمها بمفاهيم إبداعية، جعلت الخطاب الفلسفي في مجمله خطاب رغبة يعطفها على الحقيقة، ولذلك تتجسد باعتبارها منبعاً أصيلاً لحب الحكمة أي حب الحقيقة. وإن كان الفلاسفة قد حصروا رغبتهم في كشف حقيقة الوجود لأنسؤال الفلسفة الأول هو سؤال حقيقة الوجود في سياقه الفيزيقي والميتافيزيقي الإنساني والصوفي، فإنهم بذلك وجهوا حركة الرغبة بالحكمة الإنسانية، منحها أهلية الكشف عن طبيعة الحقيقة، أفضى إلى إلغاء هيمنة الآلهة واحتكارها لها، وخلق نوع من المشاركة بينهما يؤمنها اللوغوس LOGOS. من جهة أخرى اتخذ هذا الخطاب الملمح الصوفي بتدخل الرغبة في تجسد الحقيقة اللامتناهية الفيضية تبعاً للتأمل الجمالي للمطلق والرغبة فيه. واستقراءً للمسار نفسه في مراحل المتقدمة تبرز المغايرة في تصور وضعية الرغبة وانطولوجيا الحقيقة بما يعرف بـ «جينيا لوجيا الرغبة» وذلك بالقطيعة مع هامشية الجسد التي كرسها الفلسفة الأفلاطونية، وجعل الرغبة في الواجهة لتكون الموجه لفعالية الذات في بلوغ الحقيقة.

وموازاة مع هذا الإرث الفلسفي الغربي حاولنا استنباط المعالم الكبرى لتصورات الرغبة داخل المتن الصوفي في حدود ما يتماشى مع السياقات السابقة، انتهى إلى توثيق الرابطة بين الرغبة والحقيقة استناداً إلى الكثر الخفي وانبثاقه عبر تجليات الحقيقة الإلهية، الوجودية والمحمدية، هكذا يحلل الخطاب الصوفي الحقيقة بتوظيف مصطلحات كالاستعداد، التهيؤ، القبول...، تؤول إلى منح الفاعلية الأولى للرغبة.

وبين عقل الحقيقة وقلبها، يحضر الصوفي في الفلسفي والعكس، ولعل الأحكام التقريرية التي ترى في الخطاب الفلسفي خطاباً خالصاً من المعاني الصوفية، وفي الخطاب الصوفي إنكاراً لمقولات الفلسفة فيه إعادة نظر تبعاً لارتحال الفلسفة والتصوف في بحثهما عن الحقيقة بمعية نفحات ممزوجة بهما.

الفصل الثاني

الرغبة والعرفان عند جلال الدين الرومي

المبحث الأول: رغبة اللقاء وانكشاف الحقيقة

أنس العارفين

شمس الحقيقة

تجليات شمس الحقيقة

المبحث الثاني: الرغبة ونورانية العرفان

الرغبة وتجربة التفتح

الرغبة ونورانية الشيخ

الرغبة بين العقلين - الكلي والجزئي

المبحث الثالث: الرغبة والحقيقة الإنسانية

الرغبة وجدلية الصورة والمعنى

رغبة الموت وعلم الفقر

رغبة المعاناة ومعاينة الحقيقة

توطئة:

تحيل تيمة الرغبة في المتن الصوفي إلى تقصي معابر السفر الحاضر بين تحارب العرفان كلها، ومطلوب جلال الدين الرومي هو السفر صوب كل أفق من شأنه الإسهام في تأسيس انطولوجيا الحقيقة، سواء بالسفر الجغرافي المؤطر بالمكان والزمن، أو السفر المعنوي في الذات، بالتالي دراسة الرغبة في علاقتها بالعرفان سيرتبط بالكشف عن الخيوط التي نسجت معالم هاته الشخصية انطلاقاً من الهيكلة الأسرية والمعرفية التي أطرقتها، والظروف السياسية والثقافية التي عاصرتها، فمنها تتشعب بمقوماتها إستصاغة وقبولاً أو نفوراً ورفضاً، وستكون الانطلاقة من الالتفات إلى تأثيرات الصاقلين له خاصة أن طفولته شهدتها أعلام الذوق والمعرفة. وعبر اللقاء باعتباره يتضمن معاني الفقد والغياب أي الرغبة، اجتاحت حياة ج.د.الرومي شخصيات ومواقف ظفر من خلالها بآنس العارفين فأشهرت شهادات الحق بمنطوق أوليائه، وقد شكل لقاءه بالمرشد الروحي الحدث الحاسم في الانتقال إلى مرحلة مغايرة تجلت سفراً وجدانياً وجودياً أتاح له إمكانية الغوص في الذات، واستنطاق مكنوناتها و مراجعة قوالبها وقوابلها ضمن جدلية الصورة والمعنى، يستلزم ذلك كشف العقل ومستوياته بين الحدود والآفاق، ومكانة الشيخ في التدريب الروحي، وقراءة الحقيقة المتوصل إليها بالرغبة قراءة امتدادية تنتقل من مستوى الذات لتشمل فهم الحقيقة الإنسانية. فما هي تجليات الرغبة في تجربة العرفان عند جلال الدين الرومي؟ على أي أساس وجهه اللقاء إلى طريق العرفان؟ ما المقصود بالمقابلة بين الصورة والمعنى في تحصيل الحقيقة؟ كيف تساهم دلالات الموت، الفقر و الألم في تفعيل إجرائية الرغبة لبلوغ الحقيقة الإنسانية؟

المبحث الأول: رغبة اللقاء وانكشاف الحقيقة

تتخذ الحقيقة في علاقتها بالرغبة عند ج.د. الرومي ملامح العرفان gnose، وفي اللغة: هو لفظ مشتق من الفعل الثلاثي الصحيح (عرف)، وورد في لسان العرب عرف: العرفان: العلم... عرفه يعرفه عرفه وعرفانا وعرفانا ومعرفة واعترفه... ورجل عروف وعروفة: عارف يعرف الأمور ولا ينكر أحدا رآه مرة... والعريف والعارف بمعنى مثل عليم وعالم¹. وفي معجم تهذيب اللغة للأزهري (282-370هـ): عرف، يعرف، عرفانا ومعرفة، وأمر عارف: معروف وعريف². واصطلاحاً: العرفان كلمة يونانية الأصل gnosis، ومعناها المعرفة³.

هاته التعاريف تحيل معناه إلى المعرفة التي تنتج بطريقة خاصة لتقدم مفهوم العرفان باعتباره "صيغة المبالغة لمعرفة يتم التهيؤ لها، لأن العارف يذهب نحوها ويبحث عنها تتطلب الجهد والزهد، وليست إلهاما يحل عليه أو يقذف في قلبه"⁴.

أصل ذلك التهيؤ كامن في الحاجة "فضع الروح فوق كف الطلب، فالطلب كيمياء، وما لم تنفصل الروح عن البدن لا تنفصل عن روح الروح"⁵، لذلك يعلي ج.د. الرومي من قيمتها ويعدها من مقولات الرغبة الجوهرية، عبرها تنبثق ظاهريات الحقيقة "فلو لم تكن للعالم حاجة إلى الأرض، لما خلقها رب العالمين قطو هذه الأرض المضطربة في حاجة إلى الجبل، ولو لم تكن الحاجة موجودة لما خلقه شديد العظمة، وإن لم تكن ثم حاجة إلى الأفلاك أيضاً، لما خلق الأفلاك السبعة من العدم، والشمس والقمر وهذه الكواكب، متى كانت تبدو عياناً إلا الحاجة؟ إذن فإن وهق الموجودات هو الحاجة، وبقدر الحاجة يوهب المرء الأداة والآلة، ومن تم، فلتزد في حاجتك أيها

¹ ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، مادة عرف ص 2898.

² الأزهري احمد، تهذيب اللغة، تحقيق محمد علي النجار، ج2، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 282، 370م، ص 344.

³ مجموعة من المؤلفين، جدلية العلاقة بين التصوف والعرفان في الإسلام، إشراف عامر عبد زيد الوائلي، تموز طباعة نشر وتوزيع، دمشق، ط1، 2014م، ص 11. أيضاً محمود عبد القادر، الفلسفة الصوفية في الإسلام، ملتزم للطبع والنشر، دار الفكر العربي، ط1، 1966م، ص 5.

⁴ الزين محمد شوقي، التصوف، العرفان، الكنان، غريلة في المصطلح وقفزة في الرؤية، مجلة العرفان للدراسات الصوفية، مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة، الأغواط، الجزائر، العدد 01، جوان 2018م، ص 12.

⁵ الرومي جلال الدين، مختارات من ديوان شمس التبريزي، ترجمة إبراهيم شتا الدسوقي، ج1، ص 99.

المحتاج سريعاً، حتى يمور بحر العطاء بالكرم.¹ و يذكر الفكرة نفسها ويؤكد عليها بصياغة أخرى في كتابه فيه ما فيه: "كل ما السوق دكان أو مشرب أو متاع أو حرفة ورأس الخيط لكل منها حاجة في نفس الإنسان ورأس الخيط ذلك خفي وإذا لم تظهر الحاجة إلى ذلك الشيء فإن رأس الخيط لا يتحرك ولا يظهر، وكذا الحال مع كل ملة وكل دين وكل كرامة وكل معجزة وكل أحوال الأنبياء، رأس خيط كل من هذه موجودة في روح الإنسان، إذا لم تظهر الحاجة فلن يترك رأس الخيط ولن يظهر.² والحاجة تستدعي بدهاء التلبية بالطلب من خلال عمليتي التوجه والبحث عن المفقود" إن العارف هو قبل كل شيء مريد المعرفة ولا يمكن له إطلاقاً أن يصل إلى الحقيقة دون البحث عنها³، و بما أن رغبة الإنسان تستنفذ بمجرد الحصول على المرغوب - أي تحقيق الإشباع، فإن الإنسان وهو في هذا الوضع يتطلع نحو أفق رغبة جديدة، وهكذا تتولد رغبات أخرى تستهدف مواصلة البحث عن الحقيقة، فالإنسان هو في وضع التجاوز، وتاريخيته هي تجل لخاصية التجاوز. وفق هذا المنظور لا تغدو الحقيقة سوى أفق لإشباع الرغبة في الحقيقة باعتبارها تجربة وجود⁴، فمهما كانت الحقيقة مستترة مسالكها وعرة وخطيرة، ستكون الرغبة - بما تتضمنه من معنى الإقبال حصانة الراغب في تحصيل مرغوبه، و ما الحقيقة حينئذ إلا تحصيل حاصل لتلك الرغبة:

وداوم على الطلب - أيًا كان الحال الذي أنت فيه، داوم على طلب الماء يا جاف الشفة وذلك لأن شفتك الجافة تدل على أنك سوف تصل في النهاية إلى المنبع

إن جفاف الشفة رسالة من الماء الذي سوف يقضي يقينا على هذا الاضطراب فإن هذا الطلب حركة مباركة، وهذا الطلب في طريق الحق مانع للهلاك

وهذا الطلب مفتاح لمطلوباتك، وهو جيشك ونصرة لرايتك
وهذا الطلب مثل الديك الذي يصيح، انه يصيح مبشرا بأن الصبح آت

¹ الرومي جلال الدين، المتنوي، ج2، ترجمه وشرحه وقدمه إبراهيم الدسوقي شتا، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، (د ط)، 1997م، ص275.

² الرومي جلال الدين، فيه ما فيه، ترجمة علي عيسى عاكوب، دار الفكر المعاصر، لبنان، دار الفكر، سوريا، ط1، 2016م ص190.

³ الشبلي سعيد، نظرية الإنسان والحرية في عرفان محي الدين ابن عربي، ص290 .

⁴ بومسهولي عبد العزيز، أفول الحقيقة - الإنسان ينقض ذاته، إفريقيا الشرق المغرب، (دط)، 2004م، ص11.

و حتى إن لم تكن تطلب الوسيلة فاطلب، فلا حاجة إلى الوسيلة في طريق الإله وكل من تراه طالبا يا بني، كن رفيقا له وطأطئ الرأس أمامه فمن جوار الطالبين تصير طالبا، وتحت ظلال الغالبين تصير غالبا فإذا كانت نملة قد طلبت مرتبة سليمان، فلا تنظر إلى طلبها هذا هونا وكان ما لك من حرفة ومال، ألم يكن طالبا وفكرا من البداية.¹

بين استشعار الحاجة والتلبية، توجد لقاءات مصيرية تجعل الشخصيات التي يلتقيها الصوفي والأماكن المرغوبة أثناء مسيرته تؤدي مهمة كشفية تنويرية بالسفر، إذ إن النص العرفاني-خطاب الصوفية غني بالتحوالات والتراحيل وأسماء الأمكنة التي سافر إليها المتصوف، إنه البطل الذي تحركه الحركة بفضل المخاطرة وعدم الاستقرار في مكان ما²، وعليه استهلال الكشف عن الرغبة المولدة للحقيقة بهيئة عرفانية يستند على إبراز دلالة اللقاء، حيث إن تجربة اللقاء في مذهب أهل العرفان تعتبر من أهم المحطات واللحظات المقربة للحقيقة، فهي سفر داخلي نحو الجذور، وبها تتم استعادة المكبوت والمنسي والمنفلتو بالتالي الغيب المغيب في الإنسان، وهو المطلوب كشفه وانكشافه³.

أنس العارفين: اقتحم السفر حياة جلال الدين الرومي مبكرا انطلاقا من بلخ، وتذكر أسباب عديدة لذلك أرجحها قرب هجوم المغول⁴، فالفترة التي عاش فيها تمثل أقصى المراحل التي واجهها العالم الإسلامي بسبب احتياح المغول له،⁵ وتعاكس كتب التاريخ الشرقي والغربي على السواء أصداء هذه المأساة المروعة⁶، كذلك اضطراب العلاقة بين والده والحاكم "فقد كان لهذا الوالد في بلخ نقاش وحجاج مع ملوك خوارزم ومع الإمام الفخر الرازي، إذ كان يقول لهم إنكم أساري ظواهر لا قيمة لها وإنكم محرومون من هبة إدراك الحقائق"⁶، كما يشير إلى السبب نفسه "أتى بنا إلى هنا ظلم السلطان محمد خوارزمشاه وجوره بسبب حادثة سيئة لجأنا إلى هنا عندما ألقى مجد

¹ الرومي جلال الدين، المثنوي، ج3، ص138

² بودومة عبد القادر، هندسة لأجل الفكر والذكر، مجلة فكر ونقد، المغرب، العدد28، ابريل 2000م. ص.21

³ كازي أحمد، المتزلة العرفانية للقاء عند ابن عربي، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، عبر الموقع الإلكتروني:

<https://mominoun.com> بتاريخ مايو 2019 م، تاريخ الاطلاع 2021/2/12، على الساعة 10 سا و15د.

⁴ الرومي جلال الدين، فيه ما فيه، ص12.

⁵ الرومي جلال الدين، المثنوي، ج1، ترجمة الكفاني عبد السلام، المكتبة العصرية بيروت، (د ط)، 1966م، ص9.

⁶ الرومي جلال الدين، فيه ما فيه، ص12

الدين البغدادي العارف الكبير من دون ذكر السبب في نهر جيحون بأمر من الخوارزمشاه... كلما كنا نبتعد عن بلخ كان جيش المغول السفاك للدماء يقترب من حواضر الإسلام¹، و الملفت أن البلد المستقرّ مشابه للبلد المهجور² لقد كانت هجرة أسرة جلال الدين الرومي من بلخ إلى تركيا هجرة من أرض الفكر والتصوف إلى أرض الفكر والتصوف².

اتسمت الأسرة التي احتضنت ج.د. البلخي بالنمط الصوفي مجسداً في والده بهاء الدين ولد* (1231/628، 1148/543) عرف بلقب سلطان العلماء و" تبعاً لابنه الأكبر، فإن الرسول عليه الصلاة والسلام هو الذي منحه هذا اللقب في المنام الذي رآه علماء بلخ في الليلة نفسها³ وبالمنظر لكتابه المعارف وقيّمته، فهو "مجموعة من مباحث علم الكلام، الفقه والتصوف التي يغلب عليها شطرها العرفاني"⁴ و يروى عنه انه كان يقرأ كتاب المعارف طول الليل... و كان يشير إلى أسرار هذا الكتاب في حلقاته العلمية ويحلل غوامضه لتلاميذه⁵ ، وقد بيّن كتابه للعلماء والمريدين فيما بعد مدى تمكن بهاء الدين من العلوم الظاهرية والباطنية وكيف أنه استحق بجدارة لقب سلطان

¹ تدين (عطاء الله)، بحثاً عن الشمس، من قونية إلى دمشق، جلال الدين الرومي وشيخه شمس تبريز، ترجمة علي عيسى عاكوب دار نينوي للدراسات والنشر والتوزيع سوريا، ط1، 2015م، ص 364، أيضاً، أوقويوجو جيهان، مولانا جلال الدين الرومي، دار النيل، مصر، ط1، 2009م، ص 15.

⁵ أوقويوجو جيهان، مولانا جلال الدين الرومي، ص 49.

* محمد بن حسين بهاء الدين ولد، لقبه برهان الدين يعني حجة الحق، يروى عنه أنه بعد فراغه من العلم والتدريس والفتوى وحل مشكلات الناس، كان يتجه إلى صومعته يذكر الله تعالى ويشغل بالأوراد التي اعتاد على تكرارها كل ليل ويرى د. إبراهيم شتا الدسوقي أن هناك تشابه بين كتابه "المعارف" و بين كتب نجم الدين كبرى ما يدفعه إلى نسبه إلى الطريقة الكبروية، ويشير حسن أوزوندر Hasan Ozonder إلى انه دفن في حديقة الورد العائدة للسلطان علاء الدين كيقباز الذي جعل حجر قبره منقوشاً بعبارات تصفه بأنه الإمام في تطبيق الإسلام والمحى للسنة، و سلطان العلماء، و مفتي الشرق والغرب.. الرومي جلال الدين، فيه ما فيه، ص 11. فرانكلين د. لويس، الرومي ماضياً وحاصراً، شرقاً وغرباً، ص 196. الأفغاني، جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام، ص 64.

³ شميل آنا ماري، الشمس المنتصرة، ص 52

⁴ تدين عطاء الله، بحثاً عن الشمس، من قونية إلى دمشق، جلال الدين الرومي وشيخه شمس تبريز، ص 18.

⁵ الأفغاني عناية إبلاغ، جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام، ص 72.

العلماء¹، على هذا النحو تأسست أولى المراحل العمرية للرومي على قاعدة أبوية موسوعية ماجعله يظفر بالمرشد الخالد:

أنت معطي الأجر للأرواح وسلطان الأبد

برغم أنك ملقب ببهاء الدين وبهاء ولد

لا تأذن بأن تكسر الزجاجه كأس الوفاء

فعندما تكسر الزجاجه تجرح أقدام السكارى.²

لقاء ج.د. الرومي بفريد الدين العطار* (513هـ، 586هـ) ذكر في عدة روايات** أشهرها

لقاءه به أثناء سفر أسرته من بلخ مروراً ببغداد ثم مكة فالشام، وتنبأ ببلوغه المراتب العليا في التصوف من خلال الإفصاح لوالده بأنه" لن يمضي وقت طويل حتى يضم ولده هذا النار في محترقي العالم"³ أو في هشيم العالم"⁴، وأهداه منظومته أسرار نامه، وهناك اقتباسات لعدد القصص من مؤلفه فقد"ترك هذا اللقاء أثراً عميقاً في نفس الرومي إلى درجة أنه استعمل بعض القصص الواردة في هذا الكتاب عند قيامه بتأليف المثنوي مثل حكاية التاجر الذي سافر إلى الهند"⁵، وهاته

¹ أوقويوجو جيهان، مولانا جلال الدين الرومي، دار النيل، مصر، ط1، 2009م، ص19.

² الرومي جلال الدين، رباعيات جلال الدين الرومي، ترجمة علي عيسى العاكوب، دار الفكر، سوريا، ط1، 2004م، ص134.

* ولد في كدكن بنيسابور ، أبوه كان عطارا، وورث صناعته ، تعلم الطب والصيدلة ثم انقطع إلى العبادة والتأليف والسياحة، منتآليفه منطلق الطير، مصيبت نامه، شرح القلب، مختار نامه، الهى نامه. عزام عبد الوهاب، التصوف وفريد الدين العطار، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1، 2013م، ص41 إلى 53

** مقابل نفي فرانكلين لويس لمثل هذا اللقاء الذي يصفه بالأسطورة (الرومي ماضيا وحاضرا، ص166) يرفض إبراهيم الدسوقي هذا الاستبعاد "و لا أرى مسوغا لاعتبار هاته القصة من الأساطير التي وضعها الرواة للربط بين الصوفيين العظمين فمن الطبيعي أن يزور صوفي كبير صوفية المدينة التي يتزل فيها ومن الطبيعي أن يضيفوه، وأن يقوموا بإهدائه. المثنوي، ج1، ص10

³ تدين عطاء الله، بحثنا عن الشمس، ص23

⁴ الرومي جلال الدين، فيه ما فيه، ص13

⁵ أكبوجو جيهان، مولانا جلال الدين الرومي، ص16

الشخصية حاضرة في ذاكرته بحيث "لما أراد جلال الدين الرومي عبقرى أن يصعد بفريد الدين العطار في معارج الحب الإلهي وفي مجالات البطولة الخالدة قال إن روح الحلاج تجلت في العطار"¹. في قونية، أشرف برهان الدين محقق الترميذي* (ت639هـ / 1241م) على تلقين الرومي التربية الخلقية وممارسة الرياضة الروحية وعرفه على أعظم درجات الفكر الصوفي والخبرة الصوفية الصوفية"²، واقترح عليه التوجه إلى دمشق لاستكمالها، هذا التخصيص للوجهة إنما يدل على أن الرغبة في أماكن معينة بما تحمله من رمزية روحية و قدسية** أمر ضروري لجلاء الحقيقة، فقد أكد على ذلك محي الدين ابن عربي جاعلاً إياه من الأمور الذوقية الكشفية" و لا شك عندنا أن معرفة هذا الفن، نعني معرفة الأماكن، و الإحساس بالزيادة والنقص، من تمام تمكن معرفة العارف وعلو مقامه، و شرفه على الأشياء، و قوة ميزه³، فعلى المريد معرفة تضاريس المكان، و يختار من الأماكن ما يلاءم سعيه وحاله ومقامه ونوع رغبته في الاتصال⁴، وأثره يظهر في كون المعارف الواسعة التي حصلها في مجال العلوم الإسلامية التي بدت "جليية في المثنوي إنما ظفر بها وهو في حلب

¹ سرور طه عبد الباقي، الحسين بن منصور الحلاج شهيد التصوف الإسلامي، المكتبة العلمية ومطبعها القاهرة، ط1، 1961، ص18، أيضاً عبد الوهاب عزام، التصوف وفريد الدين العطار، ص51

* عرف باسمه المستعار محقق يعني المكمل أو الواصل إلى الحق لقبه برهان الدين يعني حجة الحق. عمل مرشداً روحياً للرومي: من وصوله إلى الأناضول 1232م بعد سنة من وفاة بهاء الدين ولد حتى وفاته، كان مولعاً بالشعر بالأخص الشاعر سنائي، وأبيات من شعر خاقاني، والعطار ونظامي وسعد الدين كافي البخاري، وأثير الدين الاخسيكتي، توفي في قيصرية، وهياً مريده شمس الدين صاحب الاصفهاني جنازة كبيرة له. الرومي ماضياً وحاضراً، ج1، ص225، 226.

² شميل أنا ماري، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ص352.

** من أبرز نماذجها، تأسيس أفلاطون أكاديميته academia في مكان وصفه في بداية محاوره فيدروس، يتميز بهائه الطبيعي و قدسيته، فقد وهب للآلهة أثينة، و أقيم فيه معبد لها، تحف به أحراج شجر الزيتون الذي كان يمنح زيتته للفائزين في أعياد البانافينيائي، هذا إلى ملعب رياضي كان القائد الأثيني قيمون (449، 512 kimon) قد أنشأه. انظر: الأهواني أحمد فؤاد أفلاطون، ص33، 34، وكتاب محي الدين ابن عربي الفتوحات المكية كتبه في أقدس مكان مكة. انظر: المصباحي محمد، نعم ولا، الفكر المنفتح، ص128.

³ ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، السفر الثاني، تحقيق وتقديم عثمان يحيى، ص123.

⁴ المصباحي محمد، نعم ولا الفكر المنفتح، ص128.

ودمشق¹. بعد الانتهاء من مهمته غادر "قونية 538هـ لأن أسدا سهولا سوف يصل إلى قونية لم يكن ليستطيع التوافق معه².

ويذكر أستاذه مُعينا للحقيقة و مُعينا على بلوغها "فصر ناضجا وابتعد عن التغير وامض وصر نورا كبرهان الدين محقق. وما دمت قد نجوت من نفسك فقد صرت بأجمعك برهانا ومادام العبد قد فني فقد صار سلطانا.³

من أهم اللقاءات الفكرية المؤثرة في توجهات البلخي ونهجه لقاء أبو حامد الغزالي (ت505هـ) برحلته الشكية للبحث عن العلم اليقيني L'apodictique أشهر هاجسه به "و قد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدي⁴ لينتقل من القول إلى الحال، وتأثيره في بلورة التحول الروحي للرومي نلمسه من هاته الناحية" و لا شك أن إطلاعه على أعمال كبار المفكرين مثل الإمام الغزالي قد عزز قناعته بأفضلية السلوك والتجربة على التدريس والوعظ⁵، و يحدد فرانكلين د لويس* Franklin D. Lewis هذا التأثير من خلال تقريره أن "كتاب الغزالي العظيم magnum opus المسمّى «إحياء علوم الدين» الذي ألفه حوالي عام 1106هـ، يؤلّف واحدا من الأصول المهمة للصوفية المتأخرين في المجال الثقافي الإيراني وكذلك للعلماء الأكثر التزاما. و إن إعادة صياغة مثوي الرومي لمقاطع أو قصص من «إحياء» الغزالي تثبت إطلاع الرومي على هذا العمل⁶.

¹ الرومي جلال الدين، فيه ما فيه، ص12.

² الرومي جلال الدين، المثوي، ج1، ص13

³ المثوي، ج2، ص124.

⁴ الغزالي أبو حامد، المنقذ من الضلال، ص58.

⁵ العوري هالة، الفناء في الإنسان كبار الصوفية، دار صفحات للدراسات والنشر، سوريا، (د ط)، 2013م، ص206.

* الأستاذ المشارك للغة الفارسية في قسم دراسات الشرق الأوسط وجنوبي آسية في جامعة اموري Emory University في اطلنطة (أمريكا) والخبير في الأدب الفارسي. في عام 1995م فازت رسالته عن الشاعر سنائي الغزنوي بجائزة السنة لأفضل رسالة دكتوراه من مؤسسة الدراسات الإيرانية. في 1996م اشتهر بمؤلفه الرومي ماضيا وحاضرا، شرقا وغربا الذي نشر في 2001م وتقديرا له، ظفر بجائزة جمعية الزمالة البريطانية الكويتية British-Kuwait Friendship Society Award التي تقدمها الجمعية البريطانية لدراسات الشرق الأوسط لمؤلف أحسن كتاب منشور في بريطانيا العظمى، كائنا بذلك أول أمريكي ينال الجائزة في تاريخها ذي السنوات الأربع [في ذلك الحين]. من افتتاحية كتاب الرومي حاضرا وماضيا، الخاصة بالتعريف بالمؤلف.

⁶ فرانكلين لويس، الرومي ماضيا حاضرا شرقا وغربا، ص98.

لقاء ج.د. الرومي ومحي الدين ابن عربي على أرض الواقع يتراوح بين النفي والإثبات، فالمستشرق هنري كوربان يؤكد على اللقاء الفعلي بينهما¹، وفي سياق ذلك اللقاء صرح قائلاً "سبحان الله محيط يمشي خلف بحيرة"² وهو بمثابة تنبؤ استشرافي يخص مكاتته، من جهته يعتبر عبدالرحمن بدوي أن هناك حلقات وصل بين أفكارهما "و ليس من شك مطلقاً في أن جلال الدين الرومي- وهذا أمر لم يفصح عنه بعد، فيما اعلم- قد خضع لتأثير ابن عربي المباشر. فقد روى لنا الأفلاكي، ومن الواضح أن ذلك كان بعد وفاة والد جلال الدين الرومي في سنة 1231/628، أن جلال الدين قد خرج من قونية قاصداً دمشق فأقام في دمشق سنوات عديدة،- حيث كان ابن عربي في ذلك العهد نفسه يقضي السنوات الأخيرة من حياته (...). وبعد وفاة ابن عربي (سنة 1240/638) ارتحل صدر الدين القونوي إلى قونية (...). وبقي فيها يتولى التدريس إلى أن أدركته المنية في نفس السنة، سنة 1273/672، التي توفي فيها جلال الدين الرومي قبله بقليل. و معنى هذا أن جلال الدين وأهم مفسر لابن العربي قد عاشا أكثر من جيل الواحد قرب الآخر مباشرة³، والرأي نفسه يتبناه أحمد كازي ففي نظره "مرحلة الاستقرار نهائياً في حلب شكلت فيها صحبة صدر الدين القونوي (ريبيا ومريدا) للشيخ الأكبر أهم حدث في حياة هذا التراث ومصيره، و ترى كلود أداس أن هذا المريد، بقربه التام من حكيم مورسية، شكل جسراً أساسياً في إيصال تراث شيخه إلى الغنوص الشيعي، وهو بهذا عمل على ضمان استمرارية هذه الروح الأكبرية لدى أهل الباطن في إيران وتركيا"⁴. ولعل قراءة المستشرقة شيميل آنا ماري* (2003، 1922) Annemarie Schimmel لها

¹ كوربان هنري، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ص 68.

² العاكوب علي عيسى، أوراق من دفاتر الروح، ج 1، منشورات الهيئة العامة للكتاب، سوريا، دمشق، ط 1، 2012م ص 122.

³ بدوي عبد الرحمن، الإنسان الكامل، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 2، 1976م، ص 84.

⁴ كازي أحمد، الصورة بين الخفاء والتجلي عند محي الدين ابن عربي، ص 150.

* ولدت في مدينة ارفورت Erfurt وسط ألمانيا أين تعلمت اللغة العربية في سن الخامسة عشر، كانت تشعر برابطة قوية تربطها بجلال الدين الرومي، من جهة أخرى تأثرت بلقائها بهانس هابنريخ شيدر. H.H. Schaefer الذي تركت عبقريته وآراءه الخاصة بتاريخ الفكر والحضارة بصمتها الواضحة عليها. في 1943 صدرت رسالته للدكتوراه بعنوان « الخليفة والقاضي في مصر في القرون الوسطى المتأخرة » انتقلت إلى ماربورج حيث حصلت على الأستاذية، وقامت بالتدريس وإلقاء محاضرات، كما حصلت على جوائز منها جائزة فريديريخ ويكبرت لترجمتها للأشعار الشرقية، جائزة يوحنا هاينريخ فوس كوسام من الأكاديمية الألمانية للغة والشعر، جائزة نجم القائد الأعظم من الحكومة الباكستانية، وقد أطلق اسمها على شارع في

وجاهتها باستخلاصها أنه "حتى لو لم تكن له علاقة شخصية مع المتصوف الفلسفي الكبير (ابن عربي) فقد عاش شارح كتب ابن عربي وصهره صدر الدين القونوي في كونيا وقد ارتبط هذا بعلاقة صداقة ومعرفة خاصة بالرومي رغم أن جلال الدين الرومي لم يهتم كثيرا بالتأملات الصوفية الفلسفية"¹ وفيما يخص تأثير ابن عربي في كتاباته بصرح المستشرق آرثر سعديف بأن "في عالم الفارسية راجت آراء الشيخ الأكبر بفضل شعراء الصوفية ومفكريها البارزين أمثال جلال الدين الرومي (ت1273) الذي كان ديوانه الشهير مثنوي يسمى بفتوحات الشعر الفارسي"²، كذلك الباحث محمد بن طيب يعتقد بأن "تسمية المثنوي بفتوحات الشعر الفارسي لإشارة بليغة إلى مدى تمثيلها لابن عربي ومذهبه عند الناطقين باللسان الفارسي"³، أما الباحث بديع الزمان فروزانفر (ت1392هـ) فيحزم أنه لا يمكن تصور مولانا أن يكون قد وضع اسما للكتاب ويظن أن هذا الاسم مقتبس من قطعة ذكرت في الفتوحات المكية للشيخ ابن عربي:

كتاب فيه ما فيه بديع في معانيه

إذا عاينت ما فيه رأيت الدر يحويه⁴

ومن ناحية تأسيس الطريقة المولوية يقرده نصر حامد أبو زيد* (1943-2010) Nasr Abu Zayd بالعلاقة الوثيقة بينهما إذ "لم يقتصر تأثير ابن عربي على الجانب النظري في التصوف بل امتد

مدينة لاهور، أصدرت مجلة فكر وفن بالعربية والألمانية، من اعم مؤلفاتها أبعاد التصوف الإسلامي، الشمس الظاهرة.. بيرجل كريستوف يوحنا، شيميل آنا ماري نموذج مشرق للاستشراق، ترجمة وتعليق، ثابت عيد، تقديم محمد عمارة، دار الرشد، القاهرة، ط1، 1998م، ص25 إلى 34.

¹ شيميل آنا ماري، الأبعاد الصوفية في الإسلام، ص352.

² سعديف آرثر، توفيق سلوم، الفلسفة العربية الإسلامية، ص316.

³ بن طيب محمد، تجربة الحب الإلهي ووحدة الوجود، ص4.

⁴ الرومي جلال الدين، فيه فيه ص21.

* ولد بقحافة بطنطا المصرية، اشتعل في سن مبكرة بعد وفاة والده في هيئة المواصلات، التحق بالثانوية وتخرج (1968م) ثم جامعة القاهرة، حصل على الماجستير بين 1977 و1997 خلال منحة فورد للدراسة في الجامعة الأمريكية في القاهرة كما حصل على منحة من مركز دراسات الشرق الأوسط جامعة بنسلفانيا وعلى الدكتوراه (1981م) اشتعل أستاذا في الجامعة وأستاذا زائرا في اوساكا باليابان، بدأ التحريض ضده باعتبار كتاباته مسيئة للإسلام، حاولوا تكفيره وتطليقه من زوجته ابتهال يونس باعتباره مرتدا، انتقل إلى هولندا كمنفى اختياري واستقر في لندن إلى أن توفي، من مؤلفاته فلسفة التأويل، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، الإمام الشافعي وتأسيس الايدولوجيا الوسيطة، هكذا تكلم ابن عربي، التفكير في زمن

بعمقه في صياغة الحياة الصوفية كلها، فبتأثير جلال الدين الرومي في الشرق وأبو الحسن الشاذلي (ت 656هـ/1258م) في الغرب، تشكلت بتأثير تعاليم ابن عربي طريقتان من بين أكبر الطرق الصوفية هما المولوية والطريقة الشاذلية¹.

شمس الحقيقة: تعبّأ ج.د. الرومي بعلوم الفقه والشريعة والسلوك الصوفي المتزن، فعرف بين قومه بالأستاذ الواعظ الذي يذكره أحباؤه وأصدقائه بلفظ مولانا، وهو ترجمة للكلمة الفارسية خداومدار التي تعني-مثل لقب خواجه ضربا من التقدير المعنوي والاجتماعي² من خلال تولى التدريس في مدينة قونية بعد وفاة أستاذه برهان الدين محقق مستقطبا كما هائلا من المريدين³ فقد جرى تدريس العرفان والتصوف العلمي والفلسفي كسائر العلوم والمعارف الدينية في المدارس والحوزات العلمية، وكان جلال الدين الرومي مدرس هذه الدروس³ وبذلك الشكل واجه الأوضاع الخانقة التي كانت تمر بها بلاد الأناضول⁴ ففي مثل هاته الفترة القلقة والمضطربة أصبحت أفكار جلال الدين الرومي وكتبه مصدر أمل وطاقة للمجتمع الذي عاش فيه⁴.

هذا الملمح الظاهري يبدو موازيا لسطح البحر في الهدوء والاستقرار، فالإعلاء من قيمة العلم والعلماء هو ما آلت إليه نظرة ج.د. الرومي تبعا للبيئة العلمية التي نشأ فيها وتأثرا بالعادات والأعراف التي تحصر الحقيقة في فئة العلماء و الفقهاء، مع منحهم التعظيم والحصانة ليكونوا بمنأى عن النقد، على هذا النحو تبدو معايير الحكم على الحقيقة مرهونة بمقدار حشو الذات بالعلم، لكن سيكون البلخي بحرا مسجورا برؤية هيراقليطية ترى أن "أول تغيرات النار: البحر"⁵، على هذا الأساس لا يمكن تطبيق المقولات الأخلاقية ومواصفات الفضائل على الشخصيات القويّة التي تطرح نفسها على بساط البحث والتي لا تسمح لبحر الأحداث العرضي أن يؤثر فيها بل تبدو

التكفير... أبو زيد نصر حامد، استر نيلسون، صوت من المنفى، تأملات في الإسلام، ترجمة هي هندي، الكتب خان للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2015، ص11 وما بعدها.

¹ أبو زيد نصر حامد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (دط)، 2002م، ص26.

² الرومي جلال الدين، فيه ما فيه، ص11.

³ ناز فرح جو رفعت، العرفان الصوفي عند جلال الدين الرومي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2008م، ص1429، ص202.

⁴ أكويجو جيهان، مولانا جلال الدين الرومي، ص47.

⁵ هيراقليطس، جدل الحب والحرب، ص77.

منذ بداية حياتها منجذبة بقوة نحو هدف خاص¹ هو لقاء العرفان فيجعل من وجدته وسيلة للوصول إلى مدارج الكمال بطريق يركز وجدته الصوفي في شخص صوفي يعد نموذجاً للجذبات الصوفية²، وقد تحقّق في شمس الدين التبريزي* (645،580) "هذا الرجل الذي لم يكن معروفاً له توجهٌ روحي أو عائلة لا بدّ أنّه قد صار أحد العوامل الحاسمة في حياة الرومي"³ ما جعله مهيباً في أصله لاستنباط مكنون الأعماق بالنار:

صرت بخورا لحسنك، وطني في قلب النار، ما دمت من سهمك أشد القوس الناري

وعندما احترقت روح العاشق، تطل من الحبيب، فما الذي احترق في النار ولم يصبح روحاً للنار؟

فلا تحرق سوى قلبي، فأنا مكتوب بنارك، وانظر في صدري إلى إثر السنان الناري

¹ روجيه أندريه، *الحلاج السعي إلى المطلق*، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، (د ط)، 2011م، ص 16.

² الأفغاني عناية الله، جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام، الدار المصرية اللبنانية، ط 1، 1997، ص 141.

*شمس الدين محمد بن علي بن ملك داد التبريزي، كان ثائراً متمرداً رافضاً لكل ما يؤمن به القوم، وحيداً منفرداً متميزاً، ساخراً من كل ما هو مألوف، وحياته كلها مرت في سياحات، تتلمذ على شيوخ مثل أبي بكر السلال التبريزي، وركن الدين السجاسي، ولكنهم لم يجيبوا عن التساؤل الواسع لروحه. ولم يكن يتزل في الزوايا والتكايا بل في الحانات ولم يكن يلبس لباساً يدل على أنه من أهل العرفان ومن هنا قيل قلندر أي درويش متجول وقيل ملامتي، تزوج من إحدى الفتيات تدعى كيميا (ت. عام 645هـ/1248م)... ويبدو أنه لقي ابن عربي، وقد كان أكثر انتقاداً لمؤلفاته وموقفه - فإن الشيخ الأكبر ذا التأملات المتصلة بالمعرفة الإلهية، ذلك الذي تركت مؤلفاته تأثيراً كبيراً في التصوف المتأخر، بدا لشمس الدين غير ناضج ومتعجرفاً *immature and arrogant*، رأى أن سلوكه غير منسجم مع الشرع، وشبه الشيخ الأكبر بحصاة، بينما الرومي بلؤلؤة، انظر: - فيه ما فيه، ص 14 من تقديم مترجم الكتاب، - شيميل آنا ماري، *الشمس المنتصرة*، ص 60-66. - المتنوي، ج 1، ص 16.

- في وصف رينولد نيكولسون R. Nickolson لشخصيته في مقدمة ترجمته الإنجليزية من ديوان شمس تبريز يعنقه بأنه أمي" (قصائد مختارة من ديوان شمس، ص 9) يتناقض ذلك مع وجود مؤلفه "المقالات" ويسمى "خرقة شمس الدين التبريزي، وقد أشار فيروزانفر إلى أن "النقص الموجود فيه هو عدم الانسجام بين بعض الأقسام وذلك يرجع إلى الكتاب الذين نقلوا كلام التبريزي وكتبوه ولو لا هذا النقص لأصبح هذا الأثر من أحسن النثر الصوفية" (رفعت جو، العرفان الصوفي عند جلال الدين الرومي، ص 82، 83) أو "من أفضل نماذج النثر باللغة الفارسية. (أفبوجو جيهان، مولانا جلال الدين الرومي، ص 22) وفي التحليل الذي كتبه عبد العزيز صاحب الزماني في كتابه خط سوم در باره. شخصيت سخنان وانديشه. شمس تبريزي (قهران 1351 هـ. ش) "ذلك الخطاط كان يكتب ثلاثة أنواع من الخطوط أولها كان هو يقرؤه دون سواه وثالثها لا كان هو يقرؤه ولا سواه، (فيه ما فيه، ص 14).

³ شيميل آنا ماري، *الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف*، ص 353

فإن النجوم النارية تميل إلى المحترقين فمن المحترق تجدد شرره دليلاً على النار
 وغم عشقك الناري، جعلني جافاً كالشجرة، وعندما تجف الشجرة، لا تصلح إلا للنار
 وما أسعده ذلك الذي من نارك، ينبت فله وورده، فإنّ خليل العشق يعلم بصفائه لغة النار
 فإنّ خليله يمتطي النار وكأنه الدخان، فالخليل هو مالك، في كفه عنان النار
 وفي الفجر استمعت أذن روعي إلى نداء عشقك بالعطاء، هاتفا: ادخل في نارنا، وانج من نار
 الدنيا فامتلاً قلبي كالتنور، فحتماً يتحدث عن الحرق، وفي ملئ بالنار، والكلام من فوهة النار¹.
 ويصفه عبد الباقي كلييناري* (1318هـ، 1402) بأنّه كان "مستعداً للتجربة المتهبة، كان إن جاز
 التعبير مصباحاً مطهراً منظفاً سكب فيه الزيت، ووضع له الفتيل وابتغاء إشعال هذا المصباح لا بد
 من النار، الجمرّة. وكان شمس معداً لفعل هذا. ولكن عندما غدا ضوء هذا القنديل الذي لا
 ينضب زيتته قويا جداً حتى أنه لا يرى شمسا، تحول إلى فراشة ودخل الضوء متخلياً عن حياته"²، و
 بتعبير آخر يحمل المنحى نفسه "لقد كان مولانا بحاجة إلى هذه التجربة، فقد كان مثل قنديل الجميل
 المليء بالزيت الزيتون النقي، وقد شذبت فتيلته وجهزت لتضيء، ولم يكن ينقصه إلا الشرارة التي
 أضاءت القنديل، ولكن ما إن شع نور هذا القنديل بكامل بهائه حتى تحول شمس ذاته إلى فراشة
 تسعى إلى الاقتراب من النور لتحترق، وأصبح شمس بعد ذلك صورة عن مولانا ذاته"³.

إنّ الرّغبة موضوعها الآخر باعتباره مرآة الحق و"المرآة هي عنصر المغايرة، والمغايرة هي
 شرط تجلّي الذات وتحققها. إذ الذات ليست ما يتطابق ويتكرّر، بل هي ما يتيح للاختلاف أن
 يتجلّى ويظهر"⁴ حيث إن التقاء الرومي بشمس كان فريداً ذلك لأنه لم يكن ذلك الهيام المؤلف

¹ الرومي جلال الدين، مختارات من ديوان شمس، ج2، ص81، 82.

* ولد بإستانبول وتعلم بها، تخصص في الطريقة المولوية حتى كان مرجعاً فيها للترك. نافع اقبال سالم، الحقيقة المحمدية عند
 جلال الدين الرومي في الفكر الغربي، مخطوط دكتوراه، إشراف جودة محمد أبو اليزيد المهدي، جامعة الزقازيق، قسم الأديان
 المقارنة، 2009 م، ص18 من الهامش.

² شيميل آنا ماري، الشمس المنتصرة، ص69.

³ أتاسي نورهان، ثياب الدراويش وطقوسهم، ضمن ليفشيز رايموند، تكايا الدراويش-الصوفية والفنون والعمارة في تركيا
 العثمانية، ترجمة عبلة عودة، مراجعة احمد خريس، أبو ظبي للثقافة والفنون) كلمة، ط2، 2011، ص312.

⁴ حرب علي، الحب و الفناء. تأملات في العشق و المرأة و الفناء، دار المناهل للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، ط1
 1411هـ، 1990م، ص25، 26.

بالجمال الإلهي في مظهر شخص شاب المعروف بوصفه عامل إلهام في التصوف، بل لقاء صوفيين ناضجين ذوي قوة شخصية هائلة. و قد قورن شمس بسقراط، الذي كان دون ترك أي شيء مكتوب، سبب أعظم تأليف أفلاطون، و قد تجرع أيضا كأس الاستشهاد على يد أولئك الذين لم يفهموا ناره الروحية¹، و وجه التقارب يتجلى في التوالج بينهما، فقد أتيح لأفلاطون هذا النوع من اللقاء في شخصية سقراط، فم تجر العادة أن ينشأ الفلاسفة في مثل هذه السن من المراهقة، و لكن روح أفلاطون الداهية وجدت بهجة جديدة في لعبة سقراط المنطقية الجدلية، و وجدت لذة لرؤية الفرضيات بأسئله الحادة. و دخل أفلاطون إلى هذه الرياضة التي كانت أشد خشونة من المصارعة، و راح تحت رعاية سقراط وإرشاده ينتقل من مجرد النقاش إلى تحليلات دقيقة ومحادثات مثمرة وأصبح مستغرقا بالحكمة وبعلمه سقراط². كذلك لقاء أفلوطين بشخصية أمونيوس ساكس* (Ammonius Saccas م 175، 242م) إذ "لما أدرك الثامنة والعشرين انصرف إلى الفلسفة فعرفوه بمشاهيرها في الإسكندرية، و لكنه كان يخرج من حلقاهم فاتر الهمة كئيبا. فشكا أمره إلى أحد أصحابه وأدرك هذا حاجة نفسه، فانطلق به إلى أمونيوس وكان أفلوطين لا يعرفه. فلما دخل وسمعه قال لصاحبه: هذا هو الرجل الذي كنت أطلبه"³، مع ضرورة التمييز بين رغبة اللقاء الفلسفي التي تشبع بالحكمة العقلية في حين رغبة لقاء العرفان تتطلع إلى الحكمة القلبية ما يجعل "أعلى مناسبة دالة على المعرفة المباشرة والإدراك القلبي هي لحظة اللقاء، سواء أكان واقعيًا أو متخيلاً، شهوديًا أو وجوديًا"⁴.

اللقاء نتاج رغبة تتوَج بميلاد الصداقة التي تمثل نوعا متميِّزا من العلاقات بين الذوات أحصّها أنّها تؤول في معناها إلى الولاية باعتبار "مصطلح أميسيتيالي L'amicitia الذي استعمله الرومان المتأخرون في تحديد وظيفة القديس الشقيع يشترك في المعنى بصورة لافتة مع كلمة وليّ فيما يؤكّد بيتر براون حيث يدل في المقام الأول على مفهوم الصداقة التي تحيل إلى القرب كما

¹ شيميل آنا ماري، الشمس المنتصرة، ص 69.

² دي ورايتول، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، دار المعارف، بيروت، ط6، 1408هـ، 1988م، ص 19.

* ولد في الإسكندرية، لقب بساكاس أي الحمال، أسس المدرسة الأفلاطونية المحدثة في الإسكندرية وكان من تلامذته أفلوطين ولونجينوس، علم فن تطهير النفس وطريقة الاتحاد بالإلهية. طرايشي جورج، معجم الفلاسفة، ص 96.

³ أفلوطين، التأسوعات، نقله إلى العربية عن الأصل اليوناني فريد جبر، ص 5.

⁴ كازي احمد، المتولة العرفانية للقاء عند محي الدين ابن عربي.

يدل في الوقت نفسه على معنى الحماية، النصر والسلطة، أي يدل على الولاية بكسر الواو وفتحها معاً¹، و غيرها يتحقق الاجتماع على المودّة والاتّصال بالألفة والمحبة، إذ لا تحصل المواكلة إلا مع الوثام، ولا تجري المنادمة إلا مع الصحبة والائتلاف²، وبالصدّاقة تستكمل الذات نقصها على أساس أن "الحاجة إلى صديق على عكس الحاجة إلى أشياء مادية ونفسية، حاجة إلى كمال الذات self-completion، فالذات الإنسانية سوف تبقى ناقصة ومنعزلة إن لم تتحد برباط المحبة وتصبح كاملة مع ذات. صديقان بنفس واحدة الصديق الحقيقي هو الذات الأخرى"³.

لم تسلّم صدّاقة ج.د.الرومي وشمس التبريزي من التوتّرات بلغت حد اتهامهما بالتزوّع للرغبة الجنسية الشاذة "لأنّ الناس كانوا يظنون أن العلاقة بينهما علاقة لواط"⁴، هاته النظرة تبدو مبرّرة حين ندرك تفشي ظاهرة حب الغلمان والرغبة فيهم من طرف شيوخ التصوف، والرومي نفسه يقر بانتشارها آنذاك، وهو ما نبه إليه وذمّه، فقد عدّها انحرافاً خطيراً عن مسار العرفان الصحيح:

والصوفي هو الذي يكون طالبا للصفاء

ليس الصوفي من لباس الصوف وحياتته واللواط⁵.

و يؤكّد فرانكلين لويس أن الزعم الذي يذهب إلى أن العلاقة بين شمس والرومي كانت علاقة مادية ومن قبيل اشتها المماثل يسيء السياق الذي نحن إزاءه، فالرومي الرجل البالغ من عمره أربعين عاماً المشغول بالرياضات والمجاهدات وتدرّيس الفقه، ولن نتحدّث هنا عن انهماكه في إتبّاع سنة النبي [عليه الصلاة والسلام]، لم يخضع لتزوّع اشتها إتيان شمس ذي الستين عاماً من العمر، الذي كان في أية حال مثل الرومي مواظباً على إتبّاع سنة النبي مضاداً لفكرة القرب من المولى سبحانه من خلال تأمل الجمال البشري. وقد استعمل الرومي رمزية حب المماثل في الجنس أو على نحو أكثر دقة، حب الغلمان المرد في غزلياته الموجهة إلى شمس بوصفه المعشوق الإلهي، لكن هذا لا يعدو

¹ حلمي محمد عبد الوهاب، ولاية وأولياء، السلطة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط، تقديم رمضان السيد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2009م، ص75، 76.

² الأهواني فؤاد، أفلاطون، ص54.

³ حنا ميشيل ميثياس، الصدّاقة-قيمة أخلاقية مركزية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، (د ط) 2017م، ص104.

⁴ الحفني عبد المنعم، الموسوعة الصوفية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط5، 2006 ص115.

⁵ الرومي جلال الدين، المتنوي، ج5، ص77.

أن يكون مجازاة لتقليد عمره ثلاث مئة عام في شعر المدح في الأدب الفارسي¹، و في نظر سلطان ولد* (ت712ه/1312م) علاقتهما أقرب إلى كونها رغبة في لقاء شخصية «الخضر»، فيشبه تلك العلاقة بعلاقة موسى بخضر كأن مولانا مع وجود فضله وكماله ومقاماته وكراماته وأنواره وأسراره يطلب صحبة أولياء الحق وفي النهاية وجد شمس الدين²، وقد فسرت شميل حضور فكرة الخضر في التصوف عموماً تبعاً للرمزية التي تكتنف هاته الشخصية، إنه الراعي الذي يكفل للتابعين له بهدى خطاه الاطلاع على الحقيقة الغائبة³، والإمكانية الأخرى للاسترشاد عن طريق شيخ من غير البشر كانت الاسترشاد بالخضر وهذا الخضر الذي صحبه موسى ولم يذكر اسمه في سورة الكهف هو الولي راعي المسافرين الذي شرب من نبع الحياة فلا يموت... وقد كان هذا الكلام عن الخضر مصدقاً في التاريخ الصوفي، لأن الصوفي كان من خلال ذلك يعتبر متصلاً بأكبر مصدر للإلهام الروحي³.

لقاء جلال الدين بشخصية شمس الدين بمثابة تنويع لرغبة دفينة عايشا هاجسها بشكل غير مسبوق، إذ لم تتم وفق علاقة الشيخ بالمريد كما جرت العادة في التصوف بارتباط مفهوم الشيخ بالمكانة العلمية والفقهيّة وبفارق السن بينه وبين المريدين وحتى الهيئة الخارجية بارتداء نوع خاص من الملابس، بل تجربته تقدّم نموذجاً متحرراً يكون فيها التجانس الروحي هو المرغوب "كنت أنشد إنساناً من جنسي لأجعله قبلة لي"⁴، إلا أنّها رغبة شاقّة ما دام المرغوب فيه يمثل كينونة روحية

¹ فرانكلين لويس، الرومي ماضياً وحاضراً، شرقاً وغرباً، ج، ص 629.

* بهاء الدين محمد، ويشير الأفلاكي وسيهسالار إليه باللقب نفسه الذي كان لأبيه ولجده: مولانا، كان الرومي يقول لسلطان ولد أنت أشبه الناس بي خلقاً وخلقا. وقد وجد في الشيخ عبد الكريم بن بكنمر (ت 1292م، 691ه) القطب الذي يوافق رغباته باعتباره البقية (الروحية) من حسام الدين. أصبح رئيساً للطريقة المولوية بعد وفاة صلاح الدين. ألف ابتداءً نامة مؤلف من أكثر من تسعة آلاف بيت وموضوعه إنشاء طريقة المولوية والشخصيات الرئيسية المرتبطة بتاريخها هومثنوي تاريخي ورباب نامة يشتمل على 7745 بيت بالفارسية و35 بيتاً بالعربية وانتهاء نامة يشتمل على ما يقارب 8300 بيت، وحكاياته الشعرية هي التفسير الأكثر إخلاصاً لحياة والده. توفي وعمره ستاً وثمانين سنة ودفن على يمين ضريح والده ويحكى لنا الأفلاكي أنّه نظم هذا البيت عند وفاته: هذه الليلة هذه الليلة التي سألتني فيها السعادة، لأنني متحرر من أناية نفسي. انظر: -فرانكلين لويس، الرومي ماضياً وحاضراً، ص 457 إلى 477.

² فرح ناز رفعت جو، العرفان الصوفي عند جلال الدين الرومي، ص 77.

³ شميل آنا ماري، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ص 121.

⁴ الرومي جلال الدين، فيه ما فيه، ص 14.

مثلية" وإن لي ردحا من الزمان أبحث عن صورة روعي، لكن صورتي لم تكن تبدو قط من مرآة إنسان!!"¹، من جهته يعتبر شمس تبريز رغبته في لقاء الرومي وصحبته هبة إلهية تلقاها كشفا في منامه، فهي غير خاضعة لمقولات الأعراف، العادات والزمن "كل إنسان يتحدث عن شيخه. و قد أعطاني الرسول عليه الصلاة والسلام في المنام الخرقه، ولا أعني تلك الخرقه التي تتمزق بعد يومين وتهترئ، وتلقى في المواقف، ويستنجى بها، بل خرقه الصحبة. الصحبة التي لا يتسع لها الفهم، الصحبة التي ليس لها أمس واليوم وغدا"².

رغبة اللقاء مزدوجة منهما معا، تجلت صورة المرغوب أمام شمس أولا من حيث المكان و"هكذا تصبح معرفة علم المكان من فروض تحقيق الوصول وأداة مساعدة على انجازه"³، لكن مع جلاء المناسبة المكانية لموضوع رغبة اللقاء يجب أيضا مراعاة المناسبة الزمانية له ما دام لا يزال هناك عدم تكافؤ بين الرغبة وموضوعها يبرز ذلك في تصريح التبريزي "طالما تضرعت إلى الله كي يجعلني اختلط بأوليائه وأنعم بصحبتهم فرأيت في المنام من يقول لي: سنجعلك تصحب أحد الأولياء، قلت حسنا وأين أجد ذلك الولي؟ وفي الليلة التالية رأيت نفس الرؤيا وفي الليلة التالية كذلك، وقيل لي هو في بلاد الروم، و بعد مدة من البحث والطلب لم أعثر عليه ولم أره، قيل لم يحن الوقت بعد فالأمور مرهونة بأوقاتها"⁴، وبفهم تأويلي لهاته الرغبة الموزعة بين التضرع والحلم يمكننا القول انه على الرغم من تميّز شمس باللامبالاة، فهو لا يأبه للوجهات، الواجبات، ولا المواجهات الاجتماعية الثقافية وحتى السلطوية، نلمس من خلال تلك المراعاة الالتزام بقواعد عرفانية في سبيل معايشة الحقيقة وهكذا "أبحث شمس طويلا وعلى نحو شاق ولم يجد إلا الرومي يمكن أن يتحمّل سعيه المخلص وغير العادي وراء الحقيقة"⁵.

¹ الرومي جلال الدين، المشنوي، ج2، ص32.

² فرانكلين لويس، الرومي ماضيا وحاضرا، شرقا وغربا، ج1، ص368.

³ المصباحي محمد، نعم ولا، الفكر المنفتح، ص128.

⁴ الرومي جلال الدين، مختارات من ديوان شمس التبريزي، ص16، أيضا فرانكلين لويس، الرومي ماضيا وحاضرا، ص328.

⁵ فرانكلين لويس، الرومي ماضيا وحاضرا، ج1، ص337.

لا تخلو أية دراسة من التسليم بأهمية هذا اللقاء المصيري، ومع تعدد الروايات حوله، إلا أن المتفق عليه أنه تم في شكل محاورة بين الطرفين كون "اللقاء مجاورة ومحاوره"¹، و المناظرة الحوارية* المعتمدة تتضمن في إحدى طرفيها شخصية البسطامي أبو يزيد** (188هـ - 261هـ/804-875م) وإن كانت في ظاهرها تقيم وضعا استفساريا، إلا أن مراميها أبعد وأعمق "في بادئ الأمر يعد هذا الحدث التاريخي قضية تافهة و عادية كسؤال مؤمن من مفتي المدينة، ولكنه من منظور العرفان أدى إلى نتيجة جديرة بالانتباه التي حولت الكيان العرفاني لمولى قونية تحويلا كاملا من الخوف و المعرفة إلى الحب و التجربة"² أي انعطاف بين مرحلتين: الحضور بالتسليم لمعطيات العقل المألوفة، والغياب برغبة استحضار ما هو محجوب بهذا العقل، بذلك يكون "اللقاء الروحي أشرف من اللقاء الأرضي لأنّ الأوّل باطن والثاني تفسير لانسلاخ الأجساد من أعناقها... اللقاء الروحي هو فردي بخلاف اللقاء الأرضي الذي يريد أن يورط الجماعة³، وقد وردت المحاورة كآلاتي:

شمس الدين التبريزي: يا إمام المسلمين أيهما أعظم أبو يزيد أم محمد؟

¹ كازي أحمد، المترلة العرفانية للقاء عند ابن عربي.

* بالنسبة لشيمل هي الأكثر قبولا" و لعلنا نقبل الرواية التي تذهب إلى أن الشيخين بدأ بمناقشة الاختلاف بين النبي [محمد عليه الصلاة والسلام] و بايزيد البسطامي: فمحمد رغم انه نبي سمي نفسه "عبده" بينما قال أبو يزيد الصوفي: "سبحاني" (و كلا التعبيرين، "عبده" و "سبحان" مستمد من الآية القرآنية نفسها، التي يشار فيها إلى معراج النبي محمد [عليه الصلاة والسلام] سورة الإسراء / الآية الأولى). شيمل، الشمس المنتصرة، ص 61.

** أبو يزيد طيفور بن عيسي بن ادم بن سروشان من بسطام ، يلقب بسليطان العارفين اسمه الفارسي با يزيد كما عرف كذلك باسم طيفور ومعناه الطائر الذي لا يعلوه طائر ، يعد من مؤسسي مدرسة الشطح في الإسلام، منهجه في الوصال من طريق نفي السوى negative way of Union . يرى البعض انه أول من قال بمذهب الفناء ويعرف أتباعه بالبسطامية أو الطيفورية. انظر: السلمي أبو عبد الرحمن ، طبقات الصوفية يليه ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات، حققه وعلق عليه مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، لبنان، ط2، 1424/2003هـ، ص 67، البسطامي أبو يزيد، المجموعة الصوفية الكاملة، ويلها كتاب تأويل الشطح، تحقيق وتقديم قاسم محمد عباس، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، ط1، 2004م، ص 33. الجبوري نذلة احمد، سلاطين المتصوفة في العشق والمعرفة، دار المدى للإعلام والثقافة والفنون، العراق، ط1، 2016، ص 37، الشمس المنتصرة، ص 39.

² أردشير منظمي، سيد محمود ميرزاي الحسيني، السحر الحلال، إعادة النظر في فكرة بايزيد البسطامي من خلال قصة شمس الدين والمولوي، مجلة إضاءات نقدية جامعة آزاد، إيران، السنة الثالثة العدد التاسع، ربيع 2013، ص 154.

³ الصادقي أحمد، إشكالية العقل والوجود، ص 292.

جلال الدين الرومي: إنَّالسموات السبع بدت من هيبة ذلك السؤال وكأنها قد تناثرت أجزاء ثم سقطت على الأرض وشبت نار هائلة بين باطني صعدت إلى رأسي ورأيت وكأن دخانا أخذ يصاعد في السماء حتى بلغ ساق العرش أجاب إن محمدا رسول الله أعظم العالمين فأين جاء منه أبو يزيد؟

شمس: فما معنى قوله صلى الله عليه وسلم ما عرفناك حق معرفتك وقول أبي يزيد سبحاني ما أعظم شأنني وأنا سلطان السلاطين؟

الرومي: إن أبا يزيد سكر من جرعة واحدة وتحدث عن سراب وامتلاً قدح إدراكه بهذا القدر وحده وكان ذلك النور بقدر الكوة والنافذة الصغيرة في بيته أما المصطفى عليه الصلاة والسلام فكان يسقي سقاء عظيمًا له ظمًا في ظمًا وكان صدره المبارك قد صار منشرحًا بشرح أم نشرح لك صدرك وأرض الله واسعة فلا غرو أن تحدث عن الظمًا وكانت له في كل يوم زيادة قربي فشأن المصطفى عظيم لأن أبا يزيد حين وصل إلى الحق رأى نفسه ملأنا ولم يزد في النظر، أما المصطفى عليه الصلاة والسلام فكان يرى المزيد كل يوم ويمضي قدما فيرى المزيد من أنوار الحق وعظمته وقدرته وحكمته يوما بعد يوم وساعة بعد ساعة ومن قال ما عرفناك حق معرفتك فما لبث مولانا شمس الدين أن صاح صيحة عظيمة ثم وقع على الأرض.¹

المفاضلة لها مقاييسها، أبسطها تقارب الطرفين من حيث المكانة، لكن حين يتعلّق الأمر بخاتم النبوة -محمد عليه الصلاة والسلام فلا شك أن الأمر محسوم مسبقًا بالاصطفاء الإلهي، لكن ما نستنبطه من ذلك السؤال التفاضلي هو رفعة العرفان وخلخلة المستقر من العلوم في عقل الرومي "إنذكر اسم با يزيد بجانب اسم الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم... هذا الأمر يدل على عظمة با يزيد ومترلته العرفانية من جانب، و من جانب آخر تحدي شمس الدين جلال الدين ومعلوماته الفقهية والشرعية."² فما كان يرمي إليه التبريزي هو توليد الرغبة في معايشة الحقيقة ذوقيا و"تجربة الذوق في منحها الثيوصوفي حدس للحقيقة، وأفق للرؤية والإدراك الكاشفين، لما هو

¹ عنايات خان، يد الشعر، خمسة شعراء متصوفة من فارس، ترجمة كولمان باركس، ترجمه عن الإنجليزية وقدم له عاكوب علي عيسي، دار الفكر، سوريا، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1998م، ص141، أيضا الرومي جلال الدين، المشوي، ج1، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، ص18.

² أردشير منظمي، سيد محمود ميرزاي الحسيني، السحر الحلال، ص161

مستور ومطوي ومحجوب¹، لا مجرد التلقي الجاف لها استنادا إلى الظاهر" إذ لم يكن ذلك اللقاء مجرد لقاء بين رجلين على حظ كبير من العلم فقط، وإنما أيضا على مقدار كبير من التعطش الروحي والفضول المعرفي لاستكناه أكثر ما يمكن مما خفي من حقائق وراء هذا العالم المنظور"².
- انتهاء المحاورة بالصراخ الذي أعقبه سقوط الجسد، مشهد مشبع بالدلالات التي تحيل إلى رغبة مكبوتة ترمي إلى معرفة حقيقة منسية تقبع في غياهب الذات، وقد وجدت طريقا للتعبير عن نفسها في هذا اللقاء، الأمر نفسه حدث في لقاء ابن عربي بابن رشد بأدوار معكوسة"... فعندما دخلت عليه قام من مكانه إلي محبة وإعظاما، فعانقني وقال لي: نعم! قلت له: نعم! فزاد فرحه بي لفهمي عنه. ثم استشعرت بما أفرحه من ذلك، فقلت له: لا! فانقبض وتغير لونه وشك فيما عنده.³ فقد استرجع بمحاورة "نعم ولا" ما همّشه العقل الرشدي المنطقي و"تغيير لون وجه ابن رشد هو جواب الجسد، وهو ما يسعى إليه ابن عربي. إذ إن الكشف ليس تأملا فقط وإنما هو حياة تعم كل الجوارح"⁴.

- معايشة الحب الإلهي بين الطرفين عن طريق الحوار، فقد كان شمس يتسم بالحماس الروحي العظيم في حديثه وكان لكلامه أثر عظيم على نفوس من يسمعون إليه⁵، فالكلام هو مرآة الجمال وعليه يكون الافتتان بالكلام هو الوجه الآخر للافتتان بالجمال⁶، وقد أجاد أفلاطون اختيار تسمية محاورته الخاصة بالحب بالمأدبة لأن "اختيار المأدبة عنوانا لهذه المحاورة له دلالة، وهو ذو صلة وثيقة بالحب، وهو تعلق النفس بنفس أخرى عن طريق الحوار"⁷ الرامي إلى انكشاف الحقيقة فقد كان شمس يدخل الرومي في مناظرة على نحو يمكن أن يصل فيه معا إلى الحقيقة"⁸

¹ كازي أحمد، المترلة العرفانية للقاء، ص 230

² الغابري عبد الباسط، الإنسان وقضاياها في أدب جلال الدين الرومي وفلسفته، مجلة نقد وتنوير، مركز نقد وتنوير، قرطبة، إسبانيا العدد الخامس، فصل الثاني، السنة الثانية (مارس آذار 2016)، ص 264.

³ ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج 2، تحقيق عثمان يحيى، ص 372.

⁴ الصادقي أحمد، إشكالية العقل والوجود، ص 288.

⁵ الأفغاني عناية إبلاغ، جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام، ص 140.

⁶ حرب علي، الحب والفناء، ص 117.

⁷ الأهواني أحمد فؤاد، أفلاطون، ص 53.

⁸ فرانكلين لويس، الرومي ماضيا وحاضرا، ج 1، ص 345.

التشبع بالصَّحبة الإلهية يعقبها الاستغناء، فكل مشتهى يحمد أمام الرغبة في المعشوق" و كل من صار بلا مراد لأنه مرید لك، إنما يتيسر له المراد، وإن لم تكن له صورة المراد.¹، وهو ما أدركه التبريري أيضا وصرّح به "إنّ من ظفر بصحبتى علامته أن تغدو صحبة الآخرين ضارّة لديه ومُرّة. ولا يعني ذلك أن تغدو باردة ويظل مصاحباً، بل أن لا يقدر على صحبتهم"²، ويبدو أنّ هذا التصريح مطابق تماما لحالة الرومي، فإذا كان التشابه يوّلد الألفة والسكينة، فإنّ الاختلاف يوّلد الغرابة والدهشة³، وقد بلغ إشباع رغبة اللقاء عنده هذا الحد و"الدهشة هي اللقاء الدائم بالغرائبي، بالمختلف وبالجدید"⁴ آلت إلى استغراق تام لج.د. الرومي في شمس التبريزي:

لأني مندهش من لقاءك ومثل خيال من خيالك

فإنّ فكري وتصوري من أنفاسك كأنني أفاظك وعبارتك⁵

إنّ الدهشة الكاشفة للحقيقة لا يليق بها التدرج وإلّا كانت قابلة للتحكّم والسيطرة، في حين أنّ العكس هو الأنسب والأمثل لاستيعاب رغبة قصدية نادرة الحدوث في الحياة العادية، ما يؤكد أنّ التوالج بين هاتين الشخصيتين لم يكن نتاج تحليل منطقي متأنّي، بل اللامعقول هو ما رغب فيه جلال الدين "فجاء شمس التبريزي- وهو شعلة حب ووجدان- وألهب هذه الشرارة الكامنة وأثار الطبيعة المطمورة في ركام العادة البيئة والثقافة والتربية"⁶، ما جعله المعشوق المرغوب لكشف الحقيقة "إنّ الشمس هو الذي أراني طريق الحقيقة، وهو الذي أدين له في إيماني و يقيني"⁷، بذلك يطابق بخصوصياته شخصيّة القلندري "أعلى اصطلاح يطلقه على العارف الكامل هو قلندر: ليس ثمة مخلوق محدث يمكن أن يصبح قلندر حقيقيا كما يزعم، و من استخدامه لهذه الكلمة قد بفهم المرء

¹ الرومي جلال الدين، مختارات من ديوان شمس، ج 1، ص 51

² فرانكلين لويس، الرومي ماضيا وحاضرا، شرقا وغربا، ج 1، ص 345.

³ حرب علي، الحب والفناء، ص 27.

⁴ دريدا جاك، المهماز، ترجمة عزيز توما، إبراهيم محمود، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط 1، 2010، ص 14.

⁵ فرانكلين لويس، الرومي ماضيا وحاضرا، شرقا وغربا، ج 1، ص 354.

⁶ بن طيب محمد، تجربة الحب الإلهي ووحدة الوجود، منشورات كلية الآداب والفنون والإنسانيات، جامعة منوة، تونس، (د ط)، 2009، ص 38. أيضا الندوي أبو حسن، رجال الفكر والدعوة في الإسلام، ج 2، تقديم مصطفى السباعي، مصطفى الحن، ابن كثير، دمشق، بيروت، (د ط)، 1428هـ، 2007م، ص 381.

⁷ الندوي، رجال الفكر والدعوة ص 374، الأفغاني، جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام، ص 74.

انه يعني بالقلندر المعشوق الحقيقي: و ذلك سيكون متفقا مع وصف شمس الدين بالقلندر ومع وظيفته من وجهة انه معشوق¹ و مُحورّ الطّريق الدّي سار فيه من قول الحقيقة إلى معاينتها" فقد كان الرومي في هاته المرحلة عاشقا أيضا ولكن عشقه كان مستترا في تقواه أما في المرحلة الأخيرة فكان تقواه مستترا في عشقه² هذا الحكم يتوافق ورأي د. إبراهيم شتا الدسوقي الذي يستبعد رأي المنكرين لأسبقية تلك الرغبة "و مما لا شك فيه أن جلال الدين الرومي في ذلك الوقت كان قد حصل على أقصى ما يستطيع من العلم المتاح وطوى ما استطاع أن يطوى من مراحل الطريق، و لم يكن كما قال معظم الباحثين واقفا عند حدود علوم الظاهر مشغولا بالوعظ وإلا لما استطاع أن يجذب إلى مثل شمس الدين وأن يجذب إليه مثل شمس الدين."³

اللقاء علامة على بلوغ الخُلة و" المعية صحبة عامة، و الخلة صحبة خاصة"⁴ تُستمدّ الحقيقة من ماهيتها لأنّ"مقام الخلة معناها تخلل شمائل المحب حتى تتكيف بها النفس والروح وسائر الجملة الإنسانية فتتحرك أعضاء المحبوب المتحرك بها القلب فتستحيل المخالفة"⁵، و قد قارب بين تجربته وصحبة الرسول عليه الصلاة والسلام لأبي بكر الصديق"الحبيب لي، و الغار لي، والعشق أكل الأكباد لي، أنت الحبيب، و أنت الغار، وأنت سيدي وحافظي"⁶، وفي موضع آخر ينعته برفيق الغار" و الصدر غار، و شمس الدين هو الحبيب، و إني لأتحمل السخرة من أجل رفيق الغار"⁷.

¹ شميل اناماري، الشمس المنتصرة، ص512.

² أكوبوجو جيهان، مولانا جلال الدين الرومي، ص21.

³ الرومي جلال الدين، المثنوي، ج1، ص17

⁴ ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، المجلد الثالث، ضبطه وصححه ووضع فهارسه احمد شمس الدين، ص431 .

⁵ الأنصاري عبد الرحمن بن محمد، مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب، تحقيق ه. ريتير، دارصادر، بيروت، دط، ص33

⁶ الرومي جلال الدين ، قصائد مختارة من ديوان شمس، نقلها من الفارسية وقدم لها وعلق عليها محمد السعيد جمال الدين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د ط)، 2008م، ص86.

⁷ الرومي جلال الدين، مختارات من ديوان شمس، ج2، ص382

و تبرز أهمية المكان من خلال سؤال عاشق لعاشقة السياح أي مدينة وجدتها أفضل ... قال: تلك المدينة التي يكون فيها الحبيب¹ فيه تتحدّد وجهة الحقيقة، وحب دمشق أصله حب شمس حين قصدها* :

نحن عشاق رؤوسنا تدور ولعا بدمشق
من الروم نسعى دفعة ثالثة صوب الشام
وقد وهبنا الروح وأوثقنا القلب حبا لدمشق
من طرة فاحمة كالليل نحن طوع لدمشق.
لو أنّ شمس الحق التبريزي هنّاك
فنحن إذن عبيد لدمشق وأي عبيد نحن
لدمشق.²

كان شمس يلقب ب"برندا" أي الطائر³ وإقامته في الظاهر المكاني انتهت باختفائه الأبدي بلا رجعة** ، بهذا الاختفاء الغامض والفجائي صدق وعده الذي قطعه بقطعه وجوده الدنيوي:
"يا رب عرفني على أحد أحبابك المجاهيل
و لا شك أن كل هبة تتطلب ثمنا يعادها
سئل في عالم المعنى ماذا ستدفع شكرا على هذه الهبة
أجاب شمس دون تردد رأسي"⁴

تم القضاء على شمس إثر تصعيد انفعالات مرضية تطمس الحقيقة منشأها حقد المريدين عليه، والحقد نفور مضاد للرغبة، لذلك يمثل أخطر العلل التي يمكن أن يتوهج فتيلها ليقوى ويتحول

¹الرومي جلال الدين، المثنوي، ج3، ص326.

* في يوم الخميس 21 شوال سنة 643 اختفى شمس الدين من قونيه وبعد البحث علم انه في دمشق، فنظم الرومي أربع غزليات وأرسلها الواحدة تلو الأخرى، و عاد بعد أن أسبغ سلطان ولد عطايه الروحية فعاد بالشيخ إلى قونية في شهر ذي الحجة سنة (644هـ/1246م)، المثنوي ج1، ص20

²الرومي جلال الدين، قصائد مختارة من ديوان شمس، ص26 .

³أوقويو جو حيهان، مولانا جلال الدين الرومي، ص22.

** ليلة الخامس من شعبان 645/الخامس من ديسمبر 1247م. بعد محادثة بينه وبين الرومي ، مضى شمس وطعن ثم القي في البئر أمام المدخل الخلفي للبيت- وهي بئر لا تزال ماثلة. و اخرج من طرف سلطان ولد ودفن الجثة في قبر قرب المكان وقد غطي بالحصص ثم بالتراب، و بعد ذلك بني مقام شمس هناك وقد أكدت الحفريات الأخيرة في المقام أثناء بعض أعمال الإصلاح وجود قبر كبير نسبيا مغطى بالحصص من العهد السلجوقي.. الشمس المنتصرة، ص66، المثنوي، ج1، ص22.

⁴أوقويو جو حيهان، مولانا جلال الدين الرومي، ص22 .

إلى طغيان، جبروت وتكبر " أعلم أن الحقد هو أصل الضلال والكفر"¹، وحسب رؤية الرومي المعقودة بمرجعية دينية يعتبر الحقد من ضمن النماذج المتكررة لحالة البدء الخاصة بحسد إبليس لآدم والحكم عليها استنادا إلى الظاهر، إنها عين ابليسية مانعة من فقه حقيقته الباطنية:

وإن أمسك الحسد بخناقك في الطريق فاعلم أن إبليس غالى وتطرف من جراء الحسد
إثّه يشعر بالعار من آدم حسدا منه ومن جراء هذا الحسد يقاتل سعادته

وليس هناك عقبة أصعب من هذه العقبة في الطريق، فما أسعده ذلك الذي لا يكون الحسد رفيقا له
وهذا الجسد الذي كان متزلا للحسد اعلم أن كل سكاّنه ملوثون بالحسد
وعندما ينصب حسدك على من لا حسد عنده تخلق من جراءه بالجسد ألوان السواد²

وفي مقارنة رمزيّة ينبّه الرومي لآثار هاته العلة على النبي يوسف عليه السلام، مبرزا أن الحسد جعل
مقربيه يرون فيه القبح ما حوّله إلى الحقد، الغدر والخيانة ثم الظلم والعنف:
أي يوسف إن أمانك في بيت أبيك

و إن الصحراء والإخوة هلاك وخطر

فراق الذئب ولا تصحب الحساد

إن ذئب الحسد أسوء من ذئب البرية.³

المعاناة والألم اليعقوبيّة عقب غياب الشمس جعلتا ج.د. الرومي يتساءل عن مآل رغبته
يفسرها، ثم يستنكر وبدنوّ النهايات تتموضع علامات القهر والحزن على الجسد "و ما هو المرید؟ انه
يعني بالعربية الطالب، فالمرید من ذلك المراد، والصيد من ذلك الصياد فإن لم يكن يريدني فلماذا
جعلني مریدا؟ ولماذا جعل وجهي شاحبا من فراق ذلك الوجه؟ و إن لم تكن نظرته قد طعنتني
بسيف العشق، فلماذا تسيل عيني بدمع دموي من قلبي هذا؟"⁴

¹ الرومي جلال الدين المتنوي، ج4، ص51.

² الرومي جلال الدين المتنوي، ج1 ص73.

³ الرومي جلال الدين، الرباعيات، ص75.

⁴ الرومي جلال الدين، مختارات من ديوان شمس تبريزي، ج2، ص13.

عُرِفَ شمس بلقب زردوز zardoz وهي كلمة فارسية تعني العامل الذي يشتغل بالخيوط الذهبية¹، وذكر في أعمال الرومي الشعريّة سواء المثنوي بأجزائه الستة، أو غزليات شمس التبريزي بعدة نعوت خصه بها تعكس مدى عمق شخصيته وعلو شأنه وكمال روحه، أكثرها تداولاً الشمس لأنّ الشمس وبصورة خاصة الشمس الصاعدة أو المشرقة تصبح بمظاهرها المختلفة من الارتفاع والنور إلى الشعاع والذهبي، الأقنوم الأمثل للقوي السماوية² لتكون الشمس هائلة ورائعة معاً *tremendum and fascinans*³، هاته الشمس لا مغيب لها، على هذا النحو يُعرّف بأنه "هو شمس المعارف (المعرفة الروحية) في الواجهة من المعنى الباطني، وهو أيضاً كالشمس الحقيقية. منفصل عن كل شيء رغم ذلك متصل بكل شيء على نحو معجز⁴ لذلك استقر نوره في باطن الوجدان" لقد بدأ شمس التبريزي كالبرق الخاطف الذي ومض برهة في حياة جلال الدين ثم اختفى فجأة وبرعة خاطفة، ولكنه ما ترك جلال الدين إلا بعد أن فتح له باب عالم آخر من المعرفة والذوق، وفجر فيه كل هذه الينابيع المتدفقة من المحبة والحماس والشوق والتحرّق والإبداع⁵.

تجليات شمس الحقيقة: أدرك جلال الدين الرومي ضرورة مواصلة البحث "و مع الاختفاء النهائي لشمس عاد الطلب المتحرّق لرؤية هذا المرشد الروحي إلى عالمه النفسي الداخلي"⁶ بقاء شخصيات أخرى مضيئة بقبس نوره "و إنّ ضياء شمس الحقيقة الإلهية بجمالها وجلالها جلى نفسه له من خلال شخص شمس الدين التبريزي. و إذ حوله هذا الضياء وأنضجته هذه النار أبصر الرومي العالم بضوء جديد: أينما ولى وجهه تملأ آثار عظمة الله ولطفه⁷، وهاته الشخصيات توفر فيها ملمح العرفان لتكون بلا شك من تجليات الشمس "شمس الحقيقة شمس المعاني: و ليس لهاته الشمس من

¹ شاه إدريس، الصوفيون ترجمة بيومي قنديل، مراجعة هالة أحمد فؤاد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2، 2015م. ص300.

² دوران جليبر، الانثروبولوجيا، رموزها، أساطيرها، أنساقها، ترجمة مجد مصباح، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط3، 1426هـ/2006م، ص125.

³ شيميل، الشمس المنتصرة، ص124.

⁴ المرجع نفسه، ص125.

⁵ الرومي جلال الدين، مختارات من ديوان شمس تبريزي، ج1، ص4.

⁶ فرانكلين لويس، الرومي ماضياً وحاضراً، ج1، ص536.

⁷ شيميل، الشمس المنتصرة، ص34.

مشرق إلا الروح الطاهرة، وليس عندها في الطلوع فرق بين ليل ونهار¹، والوجود الحقيقي إنما يكون بتجلي روحه: تجل يا شمس التبريز، يا ذا الكمال والتمكي لا يكون ثمة نقص للكاف والنون أبداً² وإن كان غيابه الأبدي عصي النسيان لكن ديمومة الرغبة لكشف الحقيقة هو ما تخلقه الصحبة³ وإن خاتم الحاجة هو الختم السليماني، هو ملقى قدامك. فلا تفرط في الصحبة³ وجهته لمواصلة طريق العرفان. بمعابر أخرى، ليكون صلاح الدين زركوب* امتداداً لشمس "القطب الجديد الذي يدور حوله سيره الملكوتي ومجاهداته الروحانية"⁴، أنه الصائغ الذي كان العشق جبلة وطبيعة فيه بعيداً عن تقرعات الكتب وحجب العبارات⁵، فاجتذبت دقائق مطرقته على الذهب أذن قلب الرومي "فالذهب بلمعانه يحتوي على فضائل الشمس في جسمه، والشمس تصبح من هذا المنطلق العلامة الخيمائية للذهب. الذهب بفضل اللون الذهبي هو نقطة من نور"⁶.

رغبة جلال الدين متحررة من التَّمطية إذ "بعد أن حرب معجزة العشق الكامل، محتاج إلى مرآة وقد وجد هاته المرآة في صلاح الدين ذي العقل البسيط الذي تخلّص تماماً من أغراض الدنيا فقدم له الصحبة التي احتاج إليها"⁷، ومحدودية علمه لم تقف حائلاً دون اتخاذه رفيقاً إلهيابل غدت من شروط الدنو من الحقيقة⁸ وإن وصف محمد في القرآن بأنه أمي⁹ - وهي كلمة فسرت بجهل القراءة والكتابة - وصف له في نظر الصوفية معنى عميق، لأنه لا يصلح وعاء لكلمة الله إلا إنسان لم

¹ المتنوي، ج4، ص91

² الرومي جلال الدين، مختارات من ديوان شمس، ج1، ص119

³ المصدر نفسه، ص107.

* من إحدى قرى قونية جاء إلى العاصمة بعد سنة 627هـ، وقد صار مريداً محبوباً لبرهان الدين محقق، يعمل في التذهيب أو الطلاء بالذهب [زرکوبي-بالفارسية]. لم يخلف آثاراً مكتوبة لمحدودية تعليمه ولكنه كان يميل إلى عشاق الحق. حدث بينه وبين جلال الدين رباط عائلي، فقد صارت فاطمة ابنة صلاح الدين زوجة سلطان ولد. ظل قائماً بأعمال الرومي مدة عشر سنين، وفي سنة (657/1258م) توفي اثر مرض مزمن، دفن يسار قبر بهاء الدينانظر: الرومي ماضياً وحاضراً، ص428- فيه ما فيه ص16

⁴ فرانكلين لويس، الرومي ماضياً وحاضراً، ج1، ص416.

⁵ الرومي جلال الدين، المتنوي ج1، ص24.

⁶ دوران جليبر، الأنثروبولوجيا رموزها، أساطيرها، أنساقها، ص125.

⁷ شميل آناماري، الشمس المنتصرة، ص71.

يدنس قلبه بالعلم العقلي، بل بقي وعاءاً طاهراً كجسد مريم العذراء¹، وهو ما توصل إليه إيمانويل كانط* (Emmanuel Kant، 1724، 1804م). العقل بنقد العقل "أنا لا أعرف اللامنطور لكني أريده، و الحرية هي موضع عمل وهي مرتبطة بفعلنا الأخلاقي²، ما يؤول إلى فصل العلم عن الأخلاق فلا علاقة سببية بينهما، وأمام ما يقتضيه العقل العملي يجب على العقل النظري أن يمتثل ويخضع³، و حسب منطق العرفان هؤلاء أشرف بجهة العلم اللدني، وصلاح الدين كان على دراية ب"العلم الحقيقي الذي هو العلم بأمور الله"⁴، بالتالي العلم اللدني بدوره يتضمن آيتيقا لا تنكشف وفق شروط موضوعية بعدية (التعلم) وإنما ذاتية قبلية (الرغبة):

و حتى وإن قمت بتعلم الحكمة عن طريق التكرار، ما دمت لست من أهلها فإنها تفر منك

حتى وإن كتبتها ودلت عليها أو ثرتت بها وأخذت تبينها

فإنها تحجب وجهها عنك يا شديد العناد، و تحطم القيود وتفر منك

و إن لم تقرأ لكنه يرى حرقتك يكون العلم هو الطائر المدرب على يدك

و هو لا يستقر عند كل من لا يكون ماهراً في صنعته، و يكون كأنه الطاووس في منزل القروي.⁵

وقد حظي صلاح الدين بتقديره وإجلاله شخصيته⁶ و فضل هاته الصحبة جلي من خلال تدفق

فيضها حيث يذكره في أكثر من سبعين غزلية⁶ تحوى معنى واحد تختصره هاته الغزلية⁶ و روح

¹ شيميل آنا ماري، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ص 249.

* ولد في كونجيسبرغ Königsberg في بروسيا الشرقية، وعمل مربياً، حصل على الماجستير برسالة في النار في 1781 أصدر نقد العقل الخالص، و في 1783 مقدمات لكل ميتافيزيقا مستقبلية، نقد العقل العملي 1788، و في 1790 نقد ملكة الحكم دفن في قبو الأساتذة في مقبرة جامعة كينجيسبرج ثم أنشئ له ضريح سنة 1880 وعلى جدار من جدرانها نقشت العبارة المشهورة التي كتبها في خاتمة كتابه نقد العقل العملي وهي: السماء المرصعة بالنجوم من فوقي، والقانون الأخلاقي في باطن نفسي.. انظر: بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984م ص 269-270.

² بلدي نجيب، دروس في تاريخ الفلسفة دار توبقال للنشر، المغرب، ط 2، 2004 م، ص 114.

³ بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج 2، ص 281.

⁴ نافع إقبال سالم أحمد، الحقيقة الحمديدية عند جلال الدين الرومي، ص 17.

⁵ الرومي جلال الدين، المشنوي، ج 2، ص 51.

⁶ فرانكلين لويس، الرومي ماضيا وحاضرا ص 429، أيضا تدين عطاء الله، بحثا عن الشمس، ص 44.

العشق هو الملك صلاح الدين، فإنه من أسرار الخلق¹، وهي تجسّد الاعتراف بعرفان معرفته عبر اللقاء وقد أدرك صلاح الدين حقيقة ذاته الإلهامية وصرّح بها «سرّ الحقّ موجود في ذاتي»²، كما أصبح سلطان ولد من أتباعه وتأثيره فيه واضح كون "هذا الإذعان عمق حقًا طاقاته الروحية"³.
آخر مظهر لتجليات شمس الحقيقة بزغ مع شخصيّة حسام الدين* (622هـ، 683هـ) جلبي**
Celebi الذي نشأ في إحدى جماعات الفتيان في مدينة قونية التي عزّزت قيم الفروسية والروحانية. هذه الجماعة عرفت باسم الفتيان أو الإخوان⁴، وقد تجسّدت هاته الأخوة الروحية مع شمس لا اشتراكهما في إنارة محفل الحقيقة:

وامض عن الظل تجد شمسا

وتألق في كنف شمس الدين وإن لم تكن تعرف الطريق إلى هذا الحفل وهذا العرس فسل عنه ضياء الحق حسام الدين⁵

وقد عادل بين ضيائه وبين شمس: و من هنا فإني سميتك ضياء يا حسام الدين، فإنك الشمس وهاتان الصفتان أي كونك حساما وضياء، صفة واحدة، وإن حسام الشمس يكون من الضياء لا محالة⁶.

¹ الرومي جلال الدين، مختارات من ديوان شمس التبريزي، ج1، ص387.

² فرانكلين لويس، الرومي حاضرا وماضيا، ج1 ص424.

³ المرجع نفسه، ص425.

* حسام الدين جلبي، حسن بن محمد الأرموي، وكان يعرف أيضا ب (ابن أخي ترك)، سميت منظومته ب حسامي نامه في سنة 661هـ/1262م، عين رسميا خليفة للرومي. فيه ما فيه، ص17. الشمس المنتصرة، ص84، الرومي ماضيا وحاضرا، شرقا وغربا، ص32. قاسم غني، تاريخ التصوف في الإسلام، ترجمه عن الفارسية صادق نشأت راجعه احمد ناجي القيسي، محمد مصطفى حلمي، دارنيروي للدراسات والنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 1438هـ، 2017م، ص532.

** الأنيق المتربي المثقف. أطلق على أمراء آل عثمان حتى عهد السلطان محمد جلبي، وعلى نسل ج.د. الرومي، ولدوي النبل والفضل ومعنى سيد وخواجة. صابانسهيل، المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية، مطبوعات الملك فهد الوطنية، الرياض، 1421هـ-2000م، ص86.

⁴ فرانكلين لويس، الرومي ماضيا حاضرا، شرقا وغربا، ص432، شيميل، الشمس المنتصرة، ص72

⁵ المثنوي، ج1، ص73

⁶ المثنوي، ج4، ص44.

يورد ج.د.الرومي وصفاً محيطاً بمكانة حسام الدين الجليلة¹ اجتهدت في تطويل المثوي... لاستدعاء سيدي وسندي، معتمدي ومكان روحي من جسدي، وذخيرة يومي وغدي، وهو الشيخ قدوة العارفين إمام الهدى واليقين مغيث الورى أمين القلوب والنهى وديعة الله من خليفته وصفوته في بريته ووصاياه لبنيه وحناياه عند صفيه، مفتاح خزائن العرش وأمين كنوز الفرش أبو الفضل حسام الحق والدين حسن بن محمد بن حسن المعروف بابن أخي ترك با يزيد الوقت، جنيد الزمان صديق بن صديق رضي الله عنه وعنهم¹، كل هاته النعوت لا بد أن تفرز معتقدات مشحونة بالكراهية تحجب حقيقته، والحرص على سلامته ألزمه التقيّد بأسلوب التقيّة لإضمار مكانته: يا ضياء الحق ويا حسام الدين العظيم يا أستاذ أساتذة الصفاء لو لم يكن الخلق محجوبين مدّسين ولو لم تكن الخلق ضيقة لأعطيت الكلام حقه في مدحك ولفوّهت بغير هذا المنطق² و لغرض الحيلة والحذر من النفوس المريضة (الصفراوية) بحسدهم مرّ بتلك التجربة المريعة التي أفقدته شمس، ولهذا يحاول قدر المستطاع تجنب تكرارها مع حسام الدين:

ولو لم تكن تلك الجلبة التي يقيمها حسادك، لتحدّثت عن لطفك جزءاً من مائة جزء

لكن من أولئك الحاسدين ذوي الأنفاس الصفراوية، قد تلقيت طعنات محطمة للروح³

ويؤكد أن كل الأمراض قابلة للعلاج باستثناء الحسد بطاقات النفور يستنفر النفس للأذى والإقصاء:

فهيا يا ضياء الحق، يا حسام الدين قم سريعاً بعلاجه، برغم أنف الحسود

بتلك التوتياء الإلهية سريعة التأثير، وذلك الدواء الماحي للظلمة من عنيد الفعل

من تلك التي لو وضعت في عين الأعمى، لمحت ظلمة دامت مائة سنة

فعالج كل العميان إلا الحسود، الذي يقوم من الحسد بإنكارك وجحودك

ولا تهب الروح لحسودك، حتى وإن كان أنا، حتى أعاني نزع الروح على ما أنا فيه

وذلك الذي يكون حسوداً للشمس، وذلك الذي يتأذى من وجود الشمس

¹ الرومي جلال الدين، المثوي، ج 1، ص 34.

² المثوي، ج 5، ص 46.

³ المثوي، ج 6، ص 45.

هو أعمى ذو آلام، فهاك من سقط إلى الأبد في قاع البئر
فهل أجاز نفي شمس الأزل؟ ومتى يتأتى مراده؟ قل لي.¹

وأمام كل هاته التعيمات يقف حسام الدين مريدا كاملا قابلا لمشيخة الرومي محفوظا بنورها: يا
ضياء الحق يا حسام الدين، إن النور حارس لك من شر الطيور
إن حارسك هو النور وارتقاؤك، يا من أنت شمس مخفي عن الخفاش.²

تختصر آنا. ماري. شيميل رغبة اللقاء وانكشاف الحقيقة بمعيتها بأسلوب شاعري عميق، فتدلي
قائلة"و قد كررت عملية الإلهام لدى الرومي نفسها ثلاث مرات-اثر تجربة حبه لشمس الدين
المتوهجة والمحركة آنس طمأنينة روحية في صحبة صلاح الدين. و التعبير الأخير عن عقله الناضج
إنما كان نتيجة لتأثير حسام الدين جليبي.و بعد الصعود في عشق شمس، و هدوء صداقته مع الصائغ
صار يظهر نفسه على انه المعلم الملهم داخلا فيما يسميه الصوفية"قوس التزول" إذ يعود إلى الدنيا
بوصفه مرشدا وأستاذا³.

¹المتنوي، ج2، ص،112.

²المتنوي، ج6، ص،128.

³شيميل آنا ماري،الشمس المنتصرة، ص81، 82.

المبحث الثاني: الرغبة ونورانية العرفان

الرغبة وتجربة التفتح:

في طريق العرفان، لا يسير ج.د.الرومي وفق قواعد منظمة أو محددة مسبقاً، بل بمنحى معاشية ذاتية لا تقتصر على الوصف بل لا بد من المعاينة:

مرآة أنا مرآة أنا لست رجل مقالات أنا

ترون حالي عياناً إن غدت أذانكم عيوناً¹

على هذا النحو يتخذ العرفان دلالة التجربة (expérience)² الناتجة عن الرغبة الملحة الدافعة للتوجه نحو الموضوع المرغوب "فمن خلال الرغبة يدخل فقدان الوجود بكامله إلى التجريب أي إلى حقل الاختبار الذي ينتفي فيه الاكتمال ويفتح فيه على تجاوز التكرار والوفاء لذات النموذج. فعبر الرغبة من حيث هي حركة فقدان الآخر والتوق الدائم إلى إلغاء هذا فقدان عن طريق إعادة إنتاجه يحول الوجود نفسه إلى موضوع خاص للتجريب³، و التجربة في توجهها ومقاصدها تجاوز للعالم الذي يختزل الوجود بقواعد مغرقة في الحيطه والتروبي، لا تروي تعطش العارف وولمه بالحقيقة "فهي تجربة متعالية أي متصلة بالماوراء (الله، الملاً الأعلى، عالم النور، عالم الأرواح...) و أحكامها فيما يتعلق بهذا الماوراء أحكام وأقوال من عاينه وعاشه وهذا بخلاف أحكام العقل في هذا المجال فإنه وإن حاول التعالي فإن أحكامه لا تعدو التحسس في هذا المجال"⁴.

الرغبة نزوع ذاتي تتجسد عبرها الحقيقة في الفعل الإرادي لا في النظر المجرد، ما يطلق عليه ابن عربي التّحقّق الحيواني "من أراد العثور على هذه الحكمة... فليترل عن حكم عقله إلى شهوته ويكون حيواناً مطلقاً حتى يكشف ما تكشفه كل دابة ما عدا الثقلين فحينئذ يعلم أنه قد تحقق بحيوانيته وعلامته علامتان الواحدة هذا الكشف وعلامته الثانية الخرس بحيث لو أراد النطق بما رآه

¹ الرومي جلال الدين، فصائد مختارة من ديوان شمس تبريزي، ص 89

² الزين محمد شوقي، التصوف، العرفان، الكنان، غربلة في المصطلح وقفزة في الرؤية، ص 12.

³ الكباص عبد الصمد، انثروبولوجيا فقدان من إمكان الحقيقة إلى استحالتها، ضمن كتاب أفول الحقيقة، ص 42

⁴ بن بريكة محمد، التصوف الإسلامي - من الرمز إلى العرفان، دار المتون للنشر والترجمة والطباعة والتوزيع، الجزائر، ط 1

1427هـ، 2006م ص 274.

لم يقدر فحينئذ يتحقق بحيوانيته"¹، ويشرح د. أبو العلا عفيفي هذا التحقق بالحيوانية بأنه "التحقق بالإرادة لأن الإرادة بمعنى مطلق التروع، هي أهم صفات الحيوان، وابن عربي لا يعتبر العلم الذوقي وليد القوة الخاصة (قوة النطق) في الإنسان، ولكنه على العكس من ذلك يعتبر قوة الإرادة التي يرمز لها بالحيوانية مصدر ذلك العلم و أدواته"²، ما يجعل إخفاق التفسير العقلي لهاته التجربة قطعي بمقولاته المتقطعة التي ينتج عنها مقاطعة قصور لا اختيار والسبب تعذر استيعاب مجرى الحياة، ومجاعة تدفق تيار الإرادة الفيض حين يصل ذروته-حسب هنري برغسون * (1859، 1941) Henri.Bergson "وأعلى أشكال الغريزة لديه هو الحدس الذي هو نوع من النشاط الروحي يتوافق بصورة مباشرة مع العالم، فعلى حين أن العقل يشوه التجربة بنجد الحدس يندمج فيها على ما هي عليه، والعيب الذي يشوب العقل في رأي برغسون هو أنه لا يتطابق إلا مع الانفصال السائد في العالم المادي، وواضح أن هذا الرأي يرتبط بفكرة اللغة بوصفها إطارا يضم مفاهيم يسودها الانفصال، أما الحياة فهي في جوهرها متصلة ومن تم يعجز العقل عن فهمها ولذا ينبغي أن نعود مرة أخرى إلى الغريزة"³.

الرغبة المستنبطة للحقيقة المستبطنة-أي في مضمونها الما ورائي هي تجربة استنارة"و كأن تجربة التصوّف هي تجربة البحث عن النور وتذوّق أنواعه اللانهائية"⁴، وإن كان من المعاني المستخدمة للروحانيات كلمة Mystik وهي مشتقة من الكلمة اليونانية myein بمعنى إغلاق العينين⁵، فإن ج.د.الرومي راغب في فتح عيني القلب لاستقبال النور"إن تفتحت عينك صرت بصيرة

¹ ابن عربي محي الدين، فصوص الحكم، ص186، مجدي إبراهيم التجربة الدينية بين الوحدة والتنوع، المركز الثقافي العربي المغرب، ط1، 2013م، ص53.

² عفيفي أبو العلا، التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص19.

* أبوه من أصل بولندي، وقد اختار الجنسية الفرنسية، درس في ثانوية بونايرت ثم في فونتان، أظهر نبوغا فائقا في الدراسات الكلاسيكية والرياضية معا، واستطاع أن يكشف بنفسه حل مسألة الدوائر الثلاث التي اقترحها باسكال، حصل على الدكتوراه في الفلسفة سنة 1889، حصل على جائزة نوبل في الآداب سنة 1928. من أشهر مؤلفاته التطور الخلاق 1907، منبعها الأخلاق والدين 1932، طرايشي جورج، معجم الفلاسفة، ص162، بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ص321.

³ برتراندراسل، حكمة الغرب (ج2) الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ترجمة فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د ط)، 1983م، ص204.

⁴ المصباحي محمد، نعم ولا، الفكر المنفتح، ص138.

⁵ شيميل آنا ماري، الأبعاد الصوفية في الإسلام، ص7.

معنا¹، فالإغلاق باعث على الانغلاق كما يحيل إلى الخفاء والتكتم والعزلة، بينما الفتح يرتبط بالاستنارة قصد الانبثاق، البروز والتوجه نحو الكشف و"هذه المقاربة بين العرفان والنور أثارت انتباه ميشيل هنري لتبيان العمق الفينومينولوجي للعرفان من حيث هو ظاهرة نورانية تتيح الرؤية وتكشف عن الحقائق².

مقاربة نورانية العرفان حاضرة لدى ج.د.الرومي من خلال تجربته مع شمس الدين التبريزي فقد التمس أريج الحقيقة في كل نفس من أنفاسه "كل كلام وكل أمر نبست به شفتا شمس فتح نافذة جديدة من الحقيقة أمامه"³، و يصف أحواله في حضوره بالوجود والانبلاج "وجد قلبي شعاع الروح... فانفتح قلبي وانشق، ووجد قلبي أطلس جديدا... فصرت عدواً لهذه الخرق"⁴، يتواصل هذا التفتح مع صلاح الدين الذي أسفرت تجربته معه عن كشف النور المكنون "كانت في باطني أنوار مخفية ولم يكن عندي خبر عنها، فتحت أنت عيني بحيث صارت كل تلك الأنوار جيّاشة أمامها وكأنها البحر⁵، و تجربة التفتح هاته تجلت أيضا مع حسام الدين في أبهى صورها لأنه كان مصدر رغبة الرومي نحو الكتابة والإقبال عليها مجسدة في مؤلفه المثنوي*:

يا ضياء الحق يا حسام الدين تعال، يا جلاء الروح ويا سلطان الهدى

وامنح المثنوي ساحة مفصلة، وانث الروح في صورة أمثالحتى تصير حروفه بأجمعها عقلا وروحا، وتصير حلقة نحو خلد الروح فهي بسعيك أيضا جاءت من الأرواح نحو شراك الحروف وأضمرت فيها⁶

¹ الرومي جلال الدين، مختارات من ديوان شمس، ج1، ص103.

² الزين محمد شوقي، التصوف، العرفان، الكنان، غربلة في المصطلح، و قفزة في الرؤية، ص12، 13.

³ تدين عطاء الله، بحثا عن الشمس، ص257

⁴ الرومي جلال الدين، مختارات ديوان شمس التبريزي، ج1، ص26

⁵ الرومي جلال الدين، المثنوي، ج1، ص28

* يعني صورة نظمية في الفارسية تقابل ما يعرف في العربية بالزدوج، ولكل بيت فيه قافية مستقلة عن قوافي الأبيات الأخرى، لكن شطري البيت الواحد يتفقان في التقفية أي أن عروض البيت وضربه متفقان وهو ستة أجزاء تضم ما يقرب 2500 بيت تعالج موضوعات مختلفة وقد حددها الكفافي بما يقارب 1281 موضوعا. الكفافي عبد السلام، المثنوي، ج1، ص13.

⁶ المثنوي، ج6، ص45.

و حسب سيهسالار إن مثنوي الرومي بكليته نظم بطلب منه وهو يعكس كثيرا من الحالات والكشوف الروحية لحسام الدين¹، ونلمس ذكر هذا التفتح بشكل مركزي مكثف في عديد المواضيع من المثنوي، وهاته بعض الأبيات منها في مفتتح أجزاء من المثنوي:

لقد تأخر هذا المثنوي فترة من الزمان، فالمهلة واجبة من اجل أن يتحول الدم إلى لبن (سائغ) و ما لم يلد إقبالك مولودا جديدا، فان الدم لا يتحول إلى لبن حلو، فأحسن الاستماع و عندما لوى ضياء الحق حسام الدين عنانه من أوج السماء و لأنه كان قد مضى إلى معراج الحقائق فان البراعم لم تفتح في غيبة ربيعه و عندما عاد من البحر صوب الساحل، جعل صنع شعر المثنوي في اتساق وتناغم و المثنوي الذي هو صقيل الأرواح كانت عودته يوم الاستفتاح² و في مستهل المثنوي في جزئه الثالث ينعته بفتح الأسرار: و لتفتح خزانة الأسرار، و لتترك في هذا الدفتر الثالث الأعدار فإن قوتك تنبع من قوة الحق، لا من العروق التي تنبض من الحرارة³ و في الجزء السادس من المثنوي:

"يا حياة القلب يا حسام الدين إن الميل ليغلب كثيرا إلى نظم قسم سادس لقد صار من جذب علامة مثلك طوفا في الدنيا باسم حسامي نامه و سوف أقدم لك هدية أيها المعنوي قسما سادسا هو تمام المثنوي فافتح الثور للجهات الستة من هذه الصحف الستة كي يطوف حوله من لم يطف⁴ و يوسع آفاق تجربة التفتح هاته لإبراز اثر وتأثير الرفقة الإلهية في عملية التفتح، ويمضي في تعميم هاته الحالات على مستوى الطبيعة لتشمل جميع مظاهرها "... و عندما صارت تلك الشجرة قرينة لرفقة الهواء الطيب تفتحت من أخص القدم إلى الرأس⁵، و المثنوي في وحدته شبيه بهاته الشجرة المتفتحة بتلقى الرعاية والعناية من حسام الدين:

¹ فرانكلين لويس، الرومي ماضيا وحاضرا، شرقا وغربا، ص 437.

² المثنوي، ج2، ص 26.

³ المثنوي، ج3، ص 27.

⁴ المثنوي ج 6، ص 31.

⁵ المثنوي، ج2، ص 28.

وكذلك مقصودي من هذا المثنوي، هو أنت يا ضياء الحق يا حسام الدين
فالمثنوي بأصوله وفروعه كله لك، وقد جعلته (أنت) كله مقبولا
إنّ الملوك يقبلون الحسن والقبیح، وعندما يقبلون، فالغالب ألا يكون رد
وما دمت قد غرست غرسا فاروه، وما دمت قد سمحت له بالسّموق ففكّ ما فيه من عقد
إنّ صوتك عندي هو صوت الله، وحاشا أن يكون العاشق منفصلا عن المعشوق.¹
حالات تلقّف النور أثمرها السّفر المنقوش في ذاكرة المتن الصوفي*، و قد حدّد ابن عربي
أصنافه «أما بعد، فإنّ الأسفار ثلاثة لا رابع لها أثبتها الحق عز وجل، وهي سفر من عنده وسفر إليه
وسفر فيه...»² (وعند، إلى، في) تجعل كل صنف يتضمن معاني الحركة- مع احتفاظه بتمايزه الذي
يقربّه من الرغبة، فالباحث ساعد الخميسي يرى بأن "الحركة قد تكون متعلقة بالأشياء المادية بينما
السفر له هذا البعد المسفر عن شيء ما، أو الكاشف لحقيقة ما والمغمور بالتزوع والميل والشوق وما
إلى ذلك من الأحاسيس التي تتعالى عن مجرد الحركة³، وعليه يُعدّ السّفر من شروط تجربة التفتح
بما يحمله من مدلولات فالإضاءة والإنارة والإشراق من معاني السّفر⁴، وهو مقارب لمعنى
الوجود، فقد كان" السّفر لدى ابن عربي تجربة داخلية تنهض على التخلي بغية ولوج الوجود بما
هو تجل، بذلك فإنّ سفره ينطوي على الرّغبة في التحوّل إلى صورة مما يجعل هذا السفر تأويلا
وجوديا لحديث الصورة⁵، و من الناحية اللغوية كلمة وجود نفسها في اللغة اللاتينية هي
EK-sistence تدل على الحركة والقطيعة والانصراف والابتعاد. أن توجد معناه أن تخرج من ذاتك

¹ الرومي جلال الدين، المثنوي، ج4، ص105.

* يمكن الإطلاع على الفصل الثالث -رمزية السفر وتأويله في فلسفة ابن عربي الصوفية من كتاب ساعد خميسيان عربي
المسافر العائد منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 1431هـ، 2010م.

² ابن عربي محي الدين، رسائل ابن عربي، في كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار وضع حواشيه محمد عبد الكريم النمري، دار
الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ، 2001م، ص352.

³ خميسي ساعد، ابن عربي، المسافر العائد، الدار العربية للعلوم، ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1431هـ
2010م، ص154.

⁴ المرجع نفسه، ص152.

⁵ بلقاسم خالد، الكتابة والتصوف دار توبقال للنشر، (ط1)، 2004، ص87.

وتنتفح على الآخر ولو غلب على ذلك الانتهاك والاختراق¹، بالانسلاخ عن المؤلف من الذات والولوج إليها بشكل متجدّد"و يا من وجد منك قلبي مائة رغبة، لا تزال للقلب منك رغبة أخرى"² للوصول إلى حقيقة الأعماق ما دام "السفر إليه لا يقتضي أن تخرج من الوجود ومن نفوسنا وإنما يقتضي على العكس أن ندخل أكثر فأكثر في الوجود وفي أنفسنا واللاهائية ليست خارج المادة بل هي داخل المادة، اللاهائية هي الإنسان نفسه والمادة نفسها"³، فيسخر انفعالاته القصدية لخلق تفاعل مع ما يحيط به لا بالانعزال عنه وإقصائه و"الإنسان لا يمارس الحضور بوعيه فقط، بل بكيانه الذي تعبر عنه الحياة بوصفها طاقة تتفرع إلى طاقات، لها أفعال حضورية مختلفة تحيط بالذات من كل جانب. وفعل الانوجداد هو تحقيق حضور الذات، أو إخراجها من القوة إلى الفعل بأفعال الطاقات الحيوية التي يؤطرها فعلا الوعي والحرية. ومن تم الانوجداد حركة وجدان وإيجاد داخل الذات وفي علاقة الذات بالعالم"⁴، وتوليف بين هاته الدلالات المفاهيمية نستخلص أن تجربة التفتح تتضمن أبعادا إبداعية تبرز ما تنجزه الذات وعليه "السفر ليس بحثا عن الحقيقة بقدر ما يخلق حقيقة"⁵، ويعي ج.د.الرومي ذلك ويصفه ذوقيا:

فالروح منى مسافرة كالماء، وأنا كالنهر، جار نحو البحر، الذي صار مدارا للسفر يسرع على شفثيه علة شاطئ هذا النهر وحتى البحر، ذلك القلب الذي تعب في هذه الطرق من شوك السفر فانظر إلى وجه المرأة، التي عادت من السفر، وانظر الصفاء على وجهها، من ذلك الغبار للستر فالسفر السفر، ما دام مثل ذلك الصديق الحميم في سفر فاعلم أن الإقبال هو إقبال السفر، والشأن شأن السفر. وأنا دائما ما افتح العين كالبرعمة على الطريق، ما دام سرو الروح المتبختر في ربيع السفر، أية مملكة بسطها في دوار السفر⁶.

¹ مافيزولي مشيل، في الحل والترحال، عن أشكال التيه المعاصرة، ترجمة عبد الله زارو، إفريقيا الشرق، المغرب، د.ط، 2010م، ص28.

² الرومي جلال الدين، المثنوي، ج2، ص41.

³ أدونيس، الصوفية والسورالية، ص10.

⁴ المصباحي محمد، قراءة في كتاب الذات والحضور من كتاب نصار ناصيف، من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور، تحرير وتقديم عبد الإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2014، ص115.

⁵ حرب علي، النص والحقيقة-نقد النص، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط4، 2005م، ص259.

⁶ الرومي جلال الدين، مختارات من ديوان شمس، ج2، ص31، 32.

الرغبة ونورانية الشيخ: في سفر التفتّح الوجودي هناك تفتّح معرفي، والنور هو المنوط بتجسيد ذلك التلازم¹ إنَّ النور هو صلة الوصل بين الوجود والمعرفة ومركز الاتصال فيهما، فعنده تستحيل طبيعة المعرفة في قلب العارف إلى وجود، وطبيعة الوجود إلى معرفة، وثمة تنكشف لطائف الغيوب في أعماق حقائق الأشياء أمام العارف في صورها الخالدة¹، ويعتبر الشيخ ممن اطلعوا على تلك الصور وتمكنوا من معانيها، ويقصد به "من لم يكن من هذا العالم فلقد كانت أرواحهم في بحر الجود"²، والاستلزام بين الجانبين إنما يتحقق بوساطته، فهو من يكفل إشاعة النور³ إنَّ الشيخ التوراني يخبر بالطريق ويجعل النور لحديثه "نعم" الرقيق، فجاهد حتى تصير ثملاً ونورانياً، وحتى يصير نوره لحديثك رقيقاً.³

طلب ج.د.الرومي يوجهه لحسام الدين لإضفاء نوره على أوصاف المرشد الروحي استناداً إلى ما يكتبه عنه ليكون نور على نور في طريق النور:
"يا ضياء الحق حسام الدين، خذ ورقة أو ورقتين، ولنطل في وصف الشيخو إن لم يكن في جسدك الرقيق قوة، لكن بدون الشمس نكون محرومين من النور

وأنت وإن كنت قد صرت المصباح والزجاجة، لكنك مقدم خيل القلب، وطرف الخيط وما دام طرف الخيط في يدك، ووفق هواك، فإن درر عقد القلب من إنعامك اكتب أحوال الشيخ العالم بالطريق واختر الشيخ، واعتبره ذات الطريق.⁴

و يضع صلاح الدين في مرتبة هذا الصنف من الشيوخ النورانيين، ويوالج بين صنعه التي يُفَعِّل فيها قدرته على إنارة الذهب ورغبته في إنارة القلب:

و إذا أردت الأمر عياناً فقد أبداه صلاح الدين، و جعل العيون مبصرة مفتوحة
ومن عينيه ومن سيميائه، رأت الفقر والنور، كل عين لديها النور من لدنه
انه شيخ فعال دون أداة وكأنه الحق، ولقد أعطى لمريديه دون قول، السبق

¹ ابن عربي محي الدين، التجليات الإلهية، تعليقات ابن سودكين، تحقيق عثمان إسماعيل يحي، مركز نشر دانشاهي، طهران، (د ط)، 1988، ص25

² الرومي جلال الدين، المثنوي، ج2، ص38.

³ المثنوي، ج5، ص269.

⁴ المثنوي، ج1، ص272.

والقلب في يده مروض وكأنه الشمع اللين، و ختمه يختم حيناً بالعار، و حيناً بالشرف
 و ختمه على الشمع يدل على خاتم ما، فمن الذي يدل عليه نقش ذلك الفص؟
 انه يدل على فكر ذلك الصائغ، فهي سلسلة مكونة من حلقات متصلة
 وهذا الصدى في جبال القلوب من صوت من؟ حيناً يمتلئ الجبل بصوته وحيناً يفرغ
 وحيثما يكون هو فهو حكيم وأستاذ، فلا خلا جبل القلب من صوته¹.

يُميز ج.د. الرومي بين نوعين من النور، نور علوي مصدره الروح وسفلي تابع للحس، هذا
 الأخير حدوده متناهية أما الأول لا يفتر ولا ينضب والفرق بينهما فرق بين البصيرة والبصر بتلك
 البصيرة يكون المرشد الروحي بمثابة الفارس بفراسته يُعرّف بالطريق ويهدي إليه، ليقود نور الحس
 إلى الحقيقة:

و نور الحق راكب على نور الحس، و آنذاك تصبح الروح راغبة في الحق وأي علم للجواد دون
 فارس برسم الطريق، ينبغي عليك لكي يعلم بالطريق الرئيسي

فامض صوب الحس الذي يكون النور ممتطياً إياه، فالنور صاحب طيب لذلك الحس

و نور الحق زينة لنور الحس، وهذا هو معنى نور على نور

و نور الحس يجذب نحو الثرى، و نور الحق يحمله صوب العلى

ذلك أن المحسوسات هي أدنى عالم، و نور الحق بحر، و الحس كأنه قطرة ظل²

ويشترط في سفر الاستنارة الاستشارة من المرشد "بيررشاد" أي الشيخ الذي يرشد إلى الصراط
 المستقيم³، فالاستهداء بنور المرشد-الشيخ الهادي للحقيقة أمر لازم فلا بديل عنه ولا
 استغناء، والرومي "كان يعتقد بأنه لا بد من أن يكون هناك دائماً قطب حي a living axis
 mundi كامل، تعتمد عليه السعادة المعنوية لنوع البشر⁴، فمع أن تجربة العرفان عنده لم تنتج عن
 أعراف العلاقة التقليدية بين الشيخ والمريد، إلا انه يلح على الحاجة إليه كونه أس وأساس

¹الرومي جلال الدين المتنوي، ج2، ص125.

²المتنوي، ج2، ص122.

³ شميل آنا ماري، الشمس المنتصرة، ص517.

⁴فرانكلين لويس، الرومي ماضياً وحاضراً، ص404.

التحقق، فمن مبادئ العرفان عنده الإيمان بضرورة وجود الشيخ "فمن هو الكافر؟ انه الغافل عن الإيمان بالشيخ ومن هو الميت؟ انه الجاهل بروح الشيخ"¹ - وحسب قراءة شيمل، هذا المقطع يذكر باعتقاد الشيعة² حول ضرورة معرفة الإمام أو الولي فقد "اعتقد الرومي أن الله يقيم ولياً حياً في كل عصر تدور حوله الطاقات الروحية للعالم"³، وهو يمثل ذروة الكمال الذي يمكن أن يبلغه الإنسان، ويصفه بأنه "الإمام الحي القائم" وهو "قطب الزمان" ويرد على الشيعة الذين يشترطون أن يكون الإمام من نسل علي رضي الله عنه فانه لا يهم أن يكون من نسل علي أم من نسل عمر رضي الله عنهما، فليست القضية قضية الأصل بل القابلية. ويرى أن الولاية درجات وفكرة درجات النور اقرب إلى فكرة الإسماعيلية، فعدم خلو الزمن من الولاية في نظره يستلزم زمنا دائريا يتم فيه تعاقب الولاية بشكل دوري:

و من هنا ففي كل دور من الزمان ولي قائم، والتجربة مستمرة إلى يوم القيامة وكل من يكون حسن الخلق نجما، وكل من هو هش القلب تحطم

ومن ثم فالإمام الحي القائم هو ذلك الولي، سواء كان من نسل عمر أو نسل علي فهو المهدي والهادي يا باحثا عن الطريق، هو الخفي، وهو جالس أمام الوجه وهو كالنور، وعقله بمثابة جبريل له، وذلك الولي الأقل منه، قنديل له

وذلك الأقل من القنديل مشكاة لنا، وللنور درجات في المرتبة ذلك أن النور الحق ذو سبعمائة حجاب، واعلم أن حجب النور عدة طبقات ومن وراء كل حجاب مقام لقوم، وهذه الحجب صفوف صفوف أمامهم حتى الإمام وأهل الصف الآخر يكونون فيه من ضعفهم، فلا طاقة لعيونهم على النور الزائد والصف الذي أمامه من ضعف البصر، لا طاقة له على نور أكثر والنور الذي هو حياة للصف الأول، هو تعب للروح وفتنة لهذا الأحول. وأنواع الحول تقل رويدا رويدا، وعندما تعبر الحجب السبعمائة تصير بحرا.⁴

¹ الرومي، المثنوي، ج2، ص279.

² شيمل، الشمس المنتصرة، ص518.

³ فرانكاين لويس، الرومي ماضيا، حاضرا، شرقا وغربا، ص416.

⁴ المثنوي، ج2، ص88، 89.

فمن هذه الحجب-تبعاً لشروحات د. إبراهيم الدسوقي توجد مقامات القوم، و كل قوم صف، والقمة هي الإمام، وقيمة كل قوم بقدر قابليتهم للنور(التأييد عند الاسماعيلية)، و هكذا يرقى السالك درجة بعد درجة، و ترتفع من أمامه الحجب، حجاب بعد حجاب¹.

هذا النوع من المرشدين أو الشيخ النوراني أو السماوي كما ينعتة الرومي نوره غير محدّد المعالم يظلّ خفيّاً ينكشف داخل جسد روعي مشبع بالنور:

وكلّهم يمشون في هذا الطريق وهم في قيود الخوف والابتلاء اللّهم إلا الأولياء إنهم يتحمّلون هذا الطريق كأنه السخرة، اللهم إلا أولئك الذين وقفوا على أسرار الأمر فجاهد حتى يتألق منك النور، وحتى يهون عليك السلوك والطّاعة إلى قوله:

إن ائتيا كرها قد نزلت في من كان مقلداً، أما ائتيا طوعاً فهي لمن عجنوا بالصفاء.²
ففي كنف حضوره تتألق اضاءات عرفانية تتجلى عبرها أنوار ربانية و"لا تكتسب الإنسانية قيمتها الكاملة إلا بالولي المكمل الذي يجلي النور المبدع للحق سبحانه حاضنة بوجوده الكامل."³

الشيخ شبيه بربان السفينة، في قيادته ضمان وصولها إلى المرسى بأمان، ما يعني أن المهمة المحورية التي يؤدّيها المرشد الروحي هي توفير الحصانة اللازمة لعبور مسلك الحقيقة:
و ما دمت عاكفا على شيخ فأنت بعيد عن القبح أنت مسافر ليل نهار لكنك مستريح في سفينة و في حمى الحبيب الذي يهب الروح تقطع طريقك نائماً في سفينة و لا تنقطع عن رسول زمانك وقلل من الاعتماد على فنك وعلى هواك و حتى وإن كنت أسداً حينما تمضي في الطريق بلا دليل فأنت مغرور وفي ضلال و دليل انتبه و لا تخلق إلا بجناح الشيخ حتى ترى العون من جنود الشيخ.⁴

¹المنوي، ج2، ص370.

²الرومي جلال الدين، المنوي، ج3، ص392.

³شيمل آناماري، الشمس المنتصرة، ص385.

⁴الرومي جلال الدين، المنوي، ج4، ص87.

وإن كانت عزلة المريد من لوازم الطريق¹ فخلوة المريد أربعين يوماً كانت تؤدي إلى إحداث تغيير عميق في إدراكه¹، مع ذلك لا ينبغي أن ينصرف عن الحاجة إلى المرشد لأن من يتصف بالأخلاق الإلهية رفقته مطلوبة بالأصالة. رغم أن الخلوة التي تعتبر احد ركائز الطريق الصوفي التي يكون فيها الأُنس بالله فالصوفي أيضا يطلب الرفقة التي لا تتعارض مع الخلوة بل هي امتداد لها لأن الخلوة عن الأغيار القاطعة للطريق، بل صحبة الكمل هي القرب الإلهي في ذاته²، ومهما بلغ من مقومات ذاتية، حتما يتعدّر عليه خوض العرفان بمساره العمودي إلا بمعية من بلغ مرتبة العلو أي شيخ الإقامة السماوية:

فلا كان غير الشيخ أستاذا وقائدا ليس شيخ الفلك لكنه شيخ الإرشاد
ففي لحظة ما دام قد صار تابعا للشيخ رأى النور ذلك العابد للظلمة
إنني لا أبحث من الآن فصاعدا عن طريق الأثير بل أبحث عن الشيخ... الشيخ... الشيخ
فالشيخ يكون سلما إلى السماء.³

في هذا المسار العمودي تبدو علاقة المرشد بالسالك محفوفة بالتناقض كونها تجمع بين بداية مسار المريد ونهاية مسيرة الشيخ، ما يجعلهما متقابلين بطبيعتين متضادتين: المريد بنفس لا تزال نارية أما الشيخ فماء زلال، و في النهاية سيجد السالك نبات نفسه بماء الشيخ الذي سيطفى ناره: والنار ضد النور في يوم العدل، فتلك قد خلقت من القهر وهذا من الفضل وإذا كنت تريد أن تدفع شر النار، فسلط ماء الرحمة على قلب النار و عين ماء الرحمة تلك هي المؤمن وماء الحياة روح المحسن الطاهرة و من تم فإنّ نفسك جافلة منه، ذلك انك من النار، وهو في طبع الماءو النار تصبح هاربة من الماء، ذلك أنّ لهيها يخمد من الماءو حسك وفكرك كله من النار، وحس الشيخ وفكره نور حلو و عندما ينساب ماء نوره على النار، ترتفع خشخشة من النار وتندلع.⁴

¹ شيميل آناماري، الأبعاد الصوفية في الإسلام، ص 120.

² درغام نادية، الرؤية الجمالية للوجود عند جلال الدين الرومي، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، إشراف بوعرفة عبد القادر، جامعة وهران 2، قسم الفلسفة، 2011، 2012، ص 109.

³ الرومي جلال الدين، المشنوي، ج 6، ص 347.

⁴ المشنوي ج 2، ص 119.

مسؤولية المرشد الروحي ليست ميسورة لأن المرید عليه أن يلتزم الأدب في أداء مهام نفسية وجسدية شاقة لاختبار صدق رغبته ومدى إمكانية مواصلته طريق العرفان، ويضع الرومي أدب المرید الظاهري مقدمة للأدب الباطني، الأول يعني به رعاية الأدب الظاهري والصوري في الحركات، بحيث يكون الشخص متينا ولا يميل إلى ما يشينه، أما الثاني فهو أدب القلب عند أهل القلوب، وهذا يتعلق بالصلة بالمرشد والإرادة التصوفية، بحيث يكون المرید في موقف التسليم لمرشده، يستلهم الأنوار عن هذا الطريق ويجعل قلبه قابلا للأنوار¹، فالأدب هو المعيار الذي يمتحن به المرید في سير التحقق، ما يجعل بينه وبين العرفان تناسبا طرديا ليكون "الأدب هو الأمر الوحيد الذي يفصل بين السالك وغيره، ويعنون بذلك الأدب الباطني، كما ذكرنا، وذلك الأدب لا يترك مجالا للسالك أن يتجاوز الحد ويفسد بعمله سلوكه الصوفي، ولا يخفى ما في الأدب الصوفي من صلته بالحقيقة، كما يستفاد من تعريف بعض الصوفية للحقيقة وما يميزها عن الشريعة، فالشريعة عندهم عبادة، والحقيقة عبودية"²، وعن ضرورة هذا الانقياد يقول الرومي "و ما دام الشيخ قد تقبلك حذار وكن منقادا له وامض وكأنك موسى وفق حكم الخضر واصبر على أعمال كأعمال الخضر دون نفاق حتى لا يقول الخضر، امض هذا فراق"³، ويعتبر العناد بعدم التسليم للمرشد سببا رئيسيا في غياب رغبة النضج المعنوي⁴ وليس للحبل المتين ذنب أيها العنود، فلم تكن لديه رغبة في رفع الرأس والترقي والصعود⁴، يستتبع ذلك حدوث نفور بينهما "و كل من يهرب من الأستاذ في الدنيا، يهرب من الإقبال اعلم هذا جيدا"⁵، و من تم تراجع السالك عن رغبته:

إذن فامض وكن صامتا منقادا تحت ظل الشيخ أو (المرشد) الأستاذ وإلا انقلبت إلى مسخ مهما كنت مستعدا وقابلا وذلك من كثرة تنفجك بالكمال بل انك تفقد الاستعداد نفسه إذا تمردت على الأستاذ الخبير بالأسرار.⁶

¹ الأفغاني عناية إبلاغ، جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام، ص 211.

² الأفغاني عناية إبلاغ، جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام، ص 212.

³ الرومي جلال الدين، المثنوي، ج 1، ص 275.

⁴ المثنوي ج 3، ص 360.

⁵ المثنوي، ج 2، ص 222.

⁶ المثنوي، ج 1، ص 327.

إشاعة النور الإلهي في باطن المرید بحاجة إلى عقال النفس وتثبيط أهوائها فهي أشد الأخطار التي تقف في طريقه، و قد تصرفه عن مراده" و لا يقتل النفس قط إلا ظل الشيخ، ألا فلتتشبث بكل قواك بطرف رداء قاتل النفس ذاك¹، فيجب إخضاعه لدربة شاقّة تشقّ وجدان المرید ليقتمحه النور، حينها يكون نور المرید أصله من نور الشيخ، ما يخلق بينهما تجانسا ينشئ احتواء هو بمثابة النظر في مرآة كئيّة تعرفه على الخفايا " و لأنّ الشيخ يعمل من خلال النور الروحي للحق، يكون مثل مرآة موضوعة أمام المرید الجديد لتعليمه السلوك الصحيح ولإطلاعه على الحقيقة الروحية²، يقتضي أنّ ما يتضمنه الأصل-النوع الخاص يشمل ما يتفرع عنه-الجنس أي عامة المریدين:

"وأي خشية للجزء من كله، وما كل هذا الاختلاط مع المخالف، فانظر إلى الجنس صار نوعا في المسير، و انظر إلى الغيوب صارت عيانا في طريقه.³

لقاء الشيخ المؤهل لنشر نور الحق من طرف المرید ليس بالمهمة السهلة والواضحة، لأنّ المرشدين بالأصالة فئة نادرة مكنتية بالحق مستغنية عن الخلق:

اللهم إلّا ذلك الصوّفي الذي شبع من نور الحق فهو فارغ من عار الدق على الأبواب
ومن بين الآلاف هناك قليلة من صنف هذا الصوّفي وإتّما يعيش الباقون في ظلّ إقباله⁴

فالسالك يحتاج إلى تمحيص موضوع الرغبة للتفرقة بين شيخ الباطن وشيخ الظاهر" و الشيخ هو شيخ العقل يا بني وليس من بياض الشعر في اللحية أو في الرأس⁵، وللتمييز بين المرشد الحقيقي والمقلد الذي أصابه مسخ النسخ:

فاعلم الصوت الأصيل من الصوت المقلد، واعلم تيجان الملوك من تيجان الهداهد لقد وضع هؤلاء الذين لا حياء عندهم على ألسنتهم كلمات الدراويشو إشارات العارفين الدقيقة وإنما هلكت كل

¹المتنوي، ج2، ص217.

²شيميل آنا ماري، الشمس المنتصرة، ص518.

³المتنوي، ج2، ص221.

⁴المصدر نفسه، ص537.

⁵المتنوي ج4، ص224.

امة من الأمم السابقة لأنها ظنت الصندل عوداً¹، فهؤلاء يعتمدون على إيقاعات التضليل للإيقاع بالمريدين بذلك هم ينتمون إلى الكثرة المسيرة بأهوائهم:

مثل أولئك السّدج ذوي الطبول والأعلام يصيحون نحن الرسل المسرعون في الفقر والعدم

لقد ألقوا بنفاج المشيخة في العلم وجعلوا من أنفسهم أمثال بايزيد صار كلّ منهم سالكا من ذاته واصلا من ذاته وأقام محفلا في موضع الدعوى.²

كما يشبههم بخائني يوسف، يدعون المريدين للالتحاق بهم، لكن في الحقيقة هم ممن يدعون معرفة الطريق والمشيخة الزائفة:

وفي كل ناحية هناك غول يناديك قائلاً: (يا أخ تريد طريق... هيا تعال)

إني أدلك على الطريق وأكون لك رفيقاً، فانا المرشد في هذا الطريق الدقيق

ولا هو بالمرشد ولا هو بالذي يعرف الطريق، فيا يوسف قلل الذهب نحو من فيه طبيعة الذئب

ذلك والحزم هو ألا يخدعك دسم هذه الدار ولا غسلها ولا فخاخها"³

وأسوأ مظاهر الانحراف الشاذة الضالة تمثلت في ممارسة اللواط وحب الغلمان داخل التكايا:

والتكية التي هي أفضل مكان، لم أر الأمان فيها لحظة واحدة فإن شردمة من أكلة الجرجير،

يلتفتون إلي، عيونهم مليئة بالشهوة، وأيديهم تحك خصيهم والشريف منهم يسترق النظر إلي وهو

يحك في ذكره فإذا كانت الخانقاه على هذا الحال، فكيف يكون السوق العام، قطع من الحمر

ومجمع للأجلاف.⁴

هكذا يتبين لنا أن الرومي يولي مسألة التفرقة بين المخادعين وبين المرشدين الحقيقيين أهمية بالغة

لأنها تحدد مصير تجربة المريد العرفانية، وقد وضع مقابلة بينهما تجعل كل فئة ترتد في النهاية إلى

أصلها :

¹ المتنوي ج 4، ص 185.

² المتنوي، ج 6، ص 226.

³ الرومي جلال الدين، المتنوي، ج 3، ص 43.

⁴ المتنوي ج 6، ص 325.

و الرجل المنحط يسرق ألفاظ الدراويش، ليجعل منها رقية يقرأها على ملدوغ وأعمال الرجال ضياء ومواساة، أما أعمال الأدياء فاحتيال ووقاحة إنهم يرتدون اللباس الصوفي من اجل التسول، ويلقبون مسيلمة بأحمد ويبقى لمسيلمة لقب الكذاب، ويبقى لمحمد لقب أولي الألباب.¹

الرغبة بين العقليين - الكلبي والجزئي: رغبة ج.د. الرومي مقارنة لرغبة سجين الكهف الأفلاطوني بانتقاله من الظلمة إلى النور عبر ضياء المرشد الروحي المحقق للرفقة الإلهية، وإن كان التأمل العقلي الجدلي للمثل هو ما يهدف أفلاطون لبلوغه في أناة، فإن رغبة الرومي في هذا الانتقال كما أسلفنا معاشة آنية للوجود "فمقاربة الوجود بواسطة العقل التحليلي المنطقي لا تزيد الإنسان إلا حيرة وضياعا، تبعده عن نفسه وعن الوجود في آن"² معنى ذلك أن موقف الرومي ليس هو موقف عالم ذي عقل تحليلي يجزئ الحقيقة ويقدمها شيئا فشيئا، بل يدخل صميم الحقيقة، ويتحسس خفقات نبض قلبها، ويوصل إليك التجربة الحية التي يمر بها³ والتي تجري خارج نطاق العقل المعهود "والصوفية لا يترددون في القول وهم على ثقة بما يقولون بأن العقل ومقولاته حجب كثيفة تحول بين الإنسان وعالم الحقيقة كما تتبدى الحقيقة لقلوبهم وأذواقهم، وأنه لا مناص لمن ينشد المعرفة الذوقية الخالصة من أن يتجرد عن العقل وأساليبه وحيله ويتحقق بمقام الإرادة الصرفة"⁴.

يتميز ج.د. الرومي بين صنفين من العقل (الكلبي، الجزئي) يقابلهما بمترادفات متعدّدة كعقل (المعاد والمعاش)، (الوهبي والمكتسب)، (الصفي والفلسفي):

"و العقل عقلا، أولهما عقل مكتسب، نتعلمه كما يتعلم الصبي في المكتب وهذا العقل من الكتاب، والأستاذ والفكر والذكر ومن المعاني ومن العلوم الطيبة البكر وبها يزيد عقلك على عقول الآخرين، لكنك تصير ثقيلًا من حفظها

¹ المتنوي، ج، ص 64.

² أدونيس، الصوفية والسريانية، ص 39.

³ عبد الحكيم خليفة، ميتافيزيقا جلال الدين الرومي، مخطط انتقادي وتاريخي، ص 11.

⁴ عفيفي أبو علا، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (د ط ت)، ص 18.

وتكون لوحا حافظا في غدوك ورواحك، أما الذي جاوز هذه (الدرجة) فقد صار لوحا محفوظا
أمّا العقل الآخر فهو هبة من الله تعالى، وإنما يكون منبعه من قلب الروح.¹

وهو لا ينكر فعالية العقل الجزئي ضمن المرحلة التمهيديّة التي تعين السالك على التقدم في معرجه
صوب الحقيقة، فهو المنوط بتطهير النفس وكشف خداع الحواس ومحاربة التقليد* فدور العقل
يقتصر عنده على خوض تجربة التطهر، التدبّر والتحرّر ليفسح المجال بعد ذلك لأكثر شفافية
وليزيح الحجاب عن مرآة الروح الصقيلة لتنعكس فيها أنوار الحقائق العلوية²، فحين يستنفذ العقل
الجزئي طاقاته يظهر عجزه خارج حدود دائرته الإدراكية، فلا طاقة له على تخطّيها، ولا يعود
قادرا على الإقدام بتلك الأقدام الكسيحة:

ليس دفتر الصوفي في سواد الحروف، ليس إلا قلبا أبيض كالثلج زاد العالم آثار القلم وما هو زاد
الصوفي؟ آثار القدم

و أقدام أهل الاستدلال أقدام خشبية، والقدم الخشبية واهية تماما.³

ما يحدّد موقع كلّ منهما وجوديا و معرفيا :

فكن طالبا للحكمة من رجل حكيم حتى تصبح منه بصيرا وعلما

يصبح طالب الحكمة منبعا للحكمة، ويصبح فارغا من التحصيل وتوخي السبب يصبح اللوح
الحافظ لوحا محفوظا، ويصبح عقله ذا حظ من الروح ، لقد كان عقله بمثابة المعلم له من البداية،
ومن بعد هذا صار العقل تلميذا هو يقول له العقل- كما قال جبريل يا احمد (...). لو تقدمت
خطوة لاحترقت. فاتركني وانطلق من الآن فصاعدا، فهذا هو حدي يا سلطان الروح.⁴

¹ الرومي جلال الدين، المشنوي، ج4، ص207 .

* يحدد توفيق بن عامر وظائف العقل الثلاثة: مقاومة الهوى ومغالبة النفس، كشف خداع الحس وعدم الاغترار بمظاهر هذا
الوجود ومحاولة النفاذ إلى حقائقه الباطنة، محاربة التقليد لأن المقلد تعمي بصيرته عن الحقيقة". بن عامر توفيق، التجربة الدينية
بين الوحدة والتنوع، ص176.

² بن عامر توفيق، التجربة الدينية بين الوحدة والتنوع، ص 180

³ الرومي جلال الدين، المشنوي، ج1 ص207.

⁴ المصدر نفسه، ص124.

العقل الجزئي ينتج علما بأسباب الظواهر، وبالعقل الكلي نتجاوز حجاب السببية لمعرفة ما لا يشهده العقل الجزئي فينكره لأن "العقل يحدّد، و لذلك فإنّ جوابه يحدّد. حين نحدّد شيئا نفيه- بمعنى أنّنا نحصره داخل هذا القاموس: التّحديد، و ننفي ما عداه¹، وعليه ما ينتهي إليه العقل الكاشف يتّخذ العقل القابل (الكلي) موضوع رغبته العرفانية، وحسب طبيعة الموضوع المرغوب التي تتراوح بين الظاهر والباطن تنكشف الحقيقة بتدخل العقلين الجزئي والكلي، و هو مسار حي بن يقضان* الذي قاده إلى العرفان بعد تحصيله معرفة البرهان" و قد حرّكت تلك المعرفة أشواقه إلى مشاهدة جمال ذلك الموجود الذي أثبتته عقله، و هذا ما يميز حي عن إنسان المتكلمين أو إنسان الفلاسفة البرهانيين. إن حي يمثل نموذج الإنسان عند العرفانيين من المتصوفة والفلاسفة على السواء²، ما يحقّق وصل الجزئي بالكلي، الظاهر بالباطن، الطّبيعة بما وراء الطّبيعة، البصر بالبصيرة والتّواصل بينهما:

أسرار الحقيقة لا تكشف بالسؤال

ولا تكشف أيضا ببذل الجاه والمال

و إذا لم تدم العين والقلب لخمسين عاما

فلن تكون لك سبيل من القال إلى الحال³

مع أفضلية منهج العقل الكلي على الجزئي، فالحقيقة المتوصل إليها بفضل شهودية شاملة لما دونها:

و العلم التقليدي يكون من أجل البيع وعندما يجد المشتري يتهلل بالفرحة

و مشتري العلم التّحقيقي هو الحق وسوقه دائما في رواج⁴

العلم التّقليدي الذي يقدّمه العقل الجزئي متاح للأغلبية، والاكتفاء بمعطياته والوقوف عند

حدوده مؤشّر على تحصيل وهمي للحقيقة: لقد قال الله في شأن العقل الكلي ما زاغ البصر، لكن

العقل الجزئي ينظر في كل اتجاهين العقل الذي نزلت فيه آية ما زاغ هو نور الخاصة، أما عقل

¹ أدونيس، الصوفية والسوريالية، ص 56.

* ورد في كتاب حي بن يقضان الذي ضمنه ابن طفيل حكمته الاشرافية في قصة فلسفية يسرد فيها ترجمة مفصلة لحياته.

² أبو زيد نصر حامد، هكذا تكلم ابن عربي، ص 107.

³ الرومي جلال الدين، رباعيات، ص 292.

⁴ الرومي جلال الدين، المتنوي، ج 2، ص 274.

الزاغ (الغراب) فهو أستاذ لقبور الموتى¹ فهذا العقل مجرد حجاب، و كما يقول عبد الجبار النفري* (ت 354/هـ 965م) "العلم المستقر جهل مستقر"²، وأعظمه جهل الذات الذي عايشه الرومي في شكل متناقضات متصارعة بين التقليد والتحقق:

اخترت نفسي مدّة مقلدا

كنت اسمع اسمي ولا أرى نفسي

كنت منشغلا بنفسي ولم أكن مستحقا لنفسي

وعندما خرجت من نفسي وجدت نفسي

قلت حيناً أنا أمير نفسي

وصرخت حيناً أنا أسير نفسي

وقد مضى ذلك ومنذ الآن فصاعدا لن أقبل نفسي

بدأت أتواضع³

فمعرفة الذات هي مفتاح العرفان لأنّ الرّاغب في الحقيقة لا يستطيع أن يعرف الله ولا أن يعرف شيئا من أسرار الكون ما لم يجدها جميعا في نفسه⁴، والرومي لا يكفّ على تأكيد مركزية هاته المعرفة الكاشفة عن النور المكنون:

¹ المثنوي، ج 4، ص 151.

* من بلدة النفر قرب الكوفة، عاشمغامرا، ترك المواقف والمخاطبات، و قد كان تصوفه امتدادا لمدرسة الحلاج ومقدمة لمدرسة بن عربي، و قد استعار مصطلح الموقف من النفري في كتابه المواقف والمخاطبات وقد وصفه بأنه كتاب شريف يحتوي على علوم آداب المقامات. طرايشي جورج، معجم الفلاسفة، ص 674. العنبيكي عقيل عكموش، المقاربة اللغوية في الخطاب الصوفي، الفتوحات المكية أنموذجا، الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط 1، 2013م. ص 78.

² النفري (محمد بن عبد الجبار)، المواقف و يليه كتاب المخاطبات، تصحيح اربري يوحنا ارثر، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، (د ط)، 1934م، ص 116..

³ الرومي جلال الدين، رباعيات، ص 24.

⁴ نيكلسوناً. ر، الصوفية في الإسلام، ترجمة نور الدين شرييه، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 2، 2002م. ص 111.

في أعماقك روح فابحث عن ذلك الروح وفي جبل جسدك در فابحث عن ذلك المنجم
أيها الصوفي السالك إن كنت تبحث عن ذلك فلا تبحث عنه خارج نفسك ابحث عنه في نفسك¹
و غايته من البحث الحثّ على السّفْر" و سافر من نفسك إلى نفسك أيها السيّد، فمن هذا السفر
صار التراب منجماً للذهب"²، للانتقال بالذات من مستواها الفردي التابع للعقل الجزئي الذي يتبع
بدوره ما هو خارج عنه في إطار استاتيكي خاضع لمبدأ استقلالية الذات عن الموضوع والتقابل
بينهما، فالحقيقة لا تتجلى للصوفي كحقيقة ثم كشعور، وإنما هو الذي يشعر بالحقيقة، أي أن ذاته
وموضوع معرفته لا ينفصلان إطلاقاً³، بهذا تتجاوز الديناميكي يمكن الالتفات إلى ما هو باطن
وجعله موضوع المعرفة المرغوب ما يؤكد أن "الإنسان لا يستطيع أن يؤمن سلامة الطريق التي
اختطّها لاكتشاف معرفة ذاته إلّا في حدود محبة النور محبة حيّة ديناميكية وهذه المحبة تتمثل كأنها
إرادة منجزة فإذا ما انطلق الإنسان إلى البحث عن معرفة ذاته نبيها وصافيا ومحباً للنور سأل نفسه
من هو؟"⁴ والغاية من ذلك اكتشاف الجمال المتأصل فيها:

"يا من أنت نسخة الكتاب الإلهي

و يا من أنت مرآة الجمال الشّاهي الملكي

كلّ ما هو موجود في العالم الخارجي ليس خارجاً عنك

فاطلب كلّ ما تريده في نفسك فأنت هو"⁵

و قد استشرف من خلال كلّ ما مرّ به من اختبارات أن "النفس الحقيقية ليست تلك التي اكتسبها
بفضل والده والمحيط البيئي لكنّها ما وضعه الكون داخله، ويمكن منذ الآن تسميتها النفس الكونية
المواجهة للنفس الظاهرة التي أنتجتها الثقافة والبيئة، وأمّا النفس الكونية فتحتجب في اللاوعي

¹ الرومي جلال الدين، رباعيات، ص 29.

² الرومي جلال الدين، مختارات من ديوان شمس، ص 56.

³ الشبلي سعيد، الإنسان والحرية في عرفان محي الدين ابن عربي، ص 324.

⁴ دافي ماري مادلين، معرفة الذات، ترجمة نسيم نصر، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط 3، 1983، ص 26.

⁵ الرومي جلال الدين، رباعيات، ص 502.

وتمتلك قدرات هائلة، بينما يحيط الوعي بالنفس الظاهرة التي تتصف بالحدودية لتشكّل جزءاً من الوجود يفصلنا عن أصل وجودنا، ويمكن باللاوعي فحسب التّوصل إلى النفس الحقيقيّة¹.

إجرائيّة الرغبة إذن تمثّل جهداً نوعيًّا ينتمي إلى عقل سامي يختبر، يساءل ينقد، يهدم ويبنى... أي ينجز أفعاله في خضم الحياة لا بمعزل عنها "وفي جذبة تلك الحالة تعمل الإرادة ولا يعمل العقل فيحيي النشاط الروحي في التجربة الصوفية أقوى وأعنف ما يكون، إذ الصوفي في معاناته لتجربته يصير في حالة تعمل فيها النفس بجمعيتها لا بجزء من أجزائها، وهذه هي فكرة الوعي الباطن الذي هو أعم من العقل في إدراكه لأنّه يستمدّ من كيان الإنسان كلّ²، بذلك يفوق العقل الكلي ما هو فردي جزئيو يتفوّق عليه" فاقتل كل الحيوان من أجل الإنسان، واقتل كل البشر من أجل اللب

و ما هو اللب؟ انه العقل الكلي اللبيب، والعقل الجزئي عقل، لكنه ضعيف³. وبالصّقل يجعله مرآة صينية من حيث القدرة على الاتصال بالعقل الكلي وتلقّي نور الحق⁴. هذا ما نستشفه من المقابلة بين العقليين والتفرقة بينهما على أساس الرغبة الصادقة لا المصطنعة: اعلم جيداً أنّ تفاوت العقول هذا موجود، ومراتبه من الأرض حتى السماء فهناك عقل مثل قرص الشمس، وهناك عقل أقل من الزهرة والشهاب وهناك عقل كمصباح عند ثمل، وهناك عقل مثل نجم من النار ذلك أنّ السحاب عندما ينقشع من أمام المرء، فلينظر إلى نور الله، يهب الناس العقول ولقد أساء العقل الجزئي إلى العقل الكلي، وشهوة الدنيا جعلت المرء محروماً فذاك العقل رأى من الصيد حسن الصيد، وهذا العقل لكونه صياداً يحمل هم الصيد وذاك العقل من الخدمة، وجد الدلال من المخدم، وهذا لكونه مخدمًا حاد عن طريق العز وذلك العقل من فرعونيته صار أسيراً للماء، وهذا من معاناته الأسر، صار من الأسباط وسيدا عليه

¹ العوري هالة، الفناء في الإنسان، كبار الصوفية دار صفحات للدراسات والنشر، سوريا، د ط، 2013م، ص 212.

² مجدي إبراهيم، التجربة الدينية بين الوحدة والتنوع، ص 56.

³ الرومي جلال الدين، المثنوي، ج 1، ص 202.

⁴ المثنوي، ج 1، ص 313.

إن اللعب معكوس هنا، فحصان الشطرنج مقيد تماما، فقلل من احتياكك فالأمر أمر إقبال وحظ. إلى قوله: ولا تقوم بفعل الثعالب أيها الذئب العجوز، لا تقم بما أبدا قاصدا السيادة لكن كن كالفراشة واهجم على النار، ولا تتجاوز هذا الأمر واللعب بطهر واترك القوة وكن عاكفا على الضراعة، فإن الرحمة تنصب على المتضرع أيها الفقير ضراعة المضطر الظمان إلى المعاني، لا ضراعة ذلك الغوى الباردة الكاذبة وإن بكاء إخوة يوسف مجرد حيلة، لأن بواطنهم كانت مليئة بالحسد والمرض.¹

الرجوع إلى الكهف-المجتمع اثر تجربة التفتح أمر لازم ما دام "الفيلسوف الحقيقي لا يكون عند الصعود وإنما يظهر عند النزول"²، ينطبق هذا المبدأ على العرفان أيضا، فقد صرح أبو مدين الغوث* (509هـ، 1126م/594هـ، 1198) "من علامات صدق المرید في بدء إرادته فراره عن الخلق ومن علامات فراره عن الخلق وجوده للحق ومن علامات صدق وجوده للحق رجوعه إلى الخلق"³، عودة تتلّب قطيعة جذرية مع معطيات العقل الجزئي ونظرته الجزأة التي تنحصر في ثنائيات متقابلة وأحكام الظاهر الفقهية لتفعيل حضور العقل الكلي عن طريق مواجهة ج.د.الرومي لنفسه وللمجتمع بنورانية العرفان"فكان عليه عقب انكشاف الحقيقة خوض نوعين من الصراع، داخلي بين النفس المكتسبة والأخرى الكونية وخارجي بين توجّهه الجديد وما يريد

¹ الرومي جلال الدين، المشنوي، ج5، ص86، 87.

² الصادقي احمد، إشكالية العقل والوجود، ص290، نقلا عن بول ريكور، من النص إلى الفعل.

* أبو مدين شعيب بن الحسين الأنصاري الأندلسي بحوز اشبيليا وتعلم بفاس ثم حج واستوطن ببجاية، توفي قرب تلمسان دفن بقرية العباد وضريحه بها مشهور مزار، رحل إلى العدو ونزل بطنجة، ومنها سار إلى سبتة ثم مراکش وفاس أين كان يتردد على مجالس العلماء حيث التقى بالشيخ أبو الحسن بن حرزهم(559هـ) الذي لاقى قبوله، والتصوف بوصفه سلوكا عمليا فقد مارسه على يد أبي يعزى(572هـ)، رحل إلى المشرق قصد الحج، و تعرف بالشيخ عبد القادر الجيلاني الحسني (561هـ) رأس الطريقة القادرية التي نقلها إلى بلاد المغرب. و مناقب الشهرة وألقابها مثل شيخ المشايخ، الجامع بين الحقيقة والشرعية، وصاحب مقام التوكل، ومخرج الألف شيخ، وعلم العلماء...القطب الغوث، قد نالها في أغلبها وهو في بجاية التي أحبها وفضلها على غيرها من المدن حيث قام بالتدريس والتربية، له مواقف ومخاطبات صوفية ومنامات رمزية، ناظما للشعر قولاً للحكمة وقد اعتنى بجمعها الشيخ العربي بن مصطفى الشوار التلمساني (1275هـ) شيخ الزاوية العلوية بتلمسان بعنوان ديوان الشيخ سيدي أبي مدين. جبارمختار، شعر أبي مدين التلمساني، الرؤية والتشكيل، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2002م، ص11 إلى 15.

³ حلمي محمد عبد الوهاب، ولاية وأولياء، السلطة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط، ص122.

الناس، إن إزالة الأنا بدلالاتها الاجتماعية والثقافية يتطلّب جهداً ومثابرة لقهر المعوّقات الذهنية والعادات المألوفة¹، فهناك رغبة عند الرومي في نقل معرفة الحقيقة الإنسانية لتصل إلى المستوى الإنساني بعد أن خبرها على مستواه الشخصي، وهو ما مر به سبينوزا² إن البحث عن الحقيقة مشدود بين حالتين للإنسان هما: وضعه الشخصي كفرد وتوقه إلى تمثل الوجود وقوله-فأنا كشخص أريد أن اكتشف المعنى الخاص لوجودي الفردي الذي لن يستطيع أحد قوله أو بلوغه بالنيابة عني... ولكن مشروطة ومحدودية وضعي الخاص تجعل نزوعي متناهي الأفق... ومع ذلك فإن بحثي عن الحقيقة يجعلني أطمح إلى أن استمد عن عمق وضعي الخاصة إمكانية قول شيء شامل وصالح للجميع..² من أجل إيقاظ الرغبة في الإنسان المنسي وإعادة إحياء حقيقته في ذاكرة ما وراء الواقع.

¹ العوري هالة، الفناء في الإنسان، ص213

² سبيلا محمد عبد السلام بن عبد العالي، الحقيقة، دار توبقال للنشر، المغرب، ط2، 2005، ص17.

المبحث الثالث: الرغبة والحقيقة الإنسانية

الرغبة وجدلية الصورة والمعنى: تحليل علاقة الرغبة بالحقيقة الإنسانية يستند إلى البعد الأنطولوجي حيث أن "مسألة وجود الإنسان عند الرومي تنبع من تجربة النقصان وعدم الاكتمال المؤلمة التي سببها الابتعاد عن مبدئنا الفيّاض للوجود"¹، و في نظره الإنسان هو كلّ شيء وهو أيضا لا شيء، تناقض يشكّل طرفيه الرّوح والنّفس "من منطلق النّفس يكون الإنسان لا شيء، أمّا من منطلق الرّوح فهو العالم الأكبر"²، سنحاول تحليل هذا التناقض انطلاقا من البعد الرّوحي، كي يتسنى لنا فهم عدميّة الإنسان من جهة النّفس من خلال التّمييز بين الصّورة والمعنى الذي يمنحه الرومي دورا لا غنى عنه في شرح أفكاره كلّها، فالصّورة هي ظاهر الشّيء بينما المعنى هو باطن الشّيء وحقيقته³، وأصل هاته التّفرة نابعة من التّمييز بين عالمي الخلق والأمر "فاعلم إذن أنّ له الخلق والأمر، و الخلق هو الصورة والأمر هو الروح التي تعطيها⁴ ذلك أنّ الخلق مرتبط بالشكل بينما الأمر معدّ للروح⁵، و في سياق عمليّة الخلق التراتبية يمثّل الإنسان النّهاية فهو آخر الموجودات ظهورا، إلّا أنّ البعد الميتافيزيقي (عالم الأمر) يمنحه السّبق على كلّ المخلوقات، فمن أجله تمّت عمليّة الخلق وهو الغاية منها ليكون ذروة الخلق وأفضل المخلوقات، وإن عدّه محي الدين ابن عربي عالما أصغر⁶، هذا التّصور عنده يُعكّس ليكون بمعناه العالم الأكبر:

إذن فأنت في الصّورة العالم الأصغر وأنت في المعنى إذن العالم الأكبر وفي الظاهر يكون ذلك الغصن أصلا للثمرة لكن الفرع في الحقيقة صار من أجل الثمرة فإن لم يكن الميل إلى الثمرة والأمل فيه متى كان البستاني يغرس جذور الشجر؟ و من ثم فإنّ ذلك الشّجر على سبيل المعنى ولد من الثمر وإن كان الثمر قد ولد على سبيل الصّورة.⁷

¹ فرانكلين لويس، الرومي ماضيا حاضرا شرقا وغربا، ص 731.

² الرومي جلال الدين، المتنوي، ج 4، ص 22.

³ تشيتيك وليام، الطريق إلى العشق الصوفي، التعاليم الروحية عند جلال الدين الرومي، تقديم حسن حنفي ترجمة شيماء ملا يوسف، رؤية للنشر والتوزيع، مصر، ط 1، 2017 م. ص 40.

⁴ المتنوي ج 6، ص 37.

⁵ شيميل آناماري، الشمس المنتصرة، ص 441.

⁶ ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 2، تحقيق عثمان يحيى، ص 221.

⁷ الرومي جلال الدين، المتنوي، ج 4، ص 86.

البعد الروحي في الإنسان ينتمي لعالم الأمر (المعنى)، وهو بحاجة لتجسد خارجي يبرز ضرورة الجسد (الصورة)، وأهميته من الناحية الأنطولوجية يبررها ج.د. الرومي بحاجة الباطن للظاهر، أي ظهور الفكرة عبر وسيط مادي حامل لها "ذلك لأن الصورة أيضا لها اعتبار عظيم ويكمن اعتبارها وأهميتها في حقيقة أنها مشاركة للجوهر، و مثلما لا يظهر الشيء إذا لم يكن له لب، لا يظهر أيضا إذا لم يكن له قشر فإذا وضعت بذرة في التراب دون قشرها لأتتها لا تنبت، أما إذا دفنتها في التراب بقشرتها فإنها تنبت وتغدو شجرة عظيمة ومن هذه الوجهة يكون الجسد أيضا أصلا عظيما وضرورياً ومن دونه يخفق العمل ولا يحصل المقصود"¹، إلا أن الفرق بينهما يكمن في احتفاظ كل بعد بخصوصياته، فالجانب الروحي مصدره التفخة الإلهية، بما يتحدد معنى الإنسان الكلي في وحدة واحدة، أما الجانب المادي - الصورة فمصدره الماء والطين به يكون التعدد، التركيب والانقسام:

"كنا منبسطين، و كنا كنا جوهرًا واحدًا

كنا جميعا في تلك الناحية بغير رؤوس ولا أقدام

كنا جوهرًا واحدًا مثل الشمس

كنا بغير عقد وصافين أيضا كالماء

و عندما ارتدى ذلك النور الطيب رداء الصورة

صار متعدداً مثل ظلال أفريز القلعة

فخرّب ذلك الإفريز بالمنجليق

لكي يذهب الفرق بين أعضاء ذلك الفریق.²

و الجانب الروحي - المعنى مرتبط بالقلب و "هو جوهر نوراني مجرد، يتوسط بين الروح والنفس، و هو الذي يتحقق به الإنسانية،³ بقابلية الاحتواء القبلي القبلي للحق:

قال الرسول: إن الحق تعالى قال لا يسعني عال ولا سافل

ولا تسعني الأرض ولا السماء ولا يسعني العرش أيضا واعلم هذا يقينا أيها العزيز

¹الرومي جلال الدين، فيه ما فيه، ص 21.

²الرومي جلال الدين، المنشوي، ج 1، ص 94.

³القاشاني عبد الرزاق، اصطلاحات الصوفية، تحقيق عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، ط 1، 1314هـ، 1992، ص 162.

ويسعني قلب عبدي المؤمن ويا للعجب وإن كنت تبحث عني فاطلبي في تلك القلوب.¹
وميزة هذا الاحتواء انه تمكن مستقل عن التعيينات المكانية:

أصل أرض الله هي قلب العارف

وهي في اللا مكان ولا عال فيها ولا سافل.²

أمّا الجانب المادّي-الصّورة فله استعداد للتعلّق بموطن الظواهر والخضوع لأبعاد المكان (الامتداد، الجهة، المسافة) و الزمان (الماضي والحاضر، المستقبل)، والسببية (الفصل والوصل)، فينتج عن ذلك خفاء أرض القلب عن الأغلبية وبقاءها مجهولة:

ولا تجعل لنفسك متزلاً في أرض الناس وقم بالعمل لنفسك ولا تقم بالعمل للغريب

فمن هو الغريب؟ إنّه جسدك المخلوق من تراب وهو الذي يكون من أجله كلّ همّك.³

و يحلّل الصّراع الذي يعيشه الإنسان بين الصورة والمعنى، و يبرز مكانة الرغبة داخله تبعاً لآثارها بوصلة التوجّه الروحيّ أو الجسديّ: "تقول الروح يا أجزاء الأرضية الدنية إنّ غربي أكثر مرارة، فأنا من العرش فميل الجسد إلى الخضرة و الماء الجاري ذلك لأنّ أصله منهاو ميل الرّوح إلى الحياة وإلى الحيّ، ذلك أنّ أصلها هو روح اللامكان وميل الروح إلى الحكمة وإلى العلوم، و ميل الجسد إلى البستان والرياض والكروم وميل الروح إلى الترقّي والشرف، و ميل الجسد إلى الكسب وأسباب العلف، وميل ذلك الشرف وعشقه أيضاً موجه إلى الروح، و اعلم انه يجب ويجون أيضاً من نفس هذا المجال والخلاصة أنّ كلّ من يكون طالباً لشيء، تكون روح مطلوبه رغبة فيه"⁴.

النفس البشريّة تمتلك استعدادات قبلية تتراوح بين الخير والشر، التقوى والفجور، تتمكن بها من تحديد مصير الإنسان، لا على مستواه الفردي فحسب بل والعالمي "فسعادة الأمم وشقاؤها أمر مرتبط بنفسيات أفرادها وكذلك الحروب والسلام والعمران والخراب، كلّ ما يحدث في العالم هو

¹ الرومي جلال الدين، المتنوي، ج1، ص250 .

² الرومي جلال الدين، المتنوي، ج3، ص446 .

³ الرومي جلال الدين، المتنوي، ج2، ص46 .

⁴ الرومي جلال الدين، المتنوي، ج3، ص379 .

نتيجة الأفكار التي كانت في أوّل الأمر صورة في النَّفس ثم أخذت صورة العمل¹، و النَّفس التي تجعل الإنسان لا شيء هي أيضا تكون لا شيء، إلا أنّها تتحوّل شيئا فشيئا عن حالة الكمون تلك بتفعيلها المستمر لانفعالي الشهوة والغضب وإشباع متطلباتها، كما تسعى لتسخير الجسد لخدمتها إلى أن تستقر في هيئة صنم يتزع إلى العبودية² "إنّ أمّ الأصنام صنم نفسك، ذلك لأنّ الصنم المادّي ثعبان، و أمّا صنم النَّفس فتين²، فيؤسّر عابدها في اعتقاده الموهم له بأنّها مصدر الحقيقة، في حين أنّها آفلة زائلة تابعة للصورة لا للمعنى، لذلك يصنّفها على أنّها أكثف الحجب لطبيعتها الجهنمية وصفاتها مستمدّة منها" فهذه النَّفس جحيم... و لما كانت نفوسنا هذه جزء من الجحيم، فإنّ هذه الأجزاء دائما ما تتسم بطبع الكل الذي تنتمي إليه³، و هي مصدر انفعالات ناريتها مظاهر يشبّها الرومي بطيور أربعة علينا ذبحها هي الحرص، الشهوة، الجاه والأمنية: فاقطع إذن رؤوس هذه الطيور الأربعة واجعل العمر العابر سرمديا، إنّها البط والطاووس والغراب والديك إنّما مثال على هذه الخصال الأربعة في النفوس، فالبط هو الحرص والديك هو الشهوة والجاه كالطاووس والغراب هو الأمنية⁴. وإن كانت مطلوبة لضمان حفظ البقاء بالنّسل واستمرارية الحياة بتحقيق المكانة والطّموح لتطويرها لكن في حالة حياد هاته الطّبائع عن وظيفتها الأدائية سيتحوّل التطلّع إليها إلى غايات مطلوبة لذاتها، و هنا مكن خطرها لأنّها ستعمل على تثبيط الرغبة الأصليّة للروح التي تطلب معرفة حقيقة الذات فتكتفّ ظلما لها إلى حد طمس وعي البعد الإلهي فيها والاعتماد الكلي على النزوع الفردي بانتزاع السكينة من الإنسان، وفي هذا السياق تؤكد عالمة النَّفس المعاصرة سوزانا مك ماهون أنّ "الرغبة في التملك والاقْتناء والتسلّط على الأشخاص دلالة أخرى على فقدان الأمان الداخلي للنفس، فالطمع والحرص وحب التملك يعني أنّنا في صدد تأمين احتياجاتنا من المصادر الخارجية ونحن نصاب بالحرص وحب التملك والاكْتناز للأموال حين نفقد الثقة في أنفسنا ونجبر على تقوية ودعم قيمتنا عن طريق الأشياء والأشخاص"⁵، على هذا النحو

¹ الهاشمي سيد جمال، رسالة الإلهام بين جلال الدين الرومي ومدرسة علم النفس الحديث، تعريب عبد الرحيم المبارك، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، (د ط)، 2005م، ص 280.

² الرومي جلال الدين، المثوي ج 1، ص 146.

³ المصدر نفسه، ص 149.

⁴ الرومي جلال الدين، المثوي، ج 5، ص 39.

⁵ الهاشمي سيد جمال، رسالة الإلهام بين جلال الدين الرومي ومدرسة علم النفس الحديث، ص 230.

ينبّه الرومي بشكل دائم إلى ضرورة الجهاد الثّاري- كما ينعتّه، مشبّها إياه بالصّراع الثّاريخيين الثّبي موسى وعدوّه فرعون، وهو صراع أبدي يتجدّد داخل كل إنسان "إن موسى وفرعون في وجودك وينبغي أن تبحث عن هذين الخصمين في داخلك"¹.

الإنسان مشحون بطاقات متضادة تتوافق والطبيعة المركّبة بين ثنائيات (المعنى والصورة) (النور والظلمة)، (الخير والشر)، (الجمال والقبح) لأنّ هناك تعارض أصلي يخترق الكون، هو التّعارض بين النور والظلمة، أو بمعنى أدقّ بين نور الأنوار والظلمة الغاسقة، وهذا التّعارض هو أساس ثنائية الحس والعقل، الظاهر والباطن، العلوي والسفلي، الشريف والخسيس، اللطيف والكثيف، الجميل والقبيح² وتبقى هذه التّقابلات أساسية ما دامت الأشياء تعرف بأضدادها، ما يوجب المقاومة لانبثاق حركية الرّغبة:

لا تقتلع الجناح بل اصرف قلبك عنه ذلك أن شرط هذا الجهاد هو وجود العدوّ
و عندما لا يكون عدوّ فالجهاد محال وإن لم تكن شهوة لا يكون هناك امتثال
ولا يكون صبر عندما لا يكون لديك ميل وعندما لا يوجد خصم ما الحاجة إلى قيامك بالاحتياط³
فالأفات الجسدية والنفسية بما تخلفه من صدا على مرآة القلب تكون حجبا للمعنى الحقيقي، إلا أنّها
من جهة أخرى تعدّ دافعا لمحو التّعقيم بالصّقل دون توقّفما دام "الشّرق والغرب موجودان داخل
الكائن المحتوي على رمزي الفجر والغسق، إذا من انطلاق الإنسان من ظله ومن كثافة جسمه المانع
للضوء يتّجه وهو يبحث عن معرفة ذاته نحو حقيقته المشعة تحركه إليها الرغبة في معرفتها وبالتالي
الرغبة في معرفة ذاته"⁴، و هنا يكمن عمل الرّغبة التّحويلي في طور ما قبل المعرفة، فعن طريقها
يتوق الإنسان إلى ما هو مفقود:

"و أنت لا تكون باحثا عما هو لديك بالفعل، والمطالب هي الآخذة بالآذان، وهي التبشير
وجاهد بحيث تتقدّمك مطالبك، فكثير الزرع ذو طمع وفير."⁵

¹ الرومي جلال الدين، المثنوي، ج3، ص122.

² حرب علي، الحب والفناء، ص106.

³ الرومي جلال الدين، المثنوي، ج5، ص97.

⁴ دافي ماري مادلين، معرفة الذات، ص27.

⁵ الرومي جلال الدين، مختارات من ديوان شمس، ج1، ص119.

ما يرغبه في إفناء القبح عن الجسد والنفس بالتطهر وإحياء الجمال المتأصل فيهما و"الانقطاع إلى المجاهدة الروحية فتقوى رغبة النفس في التخلق بالأخلاق الإلهية التي تسمو بها إلى الفناء عن الصفات الخلقية المرتبطة بالحس، وهو ما يؤدي بالصوفي إلى الفناء في الذات الإلهية"¹. إن إمكان انتقال الجسد والنفس من الصورة إلى المعنى للتوصل إلى حقيقة الذات يستلزم الرغبة في معرفة المعنى بالوعي الباطن والروح لا اختبار لها إلا بالوعي، وكل من زاد وعيه زادت روحه² فالجانب الروحي غير خاضع لمقولات عالم الطبيعة، هو ممتنع العلم فلا يكون معلوما بتعريف محدد، وبالعرفان العملي فقط هناك إمكانية خلق إدراك ذوقي لمعناه:

"و لما كان الوعي هو سر الروح وماهيتها، فكل من هو أكثر وعيا أقوى روحا وتأثير الروح هو الوعي، وكل من لديه وعي أكثر فهو الهي و لما كان الوعي هو لازمة الروح أيها القلب، فكل من هو أكثر وعيا أقوى روحا و عالم الروح بأسره عالم من الوعي، وكل من لا روح له فهو فارغ من العلم و لو كانت العلوم خارج هذا الأصل، لكانت تلك الأرواح جمادا في ذلك الميدان³ و في ذلك محاكاة لتجسد الحقيقة الإلهية من خلال الرغبة في معرفة الكثر المخفي عبر برزخ الإنسان:

لقد خلق هذا العالم من أجل إظهار (هذه الحكمة) و ذلك حتى لا تبقى كنوزها مدفونة مخفية فاستمع إلى كنت كتر مخفيا... و لا تفقد جوهرك و قم بإظهاره⁴.

حقيقة الإنسان مفقودة في الواقع الكائن بغياب رغبة الرجوع إلى الأصل، ويصور ج.د.الرومي هذا الاغتراب برغبة البحث عن الإنسان الواعي بحقيقة إنسانيته بين الناس بشكل رمزي على طريقة ديوجانس الكلبي* (413-327 ق م) "Le Cynique Diogène...إني أبحث في كل صوب عن

¹ الكحلوي محمد، مقاربات وبحوث في التصوف المقارن، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 2008، م.ص 23.

² الرومي جلال الدين، المثنوي ج2، ص279.

³ المثنوي ج6، ص42.

⁴ المثنوي ج4، ص299.

* ولد في سينوب بآسيا الصغرى. و درس في أثينا على انستانس. كان في أعلى النصب الذي أقيم له بعد وفاته تمثل كلب من الرخام. و كان الكلب هو شعار الجماعة التي أسسها ديوجانس. و يصور المأثور مؤسس الكلية جريء الفكر، مستقلا لرأي، لا ذعالحكم، مزدريا للثروة والمراتب الاجتماعية، طالبا لحياة طبيعية و متشفة، حافيا لقدمين، لا يضع عليه سوى

إنسان، يكون حيًا ب حياة تلك النفخة الإلهية"¹، لكن مع ألفة النسيان تدب الاستكانة فيتبدد المعنى وتباعا تنحط قيمة الإنسان ورفعته "عزيزي، إن تاجك هو ذوقك ووجدك. إذا منك صرت ذابلا باردا مال تاجك² و حين يفتر استشعار الاغتراب إلى أن ينعدم، يتعذرّ حتما إدراك وجود مسار للرجوع" و الإنسان الذي يصبر على الحق ولا يجتهد في الوصول إليه ليس إنسانا، و إذا ما استطاع إدراك الحق، فلن يكون ذلك الحق على الحقيقة أيضا، و هكذا فإنّ الإنسان الحقيقي هو الذي لا يتوقّف عن الاجتهاد، و يظلّ يدور حول نور جلال الحق دون هوادة ودون قرار، أما الحق فهو ذلك الذي يحرق الإنسان ويحيله عدما"³، هي مقارنة تقابل بين الإنسان الأصل والمزيف" و كثيرا ما يجعل الإنسان الحق (مرد أو كما يقول الصوفية الأتراك أر) مقابلا للمخنث، في لغة الصوفية خاصة في أشعار الرومي: يظل الخصي مشدودا إلى متع الدنيا، و لا يركز على الطريق الروحي حصرا، لا يستسلم تماما للمحبة الإلهية.⁴

ما ينبغي أن يكونه الإنسان ليطابق حقيقته يظل مشروعا عرفاني "رهان على اللا أين لا كمسطح أرضي، بل كموطن للمتخيل، أو ما يسميه شهاب الدين السهروردي* Suhrawardi بلد اللا

معطف. من تلامذة سقراط، كان مواطنا لسينوي، و هي مستوطنة يونانية على شاطئ الأوكسين Exine، و منه استمدت الحركة الجديدة طابعها وقد عاش ديوجين حياة تماثل حياة الكلب في بدائيتها مما اكسبه لقب الكلي Cynic و تقول الأسطورة انه عاش في حوض، و أن الاسكندر جاء مرة ليزور هذا الرجل المشهور، فسأله أن يبدي أية رغبة وسوف يحققها له، فكان الجواب: لا تحجب عني النور، و قد بلغ من إعجاب الاسكندر به انه رد قائلا: لو لم أكن الاسكندر لكنت ديوجين. و يروى انه شوهد يوما يتحول في شوارع أثينا في وضح النهار حاملا فانوسا وقائلا لمن يسأله: إنني ابحت عن إنسان مستقيم. و قد أنكر تعدد الآلهة، و رأى فيها اختراعات إنسانية، و لم يتهيب من أصحاب السلطان والوصولان. و قد عدّه ابقتاتوس مثال الحكيم. جورج طرايشي، معجم الفلاسفة، ص 309، راسل برتراند، حكمة الغرب، ص 163

¹ الرومي جلال الدين، المتنوي ج 5، ص 307 ص 306.

² الرومي جلال الدين، المجالس السبعة، ترجمة وتقديم عيسى علي العاكوب، آفاق جديدة في الرمزية الإسلامية، دارالفكر، دمشق، ط 5، 2017، ص 25.

³ الرومي جلال الدين، فيه ما فيه، ص 73

⁴ شيمل انا ماري، الشمس المنتصرة، ص 422.

* شهاب الدين يحيى بن حبش بن اميرك السهروردي، ذهب إلى المراغة وهو لا يزال صغيرا ليتعلم على يد الشيخ مجد الدين الجيلي، تتلمذ عليه مع المتكلم المشهور فخر الدين الرازي، ارتحل إلى اصفهان، و قد قسم معظم أيامه بين بلاد الروم والشام حتى تلك الرحلة إلى حلب التي لم يعد منها، كان يميل إلى الموسيقى، كان لديه نوع من عدم الاكتراث للاعتبارات الاجتماعية، له مؤلفات بالعربية، الفارسية على رأسها حكمة الإشراق، وفيه عرض تنظيمي كامل لمذهب الإشراق في مجموعة، و توفي وهو في

أين Le pays du non où المعبر عنه هنا بتحوّلات الصّور، مظاهر مثاليّة أساسها الفرق والجمع بين المطلب الحقي والخلقي، بين الإنساني والإلهي¹، حيث تُلغى الأبعاد ما يسمّيه الرومي باللامكان "هذه الدنيا أبدعت من اللاجهة، فمن اللامكان صار للدنيا مكان، فعد من الوجود صوب العدم وكن ربانيا طالبا للرب"² بالتجاوز الكلي للظاهر المشترك الذي يوقعنا في مغالطة المماثلة "و لو كان الإنسان بالصورة لكان أحمد وأبو جهل سيين"³، وما دام الإنسان يتجلى بفكره "و يا أيها الأخ انك أنت نفس ما لديك من فكر، وما بقي لديك عظام وعروق"⁴، يبقى التباين بين إنسان وآخر أساسه الانصراف عن الصورة للوصول إلى المعنى "الإنسان رؤية، والباقي لحم وجلد، وكل ما رأته عيناه هو ذلك المرئي"⁵، و بلوغ الفكر والرؤية إنما يتحققان بالتسامي لأن "كل أنواع السلوك تتأصل في التعالي، وذلك لأنّ التعالي يتيح للموجود الإنساني التحرر من قيد العادة والتقليد"⁶ لفض الحجب المستقرة في الذات، فتكون التّاحية الأنطو-ابستسمولوجية فاصلة في إدراك الحقيقة الإنسانية المغيبة "و البحث عن الحقيقة هو البحث عن الاتحاد مع الكائن الأسمى. و الأمر هنا لا يعنى محاولة العودة إلى حالة تقارب مطلق معها قبل هذا الانفصال المهول الذي أحدث الذات الفردية في وحدتها وقلقها. و هكذا فالعثور على الحقيقة بالمعنى الصوفي هو التوصل إلى التخلص من الذات"⁷، وطريقه يكمن في الموت.

رغبة الموت وعلم الفقر: تعتبر المستشرقة آنا ماري شميل أن "الحديث النبوي موتوا قبل أن تموتوا هو النقطة الرئيسية في عرفان الرومي"⁸ بوعيه الموت الاختياري حياة أصيلة مناقضة لحياة العادة التي

السادسة أو الثامنة والثلاثين من عمره في الخامس من شهر رجب سنة 587هـ (29 يوليو سنة 1191م) وأطلق عليه لقب الشيخ المقبول. بدوي عبد الرحمن، شخصيات قلقة في الإسلام، دار النهضة العربية، مصر، ط2، 1964م، ص97.

¹ كازي أحمد، الصورة بين الخفاء والتجلي، ص414.

² الرومي جلال الدين، المثنوي، ج2، ص79.

³ الرومي جلال الدين، المثنوي، ج1، ص120.

⁴ الرومي جلال الدين، المثنوي، ج2، ص47.

⁵ الرومي جلال الدين، المثنوي، ج6، ص96.

⁶ سليمان جمال احمد، الوجود والوجود، دار التنوير مصر، (د ط)، 2009م، ص143.

⁷ سبيلا محمد، عبد السلام بن عبد العالي، الحقيقة، ص14.

⁸ شميل آنا ماري، الشمس المنتصرة، ص527.

يراها موتاً مذموماً لأنها مستغرقة في الموانع الحاجبة، خطورتها تكمن في الوقوع في أسر الوجود الظاهر العرضي والموت عن وعي الوجود الباطن الحقيقي، "فالصوفي العارف بموته الاختياري أو تجربة اليقظة التي عاشها هو القادر على تأويل هذا الوجود والعبور إلى باطنه كما يعبر مفسر الحلم من صورته الرامزة إلى حقيقة الرموز إليها، إنَّ العارف وحده الذي يدرك أنَّ عالم الحس الذي نعاينه ليس إلَّا حالة من النوم"¹، فالموت المرغوب محجوب بكينونة دنيوية مؤقتة خادعة لذلك يجهل الأغلبية حقيقته "إنَّ طريق الموت بالنسبة للخلق طريق خفيّ ولا يبدو للنظر ذلك الطريق الذي لا مكان له"²، وشرط معرفته رؤية قلبية خاصة معها "لا يعود الموت نقيضاً للحياة أو انقطاعاً عنها وإنَّما يصبح وجهها الآخر أو نوعاً من الحياة في هذه الوحدة وفي حضورها الكوني"³ لاستيعاب الحقيقة الإنسانيّة في إطار إدراك معاكس للتصور العام السائد عن ماهية الموت "ففي التصوف، نجد الموت ظاهرة مقبولة تنقل الفرد من دائرة وجوده المحدود إلى الدائرة العامّة الكلية المطلقة، فالصوفي يقبل موته لا لأنه قضاء الله وكفى، و لكن لأنه يربطه بالحقيقة المطلقة التي تتفق مع نزعتة الروحية والعقليّة"⁴، أساس ذلك وعي خاص يخلقه علم الفقر إذ يحتل الحديث النبوي الفقر فخري منزلة أساسية في تفكيره⁵. تبرز تلك المكانة من خلال اتخاذه مداوي علل الكينونة الوهمية والأصل الذي يجب العودة إليه :

الجوهر فقر وسوى الفقر عرض

الفقر شفاء وسوى الفقر مرض

العالم كله خداع وغرور

والفقر من العالم كثر وغرض.⁶

¹ أبو زيد نصر حامد، فلسفة التأويل - دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، ص 206.

² الرومي جلال الدين، المشنوي، ج 3، ص 230.

³ أدونيس، الصوفية والسريانية ص 61.

⁴ مجدي إبراهيم محمد، مشكلة الموت عند صوفية الإسلام، تصدير عاطف العراقي، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، ط 1، 2004

م، ص 298.

⁵ شميل آناماري، الشمس المنتصرة، ص 307.

⁶ الرومي جلال الدين رباعيات، ص 181، 182.

هذا النوع من العلم غير قابل للتلقين، مصدره الصّحبة المتحقّقة برغبة اللّقاء:

و إن كنت تريد علم الفقر فهو قائم بالصحبة، فلا لسانك يعمل لاكتسابه ولا يدرك
إن معرفته تتلقاها الروح من الروح، ولا عن طريق الكتاب ولا عن طريق اللسان.¹

في العرفان تفهم الرّغبة على أنّها افتقار. بمعنى إنتاجي، و الفقر يتعدى المظهر الخارجي المتعلق
بالتقشف في الملبس والمأكل (العري والجوع) "و البحث عن الفقر في نور الله، لا في الخرقه، فكل
عار مات ومات أيضا كل شعبان.² فهو لا يقتصر على الجانب المادّي فحسب بالتّخلي عن
أسباب الغنى (ملكية، مال...)، وإثما بالاستغناء الدائم عن أيّ صفة إثباتية للذات وفي النهاية الشمس
تنسج القماش المقصب بالذهب لأولئك الذين يتخلون عن وجودهم الخارجي ويقفون أمامها في
فقر وتجرد تامين، لتلقفهم بضيائها اللألاء³، أما الرّكون إليها (الذات) سيؤدي حتما إلى
الركود، ما يستدعي ضرورة عدم الاستقرار" لا يريد الصوفي أن يثبت على حال معين لأنه يرغب
أن يكون صورة جامعة لكل الأحوال⁴ بالترقي من رغبة لأخرى عن طريق الموت" و من هنا يكون
الموت، الغياب عن الصورة والحضور في المعنى، الطاقة التي يتحقق بها ما لا يتحقق⁵، هذا النوع من
الموت يشارك فيه كلّ الخلق وفق مبدأ شامل ينطبق على جميع الموجودات "فاعلم أنّ العالم بأجمعه
آكل ومأكول"⁶، ما يتيح إمكانيّة دائمة لانبثاق كينونة جديدة موجودة بالقوّة في كل
شيء، ونستحضر هنا الفكرة الأرسطية عن الوجود بين القوة والفعل، فكل موجود هو مادّة نسبة إلى
الصورة الأسمى منه وصورة مقارنة بالمادة الأدنى منه، على هذا الأساس وبهاته الجدلية، نستطيع
استخلاص أنّ الرغبة التي يكون موضوعها حقيقة الإنسان طاقة خلاقة لموضوعها "إنّ الرّغبة هي
السبب، و ليس الموضوع هو الذي يسبب الرغبة"⁷ لأنها نابعة من عمق الباطن ما عرف عند

¹ الرومي جلال الدين، المنثوي، ج5، ص140.

² الرومي جلال الدين، مختارات من ديوان شمس، ج1، ص421.

³ شيميل، الشمس المنتصرة، ص278.

⁴ عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية الحب-الإنصات-الحكاية، ص6.

⁵ أدونيس، الصوفية والسوريالية، ص112.

⁶ الرومي جلال الدين، المنثوي، ج3، ص29.

⁷ بوبكري محمد، الرغبة والمعرفة، مجلة فكر ونقد، العدد27، مارس2000.

برغسون بالدافع الحيوي*، هاته النزعة التطورية الارتقائية تتم برغبة الموت الحامل لمدلول الحياة" إن اتجاه الحياة واتجاه الموت يتلازمان بشكل قوي داخل الرغبة الصوفية، و تلازمهما هو الذي يصنع وجدها وتوترها"¹ في خضم صراع حيوي فيه مخاطرة مستنبطة من ماهية الوجود الإنساني "إن الرغبة الإنسانية أو بالأحرى الإنسانية Anthropogène تؤسس فردا حرا وتاريخيا واعيا بفرديته وحرية وتاريخه وأخيرا بتاريخيته، فالرغبة الإنسانية تتميز عن الرغبة الحيوانية (المؤسسة لكائن طبيعي، هو حي فقط وليس له إلا الإحساس بحياته) من خلال حدث قيامها ليس على موضوع واقعي ثابت معطى بل على رغبة أخرى² ، وبما أن العالم في حالة حرب دائمة تتجدد في كل آن" وهذه الدنيا عندما تنظر إليها، حرب شاملة بين كل ذرة وذرة كالحرب بين الكفر والدين³، و داخل هاته الحرب، تخلق الحياة رغبات جديدة من أجل تخليق أعضاء جديدة، و بعد ج.د. الرومي قدّم تشارلز دارون^{**} (1809، 1882) Charles Robert Darwin نظريته في أصل الأنواع بطابع الاصطفاء المادي الجاف" و قد علمت الداروينية Darwinism تطور الأنواع بطريق الصراع والاصطفاء، لكن الرومي علم تطور الروح الفردي جاعلا كل موت حجر عبور للارتقاء إلى حياة

* للتوسع انظر: برغسون هنري، التطور الخلاق، ترجمة محمد محمود قاسم، مراجعة نجيب البلدي، تقديم رمضان البسطويسى

محمد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2015م.

¹ عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية، ص 202.

² كوجيف الكسندر، مدخل لقراءة هيجل، ترجمة وتقديم عبد العزيز بومسهولي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2017م ص 36

³ المثنوي، ج6، ص 33.

** ولد في إنجلترا في شروسبوري Shrewsbury وتوفي في Down بدأ بدراسة الطب في جامعة ادنبره (سكتلندا) و قام برحلات ثم عاد إلى قرية Down وواصل أبحاثه وفيها كتب مؤلفاته: أصل الأنواع عن طريق الانتخاب الطبيعي، تغير النبات والحيوان تحت تأثير الاستئناس في مجلدين... اعتمد على ما كتبه لامارك Lamarck و تشارلز ليل Ch. Lyell في طرح فكرة التحول، واخذ برأي مالتس Malthus. في القول بالانتخاب الطبيعي والبقاء للأقوى، واستعار من هربرت سبنسر تعبير بقاء الأقدر على التكيف survival of the fittest وفضله في نظرية التطور مرتبط بجمع هاته الأفكار المختلفة في نظرية موحدة. و في رده على من اهتموه بالإلحاد وإنكار دور الدين بعد تفسيره للملكات العقلية والروحية بأنها أدوات بيولوجية من اجل البقاء قال: في تدبذباتي الكبرى، لم أصل أبدا إلى الإلحاد بالمعنى الصحيح لهذا اللفظ، أي إنكار وجود الله. لكنني اعتقد على وجه العموم (و كلما امتد بي العمر) أن الوصف الأدق لحالتي العقلية هو: اللا أدرية agnosticism بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ص 473.

أعلى¹ "منتهاها الإنسان عند دارون، أمّا بالنسبة للرومي فتستمر إلى المرتبة الملائكية وتصل ذروتها مع المرتبة الإلهية^{*} ليطابق حقيقته الأولى:

لقد مت من الجمادية وصرت ناميا ومت من النماء وانقلبت حيوانا ومت من الحيوانية وصرت إنسانا إذن فمن أي شيء أخاف؟ ومتى نقصت من الموت؟ وأموت مرة أخرى من البشرية حتى اخذ من الملائكة أجنحتها وقوادمها

ومن الملائكية ينبغي أن أفلح عن الطلب ذلك أن كل شيء هالك إلا وجهه ثم أصير بعدها فداء من الملائكية، وأصير إلى ما لا يحده وهم إذ أصير عدما والعدم كالأرغنون يتغني لي قائلا إنا لله وإنا إليه راجعون فاعلم أن الموت هو ما اتفقت عليه الأمة من أن ماء الحياة محبوب في الظلمة.²

الافتقار الدائم للحقّ الذي بيديه الإنسان بالموت الاختياري هدم لما هو زميني متغيّر، ومحو للكون عن طريق الفناء في سبيل بلوغ الجانب الإلهي، فهناك "الانقطاع إلى المجاهدة الروحية فتقوى رغبة النفس في التخلق بالأخلاق الإلهية التي تسمى بها إلى الفناء عن الصفات الخلقية المرتبطة بالحس، وهو ما يؤدي بالصوفي إلى الفناء في الذات الإلهية"³، والرّهان قائم على الرّغبة التي توجهّ الذات نحو موضوعها ما دام "التصوف الحقيقي جوهر نادر هذا ما ردّده برغسون باستمرار. إن كان الإنسان متدينا بطبيعته فهو لا يكون متصوّفا إلا متى نمت رغبته بالكمال، وغذّي قلقه اتجاه الحقيقة⁴، لينال استحقاق أن يكون بدوره مرغوب الحق ضمن معادلة «الراغب من جنس المرغوب» متوازنة الطرفين بتبادلية الرّغبة بين الإلهي والإنساني:

إن صرت صيد الحق تحررت من الغم

¹ خليفة عبد الحكيم، ميتافيزيقا جلال الدين الرومي، مخطط انتقادي تاريخي، ص 173.

^{*} في مقارنة بينهما تشرح شيمل هاته الفكرة "و يتكون تعليم دارون من الصراع على البقاء، والتنوع الاتفاقي، والانتخاب الطبيعي، أما عند الرومي فليس ثمة ارتقاء بفعل التنوع الاتفاقي، التطور في نظره يكمن في خلق حاجة متزايدة دائما إلى التوسع، وبالتمثل في كائن حي أعلى. الشمس المنتصرة، ص 537.

² الرومي جلال الدين، المثوي، ج3، ص335.

³ الكحلوي محمد، مقاربات وبحوث في التصوف، ص23.

⁴ عقبي يوحنا، نيتشه بين التصوف واللعب، منشورات كلية الفلسفة والعلوم الإنسانية في جامعة الروح القدس، الكسليك

وإن مضيت بصفتك صرت مقيدا.

فاعلم أن وجودك حجاب في طريقك

فلا تجلس مع نفسك لأنك ستتعب.¹

هناك علاقة تلازمية بين البعدين الوجودي والمعرفي-كما أسلفنا، فعلى حسب همة* الإقبال في الانتقال من مرحلة وجودية لأخرى تحصل المعرفة ومن ثم إدراك الحقيقة"إن الطائر يطير بجناحه نحو عشه، وجناح الإنسان هو الهمة أيها الناس²، ما يخلق تفاوت درجات المعرفة بين الراغبين-مع أن موضوع الرغبة موحد، ما يبرر نسيبة الحقيقة المتوصل إليها فيكون"الأساس المعرفي للحماية من الزلل أن ما يكشفه الله للعارف إنما هو كشف يتعلق بذاته، أي أن الكشف على قدر العارف لا على قدر الحقيقة في ذاتها"³، و معرفة حقيقة الإنسان لا يظفر بها إلا من بلغ التفي الكلي للكينونة(الفناء عن السوي)لينتقل لمرحلة ما بعد المعرفة(البقاء في الله):"إن الوجود المطلق إنما يقوم بكلّ أحواله في العدم وما هو موضع صنع "كن" إلا العدم؟و إن أحدا قط لا يكتب على ورقة مكتوبة، كما أن أحدا لا يغرس غصنا فوق غصن مغروس، فالكاتب يبحث عن ورقة بيضاء لم يكتب عليها شيء حتى تصبح مشرفا ب«نون والقلم»، حتى يلقي فيك بذره ذو الجود والكرم."⁴

يعتبر ج.د.الرومي شخصية الحلاج أبو منصور** (244هـ/309، 922/857م) Hallaj أنموذجا

لرغبة الموت في سبيل المعنى، فقد جسّد أهمّ خصائص موت العرفان والتي يحددها بك ر،م بخاصيتي

¹الرومي جلال الدين، رباعيات، ص505.

* يرى أحمد الصادقي أن ترجمة الهمة فيها صعوبة، و هنري كوربان يرى أنها قريبة إلى اللفظ اليوناني enthymesis ويعني فن الاستغراق في التأمل وكذلك التخيل والإدراك والتوجه نحو.... و ان تكون حاضرا في...فهذه القوة قوة الرغبة والقصد...لكن الهمة قوة خلاقة.الصادقي أحمد، إشكالية العقل والوجود، ص522.

²المتنوي، ج6، ص41

³ أبو زيد نصر حامد، هكذا تكلم ابن عربي، ص33.

⁴الرومي جلال الدين، المتنوي، ج5، ص221

** أبو المغيث الحسين بن منصور بن محمي البيضاوي، ولد في قرية الطور بإيران، حفظ القرآن وهو لم يجاوز الثانية عشر، قصد تستر شوشتر الإيرانية ليصبح سهل بن عبد الله التستري صاحب التفسير الصوفي الإشاري، و دامت صحبتها سنتين، تزوج بأم الحسين بنت أبي يعقوب الأقطع، تعرف إلى الجنيد، قصد مكة للحج ومارس لمدة سنة اشق الرياضات الصوفية، انتقل إلى خراسان واستقر في بغداد، ثم حجته الثانية مع أتباعه وسفرته الكبيرة إلى الهند وتركستان، تزايدت المعارضة شدة.أبدع ديوان

الإحساس بالخلود وانعدام الخوف من الموت¹، هذا الموت يكشف عن بعدين، أنطولوجي لتأثره بتجربة صلب عيسى عليه السلام" فالحلاج قد تمثل خصوصاً حياة المسيح، فراح يجيهاها وجودياً، ويُعبّر عنها بصورة إجمالية قد تصلح أساساً لتحليلات وجودية²، وفينومينولوجي تبعاً لفنائه التام الذي ألغى الوجود الزائف، ما أهله لتعليق كل الأحكام مع إحكام استيعاب قصدية الموت إلى درجة الإقبال عليه، واستقبال مقتله بوعي ضدّي معتبراً إيّاه حياة خالدة:

اقتلوني اقتلوني يا ثقات
يا منير الحد يا روح التقى
إن في قتلي حياة في حياة
اجتذب روحي وجد لي باللقا
لي حبيب حبه يشوي الحشا
لو يشا يمشي على عيني مشاً³

ما يجعل تجربته مقاربة لتجربة سقراط مع الموت من حيث رغبة المعيشة الأنطو-فينومينولوجية حسب تأويل نيتشوي- متزوع المعنى الساخط"لقد أراد سقراط أن يقضي نجه ليست أئينا، انه هو نفسه الذي مد لنفسه كأس سم الشوكران، لقد أرغم أئينا على أن تمدّها إيّاه"⁴، فإن تجاوزنا التفسير التداولي الشائع لخالتيهما على أنّها محاكمة دينية-سياسية غير عادلة انتهت بقرار الموت نتيجة حتمية لحساسيّة التهم المنسوبة إليهما، نستطيع القول أنّ عمق تجربتهما يؤول إلى التعامل مع الموت باعتباره "ولادة كنى عنها الحلاج بالنورزة بما هي رغبة في التجدد يقتضي تحقّقها موتاً رمزياً، إيّها

الحلاج، يتألف من ديوان أشعار ومناجيات أو أخبار الحلاج، وكتاب الطواسين، وقد نقل إلى الفرنسية (1931) مع لويس ماسينين، حوكم وأحرقت جثته ورمي برماده في نهر دجلة، شرح ديوان الحلاج، ص23، معجم الفلاسفة، ص274.

¹ ستيس ولتر، التصوف والفلسفة، ص64.

² بدوي عبد الرحمن، الإنسانية و الوجودية في الفكر العربي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت 1403هـ، 1982م، ص99.

³ الرومي جلال الدين، المثنوي، ج3، ص329. و هو يحاكي شعر الحلاج:

اقتلوني يا ثقاتي
و مماتي في حياتي
إن في قتلي حياتي
وحياتي في مماتي
أن عندي محو ذاتي
من أجل المكرمات
و بقائي في صفاتي
من قبيح السيئات

انظر: الحلاج أبو منصور، أخبار الحلاج وكتاب الطواسين، تعليق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية لبنان، ط1، 2002م، ص125.

⁴ نيتشه فريديريك، أفول الأصنام، ترجمة محمد ناجي، حسان بورقيبة، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 1996م، ص24.

رغبة في "الوصول إلى نمط أسمى من الوجود، و لا يتم ذلك إلا عن طريق تكرار الحمل والولادة طقساً رمزياً"¹ تم إشباعه حدّ التّطابق بين الذات الرّغبة مع موضوع رغبتها بمحو الصورة مع خلود المعنى، فقد كانت تجتاح الحلاج الرغبة في المكابدة من أجل نفسه ومن أجل الآخرين وسر موته أوضحتها بدقة كلمات إميل درمنغيم عن الولي المسلم الصادق: الولي هو ذلك الذي يحمل على عاتقه ذنوب العالم وآلامه وموته غير العادل هو بمثابة إتمام لهذا الأمر، وهو الغوث الأكبر وعزاء الناس وهو شكوى مقدمة ضد هذا العالم فوجوده إهانة للظالمين وموته يرعب جلاّديه، ففي منحه درجة الولاية نصر للعقيدة وللحب وللأمل².

رغبة المعاناة ومعاينة الحقيقة: "كنت نيئاً، نضجت، احترقت"³، تصريح يحدّد به الرومي حاصل حياة العرفان بمرحلة ثلاثية يتم وفقها الانتقال من حالة الفجاجة إلى النّضج ثم الاحتراق، فحين تبلغ التجربة تخومها تبتلعنا بمعنى "أن نمارس تجربة ما مع شيء ما أو كائن إنساني أو اله أو أي شيء آخر يعني أن نتركه يأتي إلينا لكي يمسننا ويهوي علينا ويقلبنا ويغيرنا. ولا يعني فعل نمارس في العبارة السابقة أننا نحن الفاعلون المتحكمون في التجربة. أن نمارس يعني هنا- كما تعني عبارة faire une maladie المعاشة والمعاناة والمكابدة من البداية إلى النهاية وقبول ما يلحقنا بخضوعنا له⁴، ولا بد من حضور الألم في كلّ منها فهو محركها "إنّ الألم هو الذي يوجّه الإنسان في أي عمل. و ما لم يظهر في داخله ألم ذلك الشيء، و هوسه وعشقه، فلن يقصد إليه، و لن يتيسّر له ذلك الشيء دون ألم، سواء أ كان ذلك الشيء نجاحاً في هذه الدنيا أم نجاة في الآخرة وسواء أ كان تجارة أم ملكاً، و سواء أ كان علماً أم نجوماً. و لو لم تظهر آلام الوضع لمريم لما قصدت إلى تلك الشجرة المباركة: ﴿ فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَلَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مِّنْ نَّسِيًّا ﴾ [مريم: 23]، ألجأها ذلك الألم إلى الشجرة، و الشجرة التي كانت جافة غدت ثمرة⁵،

¹ إيدادا مرسليليا، مظاهر الأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، دار كنعان للدراسات و النشر، دمشق، ط1، 1991م، ص 79.

² شميل آنا ماري، الأبعاد الصوفية ص 86.

³ فرانكلين لويس، الرومي ماضياً حاضراً شرقاً وغرباً، ج2، ص 739، أيضاً الشمس المنتصرة، ص 335.

⁴ عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية، ص 255.

⁵ الرومي جلال الدين، فيه ما فيه، ص 53.

فلا غرابة أن يكون الألم من مقولات العرفان التعريفية "التصوّف برقة محرقة"¹، وهو من الأصول الثابتة للعرفان:

"فاعلم هذا الأصل يا باحثاً عن الأصول إذن، إن كل من أحس بالألم، ظفر برائحة تقوده إليه و كل من هو أكثر يقظة، يكون أكثر ألماً، و كل من هو أكثر وعياً يكون أكثر شحوباً.² أنه بلغة المنطق الأرسطية الفصل التوعوي المحدّد لحقيقة الذات ما دام "وجودنا يظل ملتبسا بالوجود الخارجي (أعني وجود الأشياء) إلى أن نتألم، فنشعر عندئذ بأن وجودنا لم يعد مختلطاً في غمار الأشياء"³ معنى ذلك أن الألم يجذّر الإحساس بالحياة والاستمرار والخلود، بخلاف فقدان الألم الذي يعنى الجمود والتحصّر⁴، والحياة بألم هي الكفيلة بشقّ طريق العرفان "فكن مع الألم حتّى يبدي لك الطريق إلى تلك الناحية، فإنما يرى تلك الناحية، الذي يضطر من الألم⁵ لأنّ المعاناة من مظاهر فقدان الكمال الذي يتوق إليه الإنسان ويرغب فيه" ولا شك أن كل من يشعر بأنّ ثمة قوّة باطنة تدفعه إلى التصاعد والترقي يعاني في الوقت نفسه لا بد أن يعاني هذا الألم الذي لا علة له سوى شعور المرء بأنّه دون ما ينبغي بكثير."⁶

الوعي الايجابي بالألم له علاقة بكلمة بلى التي "أولت بمعنى بلاء: قال هو: "ألست" وقلت أنت: "بلى"

فما شكر "بلى"؟ الخضوع "للبلاء" وهذا البلاء يراد منه أن يكون محكا للإنسانو كلّما كانت مرتبته في المأدبة الإلهية عالية، عظم مقدار المعاناة التي يكون عليه أن يتحمّلها⁷ في سبيل سيره في طريق الحقيقة، لهذا دعا ج.د. الرومي إلى الاستزادة بالألم:

¹ بدوي عبد الرحمن، تاريخ التصوف الإسلامي، من البداية حتى القرن الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1 1975م، ص16.

² الرومي جلال الدين، المشوي، ج1، ص89.

³ فؤاد زكريا، مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، (د ط، د ت) ، ص32.

⁴ عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية، ص209.

⁵ الرومي جلال الدين، مختارات من ديوان شمس التبريزي، ج1، ص259.

⁶ زكريا فؤاد، مشكلة الإنسان، ص108.

⁷ شميل آنا ماري، الشمس المنتصرة ص417.

إتني مشرّد باحث عن الجرح راغب فيه، فقلّل طلب العافية من المشرّد في الطّريق وليس بالمشرّد الذّي يكون باحثاً عن الزّاد لنفسه، اتّني مشرّد لا مبال باحث عن الموت.¹ إنسان ما قبل المعرفة فجّ، هاته الفجاجة تستدعي التشبّث بظواهر الأمور دون حقيقتها لكن بالنضج تنفك الرّابطة الوهميّة التي جعلتنا نتمسك بالمغريات وصورها السّطحيّة فتتدارك وندرك:

و هذه الدنيا كالشجرة أيّها الكرام، ونحن عليها كالثمار الفجّة والثمار الفجّة شديدة الالتصاق بالأغصان، وذلك لأنّها من فجاجتها لا تليق بالقصور وعندما تنضج وتصير مقبولة للمذاق، فإنّها تحتقر الأغصان بعدها وعندما تتذوق الأفواه حلاوة هذا الإقبال، يهون بعدها ملك الدنيا على الإنسان إن التنطع والتعصب من الفجاجة، و ما دمت جنينا فإنّ ديدنك هو شرب الدم² و القلب سيظل يؤدّي الوظيفة البيولوجيّة- مضخّة للدمّ فحسب دون أهليّة أن يكون أرضاً للحقّ، ما يعني الحاجة للتّضح بطريق ناريّ" فاحترق أيّها القلب فما دمت فجّاً لا تفوح منك رائحة القلب، ومتى رأيت أحداً حاز أريج العود دون نار³، و تجدر الإشارة أنّ الرائحة من الدلالات المخصوصة في العرفان" و لدى شاعر يعولّ كثيراً على معنى الرائحة، و يستخدم كلمة "بو"، "الشذا، الرائحة" كثيراً في سياق التّجارب الرّوحيّة⁴ كونها تأخذ معنى الحقيقة" إن الرائحة دليل ومرشد بالنسبة لك، و هي تقودك حتى الخلد والكوشر.⁵ لاشتراكهما في خاصية الوحدة، والألم هو محققها" و على الإنسان أن يقطع طريقاً طويلاً وصعباً لكي يتعرف هذه الوحدة الإلهية وراء التفاعل الملون للأضداد الذي قد يفضي به شيئاً فشيئاً إلى الحقيقة⁶.

¹ الرومي جلال الدين، المثنوي، ج3 ص339.

² المصدر نفسه، ص126.

³ الرومي جلال الدين، مختارات من ديوان شمس، ج1، ص157.

⁴ شميل أنا ماري، الشمس المنتصرة، ص244، و تشير شميل أنا ماري إلى اهتمامها بفكرة الرائحة في تعليقها عليها بقولها "لعل دراسة في استخدام الرومي ل "بو"، أي للرائحة تكون مثيرة جداً. الشمس المنتصرة، من الحواشي والتعليقات ص698.

⁵ الرومي جلال الدين، المثنوي، ج1، ص188.

⁶ شميل أنا ماري، الشمس المنتصرة ص399.

يُعلي ج.د.الرومي من شأن الألم بالنظر لفعاليته في عملية الصقل طويلة الأمد، وإن كان مناقضا لطبيعة الإنسان النافر مما يسبب له الألم إلا أنه يصر على الدعوة إليه، فالغاية من التجربة الصوفية هو المعاناة لتذوق طعم الحقيقة تبعا للقوة المحصلة منه:

و يقينا إن نفس المؤمن كالعزيراء سميئة بطعنات الألمو لهذا السبب فمن بين كل خلق الدنيا، يكون التعب والبلاء أكثر انصبابا على الأنبياء بحيث صارت أرواحهم أقوى من كل الأرواح فلم يبتل مثل هذا البلاء قوم آخرون و الجلد يتمدد من عقار البلاء، ويصير لنا كأنه الأديم الطائفي، وإن لم يكن قد عولج بالمر والملح، لتعفن ولصار سيئا نجسا فاعلم أن للإنسان جلدا غير مدبوغ، صار من الرطوبات قبيحا ثقيلًا فعالجه بشدة بالمر والملح، حتى يصير طاهرا لطيفا ذا بهاء.¹

تتعلق عديد القصص بالطبخ فقد كان المريدون يلتزمون بأعمال الطهي في تدريباتهم "لأنّ الطبخ يستلزم عملا بطيئا وواعيا، و إلا فإنّ المزيج سيغلي كثيرا ثم يحترق²، ومن الغليان تستخلص الحقيقة:

ابحث عن نفسك فوق النار كالقدر

جش بنفسك، لا تمض إلى كلّ جهة

إنّ مقصودك هو الجوهر، فانطلق، و ابحث عنه.

أنت تجيش منه، و لذلك اغسل الجوهر سريعا.³

ويوظّف الرومي حكاية حبّات الحمص الشّاكية من ألم الطّهي، مصوّرا من خلالها ضرورة المرور بهذا الطّريق وما يستلزمه من صبر وتحمّل، فارتقاء المخلوقات إلى كمالها يأخذ وقتا طويلا في سبيل استخلاص اللب-حقيقة الذات:

تقول تلك السيدة لها: لقد كنت مثلك قبلا من أجزاء الأرض

وعندما احتسيت «شراب» الجهاد الناري، صرت قابلة «للسمو» جديرة به

فغليت فترة في الأرض وغلّيت فترة داخل قدر الجسد

ومن هذين الغليانين اكتسبت قوّة الأحاسيس، ثم صرت روحا ثم سيدة لك.⁴

¹الرومي جلال الدين، المثنوي، ج4، ص51.

²شيميل انا ماري، الشمس المنتصرة، ص244.

³الرومي جلال الدين، الرباعيات، ص411.

⁴الرومي جلال الدين، المثنوي، ج3، ص360.

لا يتمكن الإنسان من التلبس بلبوس العرفان إلا بإخضاع الجسد الفجّ لمنعرجات المعاناة، عليه التشكّل حسبها و تحمل خطورتها، فهي من لوازم التوبة غير المتاحة إلا بالصراع* بين الجسد والروح:

لماذا تكون هذه الرياضات من الدراويش لأنّ هذه البلايا على الجسد بقاء للأرواح فإنما لا يجد السالك البقاء لروحه ما لم يستقم جسده ويهلكه.¹

فموت شهوات الجسد المتعلقة بما هو عرضي، فيه حياة كشفية لحقيقة الروح "وصحة حس الدنيا تجيء من سلامة البدن، وأما صحة الدين فتأتي من خرابه"²، هذا الهدم بمثابة وسيلة تطهيرية ثم تعميرية³ وإن طريق الروح يخرب الجسم، ولكنه يعود فيعمره بعد هذا التخريب³ ليكتسحه النور الملائكي "و هكذا الجسد الترابي بالرغم من أنّه غليظ كدر قم بصقله فهو أيضا قابل للصقل حتى تنعكس فيه أشكال الغيب وتشاهد فيه صور الحور الملائكة⁴.

بهذا المنظور يتخذ الصّراع وضعيّة المخاض لوضع الحقيقة من لدن المعاناة "الجسم مثل مريم وكل منا لديه عيسى بداخله فإذا حدث لنا الألم ولد عيساننا"⁵، وتحدّد طاقات الجسد حسب همته في اعتلاء المقامات والأحوال بالمعاناة⁶ فعندما يخضع الجسد للتعذيب يستغرق الوجدان بأكمله في الألم، فتقويه المنة الإلهية على التحمّل بل الاستزادة من الألم ومن الإذلال الذي يصحبه⁶، فجسد العارف جسد تضحية، معاناة، جسد إنسان راغب في الكمال، و "الله يشتري جسد الإنسان، وجوده الخارجي، وإذا ما باع الإنسان كل ما لديه لله سبحانه طواعية، فإنّه يكافأ ربّاً روحياً عجاباً⁷، لذلك يوكل إليه مهاماً مضمّنة ترهقه إلى أن ترهفه، هكذا "يتملص الصوفي من جسده الفاني الذي أضنته الرياضة وأضعفه الهزال وجرت عليه حوادث الدهر ليلتحق بجسد مختلف

* عدّد فروانفر مواضعه بثلاث وتسعين موضعاً. أنظر المتنوي، ج4، ص489.

¹ الرومي جلال الدين، المتنوي، ج3، ص288.

² المتنوي، ج1، ص101.

³ المصدر نفسه، ص101.

⁴ المتنوي، ج4، ص250.

⁵ الرومي جلال الدين، فيه ما فيه، ص54.

⁶ أرنالديز روجيه، الحلاج، السعي إلى المطلق، ترجمة مجموعة البحث عن المطلق بإدارة ج.ه. رادكوسكي، التنوير للطباعة و النشر والتوزيع، بيروت (د ط)، 2011م، ص160.

⁷ شيميل اناماري، الشمس المنتصرة، ص392.

عن باقي الأجساد له لحم لا كاللحوم ودم لا كالدماء وكذلك سائر الصفات أنه جسد يمنح الصوفي بركة الخلود المشروط بممارسة اللذة باعتبارها طقس تعמיד ينقله من الحالة الإنسانية إلى الحالة الإلهية¹.

للألم وظيفة علاجية تبعا لوظيفته الكيميائية وفق قاعدة «النقص يؤدي إلى الكمال» ضمنها يتوفر تفاعل حيوي يرتق الكامن من حقيقة الإنسان:

إنّ الألم يجدد العلاج القديم، والألم يقضب كل غصن من أغصان الملل
فالألم كيمياء مجددة، وأين الملل في ذلك الطّرف الذي ارتفع إليه الألم
فانتبه ولا تتأوه بجزن من الألم، اجث عن الألم اجث عنه اجث عن الألم.²
و يقول أيضا في إحدى الرباعيات:

ألم القلب أيها القلب إلزم ألمه فهذا هو العلاج

تجرع الغمّو لا تتكلم فهذا هو الأمر

لو وضعت قدمك فوق الألم بين الفينة والأخرى

وقتل كلب النفس فإنّ هذا هو القربان.³

و يفسر ضرورة المعاناة وأولويتها بأنّها تمثل مرحلة التّحصيل حتى يتمكن السّالك من توفير مصدر لمرحلة الإنفاق ما يحقّق التّوازن بين حالتي القبض والبسط:

وعندما يجل بك القبض أيها السالك

فهو صلاح لك فلا تكن محترق القلب من هذا القبض

ذلك أنّك من البسط تكون في حالة سعة وإنفاق ولكي ينفق المرء لابد وأن يكون له دخل⁴
وأقصى ما يصل إليه كشف سر الوجود الحق: "من ذلك الذي صار سلامه الحق لأنه قد
أضرم النيران في نسل نفسه لقد مات عن نفسه وصار حيا بالرب ومن هنا تكون على شفّتيه دائما

¹ العلوي هشام، الجسد بين الشرق والغرب نماذج وتصورات، منشورات الزمن، المغرب، (د ط) 2004، ص 32.

² الرومي جلال الدين، المثنوي، ج 6، ص 362.

³ الرومي جلال الدين، رباعيات، ص 98.

⁴ الرومي جلال الدين، المثنوي، ج 3، ص 320.

أسرار الحق¹، وتُكَلَّل في النهاية حرب «النار ضد النار» بالنجاح في المرور إلى مرحلة ما بعد المعرفة:

قمتم بالجهود الكثيرة وصارت مليئة بالصفات وقمتم بقتل النار من أجل الله
فصارت نار الشّهوة التي تلقى اللهب خضرة تقوى ونور هدى
وصارت نار الغضب منكم أيضا حلما كما صارت ظلمة الجهل علما
وصارت نار الحرص منكم إثارا وذلك الحسد كان كشوك صار أيككة ورد
ولأنتكم كنتم قد قتلتم كل نيرانكم هذه من أجل الله
جعلتم النفس النارية كأنها بستان وبذرتم فيها بذور الوفاء²

رغبة الألم حبلى بوعي إبداعي يستبطن لذة خفية خاصة "و إنك إن ذقت لذة الاحتراق
فلن تصبر على النار بعد، حتى ولو جاءك ماء الحياة... فلن تخرج، منها³ ليحوّل معناها الظاهر إلى
نقيضه، فيعاني ليعاين ويتلاشى لينتشي" بل نحن من أولئك المحترقين الذين من لذة الاحتراق، يتركون
ماء الحياة ويبحثون عن النار⁴ التي تفنيهم عن أنفسهم بشكل كلي "و في هذه الحال لا يشهد الفاني
صفته بل يشهدها مغمورة بمغيبها، وهو نوع من اللذة التي توفي على رؤية الأشياء، بل على رؤية
الألم"⁵، و أبرز تجارب العرفان تصعيدا لهذا المنحى الراغب في الألم تبلورت مع العلاج:

أريدك لا أريدك للشواب و لكن أريدك للمذوذ العقاب
فكل مآربي قد نلت منها سوى ملذوذ وجدي بالعذاب⁶

و إن كانت رغبة المعاناة بالإقبال على الألم وتقبّله مدرجة حسب منظور التفسير النفسي ضمن
مجال تطرف شاذ إذ "اكتسبت حالة الألم الصوفي صفة من صفات اللذة الجنسية في

¹المتنوي، ج3، ص289.

²الرومي جلال الدين، المتنوي، ج2، ص219.

³الرومي جلال الدين، مختارات من ديوان شمس، ج1، ص14.

⁴المصدر نفسه، ص233.

⁵مجددي إبراهيم، التجربة الصوفية بين الوحدة والتنوع، ص21.

⁶الشيبي كامل مصطفي، شرح ديوان العلاج، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، (د ط ت) ص412

الألم (المازوشية^{1*}) بتصوره لتلك الرغبة مظهرا من مظاهر "التذلل والاستكانة وإخماس الذات وتقييمها الدوني، و تجريح الجسد والميول، وهو شعور مفقود مرغوب.. وهنا نلتقي بمازوخية وتلذذ بتعذيب الذات واستجلاب المصائب وتخيل الذنوب والموت والجحيم"²، إلا أن معاناة العارف غايتها أبعد من مجرد حصرها في نزوع ذاتي ضيق متطرف، وفي حالة الحلاج مثلا "هذا الرضا في الموت ليس خضوعا سلبيا مجرد أن يعترف الحلاج على وجود الله في سريرة حياته يقبل الموت بمثابة شهادة سامية على هذا الحضور، فالحياة الحقيقية تساهم في فهم الموت وتجعله مرغوبا فيه وتستخلص في المقابل كل معناها"³ فألم الموت في هكذا وضعية يتضمن مدلولاً يتجاوز الذات إلى الموضوع المرغوب يضمن استمرارية الرغبة و ديناميكيتها كما يتصورها جيل دولوز (1995،1925) Gilles Deuleuze فحسبه "المازوخية ليست سلبا ولا لذة معكوسة، ولا عشقا للألم، بل هي في العمق محاولة لبناء مسار غير منقطع للرغبة، مساريغى بسط مجال مفتوح، تعيد الرغبة فيه إنتاج ذاتها بشكل دائم"⁴.

الرغبة في العذاب تتوافق وجدل النقائص على المستوى الإنساني والمستمد في أصله من نقائص الصفات الإلهية (الرحمة والغضب، اللطف والقهر، البسط والقبض...) المفضي إلى تجليات الحقيقة لأن "هناك دوما حقيقة متوترة في كل كائن لغوي أو وجودي تجعله ينطوي على نقيضه في ذاته، مثلما نجد أعجوبة العذاب (الألم) والعدوبة (اللذة) في المصدر نفسه وهي أعجوبة باروكية تجلت تاريخيا مع صلب الحلاج (858،922) في التاريخ الإسلامي وسان سياستيان في المسيحية⁵، و في التاريخ الفلسفي نجد هاته المفارقة مع نيتشه بفضل العلة وبالمعاناة أبدع فلسفته "وحده الألم العظيم هو الحرر النهائي للعقل"⁶، و جعل الألم مسكنا، فحسبه "يجب علينا أن نولد أفكارنا دائما

* Masochisme لفظ مشتق من اسم الروائي النمساوي مازوخ Sacher-Masoch و يطلق على الاضطراب الجنسي الذي يدفع العاشق إلى التلذذ بالألم النفسي أو الجسماني الذي يلحقه به المعشوق. صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج2، ص310.

¹ دافي مادلين، معرفة الذات، ص135

² زيورع علي، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم-القطاع اللاواعي في الذات العربية، دار الأندلس، لبنان ط2، 1984م، ص296

³ ارنالديز روجيه، الحلاج، السعي إلى المطلق، ص28.

⁴ حدجامي عادل، فلسفة جيل دولوز عن الوجود والاختلاف، ص46.

⁵ الزين شوقي محمد، الإزاحة والاحتمال صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، ص218.

⁶ نيتشه فريديريك، العلم المرشح، ترجمة وتقديم حسان بورقية، محمد الناجي، ص46.

من أعماق آلامنا، نغذيها بكل أمومة بكل ما لدينا من دم وقلب ورغبة وعشق وعذاب ووعي وقضاء وقدر¹ ومُسكناً بالألم أيضا أعالج هذا الألم، وبالصبر اجعل هذا الأمر سهلاً²، لتذوق جمالية الحياة في الواقع الكائن كما ينبغي أن يكون، تحت قاعدة الضد يولد الضد"... من يريد أن يحصل على أكبر قدر من اللذة عليه أن يعاني القدر عينه على الأقل من الكدر³، فبالألم نتخطى الإنسان المتكرر و"لا وصول إلى «الشرق» التّقطة العليا إلا عبر العذاب في الغرب. فالبحت عن الشرق الحياة الحقيقية الغائبة هو نوع من التّقيب والحفر في أعماق الذات، حيث يتم تجاوز الأنا والاعتراب في العالم الخارجي، والتّماهي مع الذات ومعرفتها⁴ إلى نمط أصيل هو الإنسان الأعلى الفريد بتفوّقه بالألم على الألم:

و ما الذي يزعجني في أن يحل الخراب؟

إن تحت الخراب كتر سلطانيا.⁵

فالألم يمكن تلقيه بأنطولوجيا المعمار، فالقلب المنكسر في عبودية دائمة للحق، المهشم تحت ضربات الابتلاء، شبيه بالخرائب التي تحتوي أنفس الكنوز- وذلك كتر "الله" الذي أراد أن يعرف، وبإدراك الإنسان تفاهته وفقره المطلقيجد "الكثر" أقرب إليه من حبل وريده وفقا للحديث "إذا عرف نفسه فقد عرف ربه"⁶، بهذا العرفان يكون الإنسان مؤهلا لمعايشة الحب باعتباره أقصى بعد ميتافيزيقي للرغبة الكاشفة للحقيقة على مستوى الدين، الجمال والجنون.

¹ نيتشه فريديريك، العلم الجدل، ترجمة سعاد حرب، ص42.

² الرومي جلال الدين، مختارات من ديوان شمس، ج2، ص376.

³ نيتشه، العلم الجدل، ترجمة سعاد حرب، ص42.

⁴ ادونيس الصوفية والسريالية، ص179، 180.

⁵ الرومي جلال الدين، فيه ما فيه، ص15.

⁶ شميل آنا ماري، الشمس المنتصرة، ص400.

خلاصة:

طريق العرفان استقرار في اللا استقرار، والسّائرون فيه يحاولون الانعتاق من أسرعقلانية تراعي هوية الانتماء الجماعية إلا أن انتمائهم لهيبقى ظاهري، والرغبة بتوترها وديناميكيته تقذف بهم إلى البحث عن دروب اللقاء، فيتخذون من الشخصيات، المواقف والأماكن... موضوعا للرغبة تعينهم على انكشاف الحقيقة، وقد عايش جلال الدين الرومي هذا الصنف من الرغبة ضمن ثلوث الإرشاد الروحي (شمس تيريز، صلاح الدين، حسام الدين)، فكان لها الأثر في تحقيق سفر وجودي وجداني انطلقا من الذات، بخلق مسافات ومساحات فراغ تتيح معاينة حقيقتها، لا على أساس العادة والمقبول الاجتماعي والثقافي إنما بإقحام الآخر في الذات الذي من شأنه إنارة مكنوناتها. وتجربة التفتح تلك تعدت حدود الانتماء الخاص إلى الكوني في ارتباطها بمفاهيم المرشد الروحي، اللامكان والعقل الكلي، من خلالها يتم وعي الحقيقة الإنسانية في أصلها الإلهي ما يعزز مركزية الإنسان في عملية الخلق فهو الغاية والمنتهى، وقد بين الرومي أن العرفان ليس قضية شخصية أو انعزال عن المجتمع، بل إنخراط في تجربة احيائية شاملة تقودها الرغبة لتذكر تلك الحقيقة.

الحقيقة الإنسانية تتجسد ضمن جدلية المعنى والصورة، وموازة مع عالمي الأمر والخلق، لكل منهما مكانته، بالتالي لا يمكن الاقتصار على جانب دون الآخر، وقد خص ج.د. الرومي ثنائية النفس والجسد بالتحليل العمق، ورأى أنّهما بحاجة إلى تقويم مستمر لبلوغ الحقيقة، يظهر فيه الموت الاختياري منهجا لشق طريق تطوري بتطور الرغبة نحو الحياة الأبدية، حيث تختفي شروط المكان والزمن... مع تأكيدته بأن الرغبة المتجهة لهكذا نوع من المواضيع يتعلق إشباعها بالفقر الموصل للحقيقة والحاجة للألم لاستنباط حالة عليا تتوق فيها الذات إلى اكتشاف حقيقتها، فتذوق نشوة استثنائية نابعة من لدن النقائص.

الفصل الثالث

الرغبة والحقيقة التوحيدية

المبحث الأول: الرغبة والحقيقة الدينية

دين العشق

التوحيد بمقولات العشق

العشق وتعدد العقائد

المبحث الثاني: الرغبة والحقيقة الجمالية

جدلية العشق والجمال

العشق والحقيقة المؤنثة

الرغبة الجنسية والحقيقة المتجانسة

المبحث الثالث: الرغبة ومشروعية الجنون

الرغبة وعقلانية الجنون

الرغبة ومأدبة الجنون

الرغبة وحيرة الجنون

توطئة:

يتجسد الجانب الميتافيزيقي من الرغبة بالعشق الذي يتبوأ مكانة محورية في التجربة العرفانية عند ج.د. الرومي، فتبلغ درجة استحواده حدا يظهر من خلالها على أنه المقولة التعريفية التي تنسب إليه والمفارقة تكمن في التصريح بتعذر ضبط معناه أو وصف خصائصه، ما يضعنا أمام صعوبات ومزالق حين نحاول اقتحام مناطقه، وباعتبار العشق رغبة الرجوع إلى الأصل الإلهي، ارتأى ج.د. الرومي ضرورة تحليل معطيات الدين باستبدال الخوف المقترن بالرهبة بالعشق ما يؤسس لنظرة مغايرة للممارسة التدينية، وللتوصل إلى الحقيقة الدينية الخالصة دون شوائب ظواهر العادة والتقليد، ولا يتأتى هذا المبتغى إلا بإعادة صباغة العديد من المفاهيم القارة في مقدمتها مصطلح التوحيد في علاقته بالفناء، والعدم، قصد جلاء قيم الإسلام الكامنة وراء صور العبادات، فرغم أن التصوف انبثق من لدن الدين إلا أنه آل إلى خلق عالم شخصي مفارق يعيشه الصوفي يعزله عن الانتماء إلى الوسط الاجتماعي والتاريخي السائد والتقابل الضدي بينهما، والرغبة في بعدها الميتافيزيقي ستتدخل في فتق سبل رؤية كل الموجودات بعين الجمال، ما يسمح بمعايشة الحقيقة الجمالية ممتدة في صورها النهائية إلى الجنون المتدثر بقناعات مسقطه للأقنعة، فإذا كانت الرغبة مبيحة للنقائص كيف يمكنها ضبط قواعد لدين العشق؟ ما موقف جلال الدين الرومي من فكرة وحدة الأديان؟ ما هي حدود التداخل بين دائرتي العشق والجمال وانعكاساتها على تصورات الأنوثة والمرأة؟ كيف يمكن أن يكون جنون العشق مصدرا أميناً للحقيقة في منحها التوحيدي؟

المبحث الأول: الرغبة والحقيقة الدينية

منظومة العرفان عند ج.د.الرومي بأكملها تتأسس على العشق فقد "كان قطبا في طريق العشق"¹، حكم يؤكده هنري كوربان في كتابه الخيال الخلاق* "إننا نعني بالتصوف مجموع ما نجمعه تحت اسم العاشقين(...).والذي يمكن مقابله في اللغة الفرنسية ب les fideles d'amour (...). و هناك شخصيتان تهيمنان على مجموعتهما بن عربي الشيخ الأكبر للحكمة الصوفية و جلال الدين الرومي الشاعر الإيراني المنشد لديانة الحب التي يتغذى لها من الإحساس الكشفي للجمال المحسوس²، و وصف كوربان له بمنشد ديانة الحب ليس اعتباطا- وإن كان ج.د. الرومي يوظف تيمة العشق على نحو مباشر و صريح أكثر من الحب- كما سنرى ذلك أن العشق هو ما يمد الرغبة بالبعد الميتافيزيقي الذي يميز الدين أيضا، وبفضله سيتم تجاوز حساسية الخوض في ماهية التوحيد المتعارف عليها فقهايا، مع إمكانية فهم أعمق له بعين العشق حيث "إن جوهر ما ينهض به الدين هو معالجة سؤال الوجود وعلاقة الإنسان بروح الكون، الذي يأخذه لمسارات فهم الألوهية بأسلوب آخر³ توج برفع الموانع الفاصلة بين الدين والعشق بضم الدين إلى دائرة العشق، وتأسيس دين العشق مادام "المعنى الأصيل للترعة الايروتوكية يفلت منا إذا لم نحاول اكتشاف بعدها الديني تماما مثلما سيفلت منا البعد الأصيل للدين إذا لم نكتشف الرابط الذي يشده إلى الترعة الايروتوكية⁴.

دين العشق: قصدية الحياة دفعت الإنسان إلى اكتشاف الضعف، النقص والتناهي في ذاته، أما حاجته الأنطولوجية إلى القوة والكمال واللاتناهي فيليبها الدين "ذلك السلم الذي يرتقي عبره هذا الكائن صعودا للكمال ويرتوي من خلاله ظمؤه الوجودي⁵

¹ جليباري لوران عبد الباقي، المولوية بعد جلال الدين الرومي، ترجمة عبد الله احمد إبراهيم، المركز القومي للثقافة، ط1، 2003م، ص245.

* يشير الباحث احمد كازي إلى ذلك "وتبلور هذا الإيصال، في نظر كوربان، إلى التقريب بين وجه جلال الدين الرومي (604-672ه) والشيخ الأكبر، توجهين مختلفين في حقل الروحانية، وما جمع بينهما في نظره هو: إحساسهما بمذلة الحب كازي احمد، الصورة بين الخفاء والتجلي، ص151.

² كوربان هنري، الخيال الخلاق، ص105.

³ شلامخر فريديريك، عن الدين خطابات لختقريه من المثقفين، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 2017م، ص60، 61.

⁴ عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية، ص64.

⁵ الرفاعي عبد الجبار، الدين والظما الأنطولوجي، دار التنوير، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2016م، ص14.

ويشرح د. عبد الجبار الرفاعي* (1954-) تلك الحاجة معتبرا أن "الظماً الأنطولوجي للمقدس يعني افتقار الكائن البشري إلى ما يثري وجوده، ويكرس كينونته، ويمنحه وقوداً لحياته، إذ تفتقر حياة هذا الكائن إلى وقود يحركها، ويشبع حاجته لما تفتقر له كينونته، ويكشف له سر الحياة..."¹، فالانتماء إلى دين معين يعبر عن رغبة أنطولوجية تجسد الحاجة الأعمق في الإنسان ما دام "الدين جزء لا يتجزأ من الطبيعة الإنسانية وموجود معها منذ البداية، وبينما تكون التعبيرات الظاهرية عن الدين عرضة للتغير والتبدل مع الزمن، فإن التكوين السيكلوجي الذي يجعل الدين ممكناً عند الإنسان ثابت لا يتغير"².

الدين في اللسان العربي يعني "الجزاء والمكافأة". ودنته بفعله ديناً: جزيته. يوم الدين يوم الجزاء. والجمع الأديان، يقال دان بكذا ديانة، وتدين به فهو دين ومتدين، ودنيت الرجل تدين إذا أوكلته إلى دينه³. و الدين بالكسر العادة والشأن، ودانه يدينه ديناً بالكسر أذله واستعبده فدان، وفي الحديث: الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت، والدين أيضاً: الجزاء والمكافأة. يقال: دان، يدينه ديناً أي جازاه، يقال كما تدين تدان أي كما تجازى تجازى بفعلك وبحسب ما عملت. وقوله تعالى: ﴿أَيْنَا لَمَدِينُونَ﴾ أي لجزيون محاسبون، ومنه الديان في صفة الله تعالى والمدين العبد⁴.

في الحضارة الأوروبية استخدمت لفظة Religion للدلالة على الدين (...). وقد وقع تباين في الرأي حول مصدر الاشتقاق. هناك رأي يعود إلى ما قبل المسيحية، يأخذ به شيشرون، يقول بأن لفظة Relegere، المركب هو ذاته من السابقة Re التي تعني الإعادة والتكرار عندما تضاف إلى أحد الأفعال، ومن الفعل Legere الذي يعني قطف، جمع، وصار فيما بعد قرأ، وعندما يضاف إليه السابقة Re فيعني إعادة الجمع، إعادة القطف، وحيث ينسب هذا الفعل إلى السلوك الداخلي

* ولد بالعراق في محافظة ذي قار، درس في ابتدائية المنتبي وقد نقلته إلى أفق آخر في الحياة، وعن اثر والدته في توجهه الديني يصرح "ظلت التجربة الدينية لوالدي منبعا لا ينضب يستقي منه تديني. هي من غرست المنحى الميتافيزيقي الروحي الأخلاقي في حياتي...". ناقش رسالة الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية سنة 2005م، من أبرز مؤلفاته: علم الكلام الجديد-مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين، إنقاذ التركة الإنسانية في الدين... الدين والظماً الأنطولوجي ص 44، 48، 54، 68.

¹ المرجع نفسه، ص 134

² السواح فراس، دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، دار علاء الدين، سوريا، ط 4، 2002م، ص 29

³ ابن منظور، لسان العرب، مج 13، دار صادر، بيروت - لبنان، ط 1، 1300هـ، ص 169.

⁴ الخشت محمد عثمان، مدخل إلى فلسفة الدين، دار القباء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، (د ط)، 2001م، ص 11.

عند الإنسان فهو يعني عودة إلى ما « تم »، التفكير والتبصر والاختلاء، والانكباب بدقة وتنبه على إتمام بعض الأفعال¹، ويصرح أندريه لالاند أن الدين "اشتقاق مجادل فيه، يستخرج معظم القدماء (لاكتانس، اوغستين، سرغيوس) الدين religio من religare ويرون فيه فكرة الربط"²، ما يؤكد وجود معاني أخرى تقدم مفهوم الدين باعتباره عقد الصلة وتوثيقها حيث "يأتي اسم الدين من الصلة التي تربطنا بالإله"³، وكلمة religio حسبه تعني في اللاتينية الإحساس المصحوب بخوف وتأنيب ضمير بواجب ما اتجاه الآلهة⁴، ووقع اشتقاق لفظة religion من اللفظ اللاتيني religio بطرائق مختلفة: من relegere أي المراقبة الدقيقة أو من religare أي الربط بشيء ما⁵.

مفهوم الدين اصطلاحاً مرتبط أساساً بالقدسي والمتعالى، فحسب ماكس مولر* (Friedrich Max Muller 1823، 1900) الدين "هو كدح من أجل تصوّر ما لا يمكن تصوّره وقول ما لا يمكن التعبير عنه، إنه توق إلى اللاهائي⁶، ومن الناحية النفسية في كتابه يعرفه إيريك فروم**

¹ زيادة معن، الموسوعة الفلسفية العربية الميسرة، معهد الإنماء الديني، المجلد الأول، ط1، 1986م، ص441، 440.

² لالاند اندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثالث، ص1203.

³ المرجع نفسه، ص 1203-1204 الهامش، أيضاً الزين محمد شوقي، سر الصورة ولغز الأيقونة: التراث الديني ورهاناته، موقع معني https://mana.net/icon_religion بتاريخ 6 يونيو 2022، تاريخ التصفح 2023/11/19م على 7سا.

⁴ لالاند اندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، ص1204.

⁵ كولر هانس صاند، مدخل إلى فلسفة الدين، نقله من الألمانية فتحي المسكيني، مجلة ألباب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المجلد الأول، العدد3، صيف2014، ص81.

* ولد في مدينة ديسو، (Dessau) انتقل إلى مدينة اوكسفورد حيث أقام حتى وفاته. وقد أرسلت الملكة فيكتوريا إلى أرملة تعازيها بفقدته معربة عن تعاطفها معها كان مفتونا باللغة السنسكريتية، انصرف إلى متابعة محاضرات فرانز بوب Franz Bopp في برلين سنة1844، قبل أن يقصد باريس ويتلمذ على يد بوزنوف اوجين Eugène Burnouf، نال جائزة فولني Volney سنة1849 تقديراً على رسالته في الفيلولوجيا المقارنة، حيث عالج موضوع اللغات الهندوأوروبية في علاقتها مع بدايات الحضارة. انصبت أبحاثه حول الربط بين الإلوهية واللغة باعتباره أن تاريخ الدين هو بمعنى ما تاريخ اللغة. و طرح نظريته في كتابه المنشور سنة 1878 بعنوان Origin and growth of religion—as illustrated by the religions of India. أولندرموريس، لغات الفردوس، آريون وساميون: ثنائية العناية الإلهية، ترجمة جورج سلمان، سميرة رشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص183 إلى 187.

⁶ السواح فراس، دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، ص23.

** ينتمي لعائلة يهودية متدينة، كان في بداياته على صلة وثيقة بالحاخام نوبل ليهينهايم وبالمدرسة اليهودية الحرة في فرانكفورت، ولم تكن تلك الصلة غريبة لأنه كان طوال صباه غارقاً في دراسة التلمود، إضافة إلى اهتمامه بالتحليل النفسي الفرويدي الذي يعد إلى جانب الماركسية، إحدى ركيزتين قام عليهما فكره، من أهم كتبه: عقيدة المسيح (1931) الهروب من

(Erich Fromm, 1980, 1900) في كتابه «التحليل النفسي للدين» «أي مذهب للفكر والعمل تشترك فيه جماعة ما، و يعطي للفرد إطارا للتوجيه وموضوعا للعبادة¹، ففتح التدين - باعتباره الممارسة الإجرائية لشعائر الدين التقرب من المطلق العكوف على أداء العبادة كونها "الفعل الذي يؤتى به لغرض تعظيم الغير وهو مأخوذ من قولهم طريق معبد أي مذل²، فالتعبد يصرف الذل من قيمته الذميمة أي هوأنا إلى قيمة ايجابية مرغوب فيها كونها تساهم في تحقيق الرضا وبالتالي دنو العابد من المعبود، و عليه يمكن تحديد أهم درجات التجربة التدينية في ثلاث مراحل: مرحلة انفعالية من خلال شعور وجداني يخص اللا محدود القدسي، و التقابل بين المقدس الديني والمدنس الدنيوي يقود إلى التطلع لبلوغه، فتبرز مرحلة تشكل المعتقد بالوعي الفردي ثم الجماعي وصولا لمرحلة الممارسة العملية التعبدية التي تجسد التدين.

تمثل كينونة الإنسان - إلى جانب المطلق المفارق العابد الذي يتضرع لنيل القبول والرضا الإلهيين ما حدد التعامل مع اللامتناهي في تعاليه وغيبته على أساس الخشية" و قد كان المعين الأصيل للحياة الدينية الإسلامية خلال القرن الثامن ميلادي والأول هجري هو الخوف، الخوف من الله والخوف من جهنم والخوف من الموت والخوف من الخطيئة³، واستمر الأمر برفع شعار الخوف من الجليل⁴، و الشعائر الدينية هي الوسيط الذي ينقل غايات العابد للمعبود، فلا يمكن إزالة الحدود الفاصلة بينهما، وقد ظل هذا الاعتقاد سائدا ومستقرا كأمر بديهي، لكن بالوعي الصوفي ستتغير كيفية إدراك هذا المعبود - المطلق بتكفله بإلغاء التكلف، فالله تعالى ليس موضوع رقابة وخوف وإنما حب وأنس،، فجوهر الذات الإلهية هو الحب⁵، ما أدى إلى قلب الوضعية العمودية إلى أفقية أي من معبود مفارق إلى محبوب محايث "فيسعى الصوفي إلى التواصل توأصلا مباشرا مع

الحرية Escape From Freedom (1941) الإنسان من اجل ذاته (1947). انظر البازعي سعد، المكون اليهودي في الحضارة الغربية، المركز الثقافي العربي، المغرب ط1، 2007م، ص313 إلى 316.

¹ الخشت عثمان، فلسفة الدين، ص17.

² الرازي الفخر، مفاتيح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ج1، ط1، 1981، ص246..

³ نيكلسون رينولد، الصوفية في الإسلام، ترجمة نور الدين شريفة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 2002م، ص13.

⁴ الرومي جلال الدين، مختارات من ديوان شمس التبريزي، ج1، ص5، من التقديم.

⁵ مجدي إبراهيم، التجربة الدينية بين الوحدة والتنوع، ص27.

الحق سبحانه ويطمح إلى عبادة المعينة"¹، هذا التغيير الجذري المفضي إلى المباشرة في التواصل يسجل حضوره في التصوف عامة " فالتحارب الكبرى في معرفة الجانب الخفي من الوجود تتلاقى بشكل أو بآخر فيما وراء اللغات، وفيما وراء العصور وفيما وراء الثقافات"²، ليحتفظ التصوف الإسلامي بخصوصيته، تبعا لوضعية الإسلام كونه يمثل حاتمة الديانات السماوية، إنه "ثورة الشرق التي سعت إلى التحرر من المحدودية والجزئية والخصوصية ونظرت بانتباه وتفان مطلق إلى المجرد واستهدفت غاية واحدة فقط هي معرفة الله الواحد وجعلت من اللامتناهي شرطا للوجود المتناهي³. و معرفة الله تتم وفق القرآن، به وفيه بلغ الخطاب الإلهي ذروته، إنه المعجزة البيانية التي بعثها الله تعالى لرسوله الكريم فهو المرجعية الأولى للتجربة الصوفية كون "الجانب الفني في القرآن يفتح أمام البصيرة منظورات طويلة ويخلق في الروح سموا عاليا، وينور جنباتها بفيض فجائي أحاد"⁴. يرى ج.د.الرومي في القرآن انشاءات يستبطن أحدها الآخر "اعلم أن حروف القرآن وألفاظه ظاهرة، و تحت كل ظاهر باطن شديد القهرة، و كنه شخص قط، و لا تحت هذا الباطن باطن ثالث تنوه فيه العقول بأجمعها، والباطن الرابع من القرآن لم يدري علمه إلا الله الذي لا نظير له ولا ند، فلا تنظر يا بني من القرآن إلى ظاهره، فإن الشيطان لا يرى من آدم إلا أنه من طين⁵، هاته الرؤية الازدواجية من حيث المبني والمعنى، الرسوم والمعاني، الظاهر والباطن أسست معبرا لحياة تتجه للعمق، وسيعمل على إسقاطها على تمثالاتها ضمن المتن الصوفي، على هذا النحو يكون توجهه للدين قرين التوجه إلى ما وراء الظاهر لمعايشة "تجربة في المعرفة تهدف إلى تجاوز حدود التجربة الدينية العادية تلك التي تقنع بالعادي والمألوف... و تقتصر على مجرد الوفاء بالتكاليف الشرعية... و الوقوف عند حدودها ورسومها"⁶، ولا يتسنى له ذلك إلا بإرادة القلب حيث يقدم ابن القيم الجوزية(ت 756، 1355م) في شرح مدارج السالكين خلاصة مكثفة لهذا المعنى "إن هذا العلم أي

⁵ أبو زيد نصر حامد، اللغة الوجود القرآن - دراسة في الفكر الصوفي، مجلة الكرمل، العدد 62، مؤسسة الكرمل الثقافية، رام الله فلسطين، 1421، 2000م، ص 156.

² أدونيس، الصوفية والسوريالية، ص 15.

³ الخشت عثمان، مدخل إلى فلسفة الدين، ص 122.

⁴ العوادي عدنان حسين، الشعر الصوفي حتى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزالي، دار الرشيد للنشر، العراق، (د ط)، 1979م ص 46.

⁵ الرومي جلال الدين، المثنوي، ج 3، ص 363.

⁶ أبو زيد نصر حامد، اللغة الوجود القرآن - دراسة في الفكر الصوفي، ص 156.

التصوف مبنى على الإرادة فهي أساسه ومجمع بنائه وهو يشمل على تفاصيل أحكام الإرادة وهي حركة القلب ولهذا سمي علم الباطن ، كما أن علم الفقه يشتمل على تفاصيل أحكام الجوارح ولهذا سمي علم الظاهر¹. و الإرادة هنا تستلزم تصور غاية قصوى تمثلت في بلوغ ما هو مضمّر باختراق كثافة السطح-الشرعية المستبطنة للأصل-الحقيقة فالمنتمون إليه "يعتبرون الظواهر انعكاسات لبواطنها وأقنعة لجواهرها ولا يخترق تلك الأقنعة سوى بصيرة ثابتة يغذيها الذوق والإلهام"².

من المعارف عليه أن العبادة موضوع قيمي، بحيث معايير الحكم على الأفعال خيرا أو شرا هي ما يحدد مصير العابد، فالثواب والعقاب هي الثنائية التي صنفت بمقتضاها الأعمال، أما الصوفية فتجردت منها حد العزوف عن الغايات الجزائية بالترفع عن أي غرض، ما حقق إلغاء الجانب النفعي للعبادة، وخلق تقابلا بين الشرعية والحقيقة إلا أنه ليس ضدي وإنما تلازميتكاملية "الشرعية أمر بالتزام العبودية، والحقيقة مشاهدة الربوبية، وكل شرعية غير مؤيدة بالحقيقة فأمرها غير مقبول، وكل حقيقة غير مقيدة بالشرعية فأمرها غير محمول. والشرعية جاءت بتكليف من الخالق، والحقيقة إنباء عن تصريف الحق، فالشرعية أن تعبده، والحقيقة أن تشهده، والشرعية قيام بما أمر، والحقيقة شهود لما قضى وقدر، وأخفى واطهر"³، وما يحدده ج.د.الرومي بشكل حاسم "هذا هو المجلد الخامس من دفاتر المثنوي والتبيان المعنوي في بيان أنّ الشرعية كالشمع تبدي الطريق، ودون أن تحصل على الشمع لا تصبح سالكا للطريق، وعندما تسير في الطريق فسيرك هذا هو الطريقة، وعندما تصل إلى المقصود تكون الحقيقة (...). الخلاصة أن الشرعية بمثابة تعلم علم الكيمياء من أستاذ أو من كتاب والطريقة هي استخدام الأدواء وتعريض النحاس للكيمياء أما الحقيقة فهي تحول النحاس إلى ذهب"⁴ ويسوق قياسا آخر من الطب فيكون "مثل الشرعية كمثل تعلم الطب، ومثل الطريقة كمثل التطب والتوقي على مقتضى الطب، والحقيقة هي إدراك الصحة الأبدية والفراغ من التعلم والممارسة (...). فالشرعية علم، والطريقة عمل والحقيقة هي الوصول إلى الله"⁵.

¹ عفيفي أبو العلا، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص 86.

² حوالدية أسماء، الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط، ط1، (د ت)، ص 23.

³ القشيري عبد الكريم، الرسالة القشيرية، ص 82، 83.

⁴ الرومي جلال الدين، المثنوي، ج 5، ص 44.

⁵ المصدر نفسه، ص 45.

هذا الثالث (الشريعة الطريقة والحقيقة) لا بد من تضافه لمعايشة فينومينولوجيا الإسلام في تصوراته المثالية، أما التثبيت بالصورة فهو اقتصار تعسفي يؤدي إلى التقصير في العمل، ما يستتبع القصور في بلوغ الحقيقة، بهذا مثل التصوف "انقلابا عارما في الأوضاع والمفاهيم الإسلامية كما حددها الفقهاء والمتكلمون والفلاسفة وهو الذي بث في تعاليم الإسلام روحا جديدة أدرك مغزاها من أدرك وأساء فهمها من أساء"¹، والمصطلحات الواردة في هذا التصريح تتضمن مدلولات لها حملتها (الانقلاب، تعاليم الإسلام، إدراك المغزى، سوء الفهم)، ويمكن إحالتها إلى صياغة مقارنة: حين يتعذر استيعاب الاختلاف في الفهم يحدث الخلاف، ما أنجر عنه الحضور الندي للعرفان مقابل العلوم الأخرى بالأخص الفقه، و بحكم انتماء الفقيه للسلطة الرسمية حُكِمَ على العرفان بأنه انشقاق عن بنية التدين الرسمية، ما يوضحه المفكر طه عبد الرحمن* (1944 -) " فإذا كان حقا في تسمية أهل الباطن ما يدل على طريق الصوفية عن معاناة الأشياء معاناة داخلية وفيصرف العبارات عن معانيها الظاهرة إلى معان أخرى خفية فقد أسيء استعمالها من لدن البعض حتى صاروا يدلون بها على اختيار طريق الذاتية المتسيبة وطريق الغموض المتكلف².

يجهر ج.د. الرومي بأرائه النقدية ضد أهل الظاهر تبعا لما آل إليه وضع الإسلام حين أصبحت تظاهراته الواقعية لا تتعدى العبادة الشكلية دون بلوغ مضمونه الحقيقي، ما يجسد حدة استنكاره للتدين المنغلق المقتصر على الرسوم دون المعاني، ووضعها على لسان الجوسي مخاطبا مسلما يدعوه للإسلام:

كان هناك مجوسي في زمن أبي يزيد، فقال له أحد المسلمين، وكان بشوشا ميالا إلى المزاح:

¹ عفيفي أبو العلا، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص6.

* ولد في الجديدة بالمغرب، حصل على دكتوراه السلك الثالث 1972 ثم دكتوراه دولة من السوربون عام 1985 بعنوان رسالة في منطق الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه. يشغل منصب أستاذ المنطق وفلسفة اللغة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط منذ 1970، عمل أستاذا زائرا في جامعة قسنطينة بالجزائر، صفاقس بتونس، جعل من تجديد الدين وتخليق الحداثة من الباب الفلسفي محور مشروعه من مؤلفاته اللغة والفلسفة، المنطق والنحو الصوري، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، العمل الديني وتجديد العقل، فقه الفلسفة، الفلسفة و الترجمة، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، سؤال الحداثة. أبو دية أيوب، موسوعة أعلام الفكر العربي الحديث والمعاصر، ج1، وزارة الثقافة الأردنية، عمان، الأردن، ط4، 2019م، ص354-356. السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010م، ص72.

² عبد الرحمن طه، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 1997م، ص161.

ماذا يكون لو دخلت في الإسلام، حتى تظهر بالرئاسة وترتقي كثيرا؟

فقال: إذا كان الإيمان أيها المرید، هو ذلك الذي عند شيخ العالم أبي يزيد

فلا طاقة لي عليه، ولا قدرة لي على احتمالها، فهو فوق ما تقوم به مساعي الروح وبالرغم من أنني غير مؤمن أو موقن بدين الإسلام، لكنني معتقد جدا في إيمان هو عندي إيمان هو أعلى من كل هذا، هو إيمان لطيف ذو ضياء وذو بهاء اني مؤمن بإيمانه في سري وباطني، بالرغم من أن هناك قفلا محكما على فمي وإذا كان الإيمان في حد ذاته هو ذلك الذي لديكم، فليس عندي ميل إليه أو اشتهاه وذلك الذي يكون لديه إلى الإيمان بالإسلام، عندما يرى إيمانكم يفتر ميله، ذلك أنه يرى اسما ولا معنى، كما يطلق على الصحراء اسم المفازة فيتجمد عشقه لإبداء الإيمان عندما يرى إيمانكم.

إلى قوله: وإيمانكم هذا هو احتيال وزيف ومجاز، و هو قاطع للطريق مثل ذلك الآذان¹.

ضرورة الفعل هي لب التدنن إذ "الحكمة العملية في الحياة تعلمنا- كما يقول إيريك فروم الأسلوب الصائب للحياة، وإن أي عمل صغر أم كبير يعمق معرفتنا بالله مرهون باكتساب العلم بالله، لكن هذا العلم لا يأتي بالتفكير الصحيح بل بالعمل الصحيح... فالهدف الغائي للدين ليس الاعتقاد الصحيح بل العمل الصحيح²، وإذا كان إيمانويل كانط قد توصل بعد عمليات نقدية متوالية للعقل المعرفي والعملية إلى استبعاد الطقوس والشعائر من دين الأخلاق لأنه "ما دام الدين العقلي المحض مؤسسا على الأخلاق ومنتها إليها، فإن كانط لا يرضى بالطقوس والشعائر دائما الموجودة في الأديان التاريخية بديلا عن الالتزام الخلقى، ويجعل العبادة كامنة في السلوك الأخلاقي القويم النابع من الإرادة الحرة والتشريع الذاتي للعقل العملي المحض³، فإن ج.د. الرومي لا يتخلى عن الشعائر التعبديّة، بل يصر على تلازم الصورة والمعنى، فرغم أن المطلوب هو الباطن إلا أنه لا يتجسّد إلا بالظاهر، من نماذج هاته العبادات الصلاة" وهذه صلاة الروح أما صلاة الصورة فمؤقتة وليست دائمة لأنّ روح العالم محيط مترامي الأطراف ليس له نهاية... و من تم فلروح ركوع

¹الرومي جلال الدين، المشنوي، ج5، ص348، 351، 349.

²ألهاشمي أبو حسن، الله والإنسان عند جلال الدين الرومي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (د ط ت)، ص41

³ألخشت عثمان، مدخل إلى فلسفة الدين، ص112.

والسجود لكن الركوع والسجود ينبغي أن يظهر في الصورة لأن للمعنى اتصالاً بالصورة، وإذا لم يكن الاثنان معا فليس لهما فائدة¹.

وجدير بالذكر أن فريديريك هيغل* (1831-1770) Friedrich Hegel عندما يتناول العبادات الإسلامية ينظر إلى الصيام نظرة صائبة فيعتبره جهداً إنسانياً يهدف إلى التحرر من خصوصية الجسد بغية تلاشي المسافة محاولة للتحرر من أنانية الفاصلة بين الجسد الفردي المتناهي وبين الله المجرد اللامتناهي كما أن الزكاة محاولة للتحرر من أنانية الملكية الفردية². أما الحقيقة في صورتها النهائية تعادل بلوغ المعية الإلهية عن طريق الحبكون"التصوف عند أهل الحقيقة تيقظ يوجه النفس الصادقة إلى بذل الجهد للوصول إلى السعادة المشاهدة والقرب، والحب هو أقرب طريق يوصل السالك إلى ما يتمناه"³، وفي نظر رودولف أوتور (1937، 1869) Rudolf Otto هذا الدنو يمثل في الأصل رغبة لا عقلانية، ففي اعتقاده أن "الحالة الأصلية للوعي بالقدسي تجربة انفعالية غير عقلية هي أساس الدين. وتنضوي هذه التجربة على مجاهدة مع قوى لا تنتمي إلى هذا العالم، تعطي إحساساً مزدوجاً بالخوف والانجذاب في آن معا⁴.

تحدد سعاد الحكيم** في معجمها معنى الحب مقترناً بالمصدر القرآني ففي المعنى اللغوي "الحاء والباء أصول ثلاثة، أحدها اللزوم والثبات، والآخر الحبة من الشيء ذي الحب، والثالث وصف

¹ الرومي جلال الدين، فيه ما فيه، ص 212.

* فيلسوف ألماني، يمثل النزعة المثالية بجمعه بين الفكر والوجود من خلال مقولته التي أعلنها في تصدير كتابه أصول ففلسفة الحق: إن ما هو عقلي متحقق بالفعل، وما هو متحقق بالفعل عقلي. من أهم مؤلفاته: فينومينولوجيا الفكر (أو علم ظواهر العقل)، علم المنطق. موسوعة العلوم الفلسفية... حسب غادمير أول من بدأ الحوار الفلسفي مع الفلسفة قبل السقراطية، عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 2، مادة هيغل، ص 570 إلى 597. غادمير جيورج هانز، بداية الفلسفة، ترجمة علي حاكم صالح، حسن ناظم، دار الكتب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط 1، 2002 م، ص 9.

² الخشث عثمان، مدخل إلى فلسفة الدين، ص 122.

³ الأفغاني عناية إبلاغ، جلال الدين الرومي بين علماء الكلام والتصوف، ص 135.

⁴ نقلاً عن السواح فراس، دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، ص 28.

** حصلت على الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية من جامعة القديس يوسف وهي أستاذ محاضر في إطار الحضارة العربية في موضوع التصوف وأستاذ محاضر في علوم الصوفية والفلسفة الإسلامية بنفس الجامعة من مؤلفاتها المعجم الصوفي (الحكمة في حدود الكلمة) 1981، الاسرا إلى مقام الأسرى لابن عربي 1988، ابن عربي ومولد لغة جديدة 1991، عودة الواصل 1994، مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية لابن عربي بالعربية والاسبانية بمشاركة د. بالوبينيتو 1996 أبو العلاء المعري بين بحر الشعر ويابسة الناس 2003، تاج العارفين الجنيد البغدادي، الأعمال الكاملة 2004، إحياء علوم الدين في

القصر...وأما اللزوم فالحب والمحبة، اشتقاقه من أحبه إذا لزمه... « . وعبارات الناس عن المحبة كثيرة وتكلموا في أصلها في اللغة، فبعضهم قال: الحب اسم لصفاء المودة، لأن العرب تقول لصفاء بياض الأسنان ونضارتها: حب الأسنان... و قيل: انه مشتق من حباب الماء(بفتح الحاء) و هو معظمه،وقيل:هو مأخوذ من الحب،و الحب جمع حبة.و حبة القلب ما به قوامه فسمي الحب حبا باسم محله....

في القرآن: لقد اثبت القرآن حب الإنسان الله محبة خاصة لا تكون إلا لمرتبة الإلوهية، فلم يشر التزليل العزيز إلى سبب آخر-غير مرتبة الإلوهية-يدعو الناس إلى حب الله.

﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ ﴾ [البقرة: الآية165]

أما حب الله الإنسان فهو إما:

-دون الإشارة إلى سبب استحق به العبد هذه المحبة

-استحثها العبد لصفة فيه

-نالها لإتباعه الرسول.

﴿ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴾

[المائدة:لآية54]

أما صفات العبد التي استوجبت الحب الإلهي فهي ثمان:

﴿ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾ [البقرة: الآية 195]

﴿ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ﴾ [البقرة:الآية222]

﴿ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴾ [التوبة: الآية4]

﴿ وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ ﴾ [آل عمران: الآية 146]

القرن الواحد والعشرين،إعادة كتابة لموسوعة الغزالي إحياء علوم الدين 2004،إبداع الكتابة وكتابة الإبداع، عين على العينية.شرح معاصر لقصيدة عبد الكريم الجيلي المعروفة بالعينية 2004،شرح مشاهد الأسرار للست عجم بنت النفيس البغدادية (بمشاركة د بكرى علاء الدين2004) أسامة افراج،شوقي الزين يحتفي بصاحبة المعجم الصوفي سعاد الحكيم،جريدة الشعب الموقع الالكتروني www ech-chaab.com ،بتاريخ 25سبتمبر2022 ،تاريخ الإطلاع 2023/12/25 على الساعة15سا و20د.

﴿ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴾ [آل عمران: الآية 159].

﴿ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ [المائدة: الآية 42]

﴿ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ ﴾ [التوبة: الآية 108]

﴿ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقْتَلُونَ فِي سَبِيلِهِ ۚ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنِينَ مَرَّضُونَ ﴾ [الصف: الآية 4]

﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ [آل

عمران: الآية 31] ¹.

في قلب المرأة ولد الحب الإلهي مع رابعة العدوية* (ت 135\هـ 753م - Rabi'a Al-Adawiyya التي تمثل عبودية الحب بامتياز" وذلك أن رابعة في زهدا وعبادتها لم تصدر عن الخوف والحزن فحسب كما كان يصدر عن الحسن البصري وغيره من زهاد عصره، بل هي صدرت عند ذلك الحزن والخوف من النار مما يحتاج إلى الاستغفار، وعن الحب، حب الله لما يخصها به من نعمه وآلائه وحبه لذاته، وهذا هو الحب الذي تتخذ فيه من الله موضوعا يشناق إليه الإنسان، ويقبل عليه لا خوفا من ناره ولا طمعا في جنته بل ابتغاء لوجهه واجتلاء لطلعته"²، والملفت في هاته الشخصية أنها عايشة رغبة موضوعها جزئي يتعلق بالخلق أعقبتها رغبة في الكلي ينفرد بها الحق"فهذه التوبة نفسها هي أصدق دليل لدينا على اندفاعها إلى أبعد حد في طريق الشهوة فالأطراف في تماس كما يقولون والاعتدال لا يمكن مطلقا أن يؤدي إلى التحول الحاسم conversion، فهذه الانقلابات الروحية الكبرى إنما تقع دائما نتيجة لعنف وإفراط ومبالغة في

¹ الحكيم سعاد، المعجم الصوفي، ص 301.

* رابعة بنت إسماعيل العدوية من آل عتيك بنو عدوة، كنيته أم الخير، من أسرة فقيرة، بيعت كمولاة لأحد التجار، توجهت للعزف والغناء ثم زهدت و تنسكت و رفضت الزواج من أمير البصرة محمد بن سليمان الهاشمي و الصوفي عبد الواحد بن زيد... أدخلت على التصوف فكرة الحب الإلهي بدل الخوف و الرهبة و يميل البعض إلى النظر إليها كأول من تكلم من الصوفيين في المحبة الإلهية، و ادخل هذا المعنى في التصوف الإسلامي. انظر: بدوي عبد الرحمن، شهيدة العشق الإلهي، مكتبة النهضة المصرية 1962م، ط 2، ص 11، طراييشي جورج، معجم الفلاسفة، ص 315، بن طيب محمد، إسلام المتصوفة دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 2007م، ص 56. بوفلاحة سعد، رابعة العدوية البتول الشاعرة المتصوفة، مجلة حوليات التراث، جامعة مستغانم، العدد الثامن، سبتمبر، 2008م.

² حلمي محمد مصطفى، الحياة الروحية في الإسلام، دار الكتاب المصرية، دار الكتاب اللبناني (د ط)، 2011م، ص 74.

الطرف الأول المنقلب عنه... ما كان لرابعة أن تتطرف في إيمانها وحبها لله إلا إذا كانت قد تطرفت من قبل في فجورها وحبها للعالم. من أعماق الشهوة العنيفة تنبثق الشرارة المقدسة للطهارة¹ وبتعبير المستشرق نيكلسون "إنها الوثبة بين النقيضين، ويفسر المسألة بشعور المتصوف بحقارة ذاته أمام جلال المطلق"²، وميلاد وضعية الاختلاف أين دخل التصوف مع رابعة العدوية في تأصيل مفهوم الحب الإلهي وعلاقة الصوفي بالحق وسعيه إلى الاتصال بالحقيقة، بعد أن كان التصوف في القرن الثاني للهجرة منحصرا في اقتفاء أثر الرسول، وإعراضه عن الدنيا ومباهجها والإقبال على الله ومجاهدة النفس وشهواتها وأهوائها"³، وفي قراءة معمقة لتجربتها يستبعد علي حرب* (1941،-) القراءات التقليدية ذات الطابع اللاهوتي الماورائي أو ذات الطابع الروحاني التّطهّري مقدما بدائل لها:

-تصوف رابعة لم يكن عزلة وانزواء بل كان على العكس من ذلك تماما انخراطا في العالم بطريقة فاعلة وعلى نحو ساطع... انه فن من فنون السيطرة على النفس، أي مراسا ذاتيا أتاح لها التحرر من التبعية والخضوع لكي تصبح سيدة نفسها.

-تجربة رابعة ليست من قبيل التدين والعبادة بل أداة تحررها من السلطات الدينية والفقهية... تقنية ذاتية أتاحت لها الخروج على كل الأطر والمرجعيات لكي تصنع حقيقتها وتبدع ذاتها.

-تجربتها ليست احتقارا للبدن أو تطهرا من أدران المادة بقدر ما كان بحثا عن حقيقة الحب... تحولت من كونها مجرد ذات شهوانية أو موضوع نفساني إلى كونها ذات راغبة تفحص عن

¹ بدوي عبد الرحمن، رابعة العدوية، شهيدة العشق الإلهي، مكتبة النهضة المصرية، ط2، 1962م، ص17

² الزين شوقي محمد، الكنان والعرفان غربلة في المفهوم والمصطلح، ص20.

³ الحداد عباس يوسف، العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط2، 2009 م ص273.

* ولد في قرية البابية من قرى جنوبي لبنان، درس الفلسفة ودرسها في قريته وفي بيروت، حصل على الماجستير في الفلسفة من الجامعة اللبنانية (1978)، اشتغل بالصحافة والتأليف، وشرع ينتج كتباً فكرية: التأويل والحقيقة، مداخلات، الحب والفناء، لعبة المعنى، النص والحقيقة، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، خطاب الهوية، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، أزمة الحداثة الفائقة... من تراجمه أصل العنف والدولة (مارسيل غوشيه وبيار كلاستر)، منطق العالم الحي (تأليف فرانسوا جاكوب). أبو دية أيوب، موسوعة أعلام الفكر العربي الحديث والمعاصر، ص106-110.

حقيقة رغبتها وتبحث عن ماهية عشقتها...تحولت من مجرد عاشقة إلى باحثة عن حقيقة العشق فانتهت عاشقة للحقيقة¹

موضوع العشق هو "الذات الإلهية أو الحق بدون تورية أو كناية أو التباس²، و إن كان عليه تحفظاً واعتراضاً من حيث التسمية إلا أن الحب حدّ لا يرضي الرومي لأن معطياته متواضعة فيتعداه لتوظيف ما لا حد له:العشق فهو"ممكن التعلق بالواحد الحي ويصح التعبير عن علاقة العبد بربه علاقة كاملة بالعشق،بذلك يخالف القائلين بعدم صحة إطلاق العاشق على العابد إذا كان محبوه هو الله³، هذا التوظيف ليس مجرد استبدال لمصطلحات من حقل دلالي مشترك بل للشأن الذي يحتله العشق عنده إلى درجة اعتباره عصي الفهم، ويقر الباحث خليفة حكيم⁴أنه "إذا كان ثمة شيء في تصوّف الرومي يتحدى كل محاولات التحليل،فانه تعبيراته الوجدية عن العشق"⁴، وما ذلك السيل من التعبيرات عنه سوى قطرات خاطفة من فيضه العارم، وما عليه سوى الاستعانة بمقولاته المتناقضة لتقريب معناه فهو"يعرف بأفعاله وآثاره وبالسلب لا بماهيته⁵، ومن بين العديد الأبيات التي تتضمن معاني العشق يمكننا الاعتماد على فقرة وردت في بداية الجزء الثاني من المثنوي تخدم المنحى الذي نحن بصدد تحليله:

سأل أحدهم: ما العشق؟أجبت: عندما تصبح مثلنا تعلم، والعشق محبة بلا حساب، ومن هنا قيل أنه صفة للحق، على الحقيقة، ونسبة إلى العبد على سبيل المجاز، فيحبّهم غاية المراد وأيهم (تشرف بيجبونه)⁶؟

هاته الأبيات تتضمن أفكاراً أساسية عن ماهية العشق،فهو أولاً عصي عن التعريف النظري،و في منأى عن التحليل المنطقي، لا يحتويه الفكر لأنه خارج مجال المعقول، القاصر على ضبطه

¹حرب علي،النص والحقيقة،الممنوع والممتنع،نقد الذات المفكرة، تحت عنوان(متعتان قراءة ثانية في تجربة رابعة العدوية)، المركز الثقافي العربي،المغرب،بيروت،ط1، 1995م، ص159.

²بن عامر توفيق،التجربة الدينية بين الوحدة والتنوع،ص182.

³الأفغاني إبلاغ عناية، جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام، ص133.

⁴ خليفة عبد الحكيم، ميتافيزيقا جلال الدين الرومي، مخطط انتقادي وتاريخي، ص73.

⁵بن طيب محمد، وحدة الوجود وتجربة الحب الإلهي بين ابن عربي وجمال الدين الرومي، ص51

⁶الرومي جلال الدين، المثنوي، ج2، ص25

بأسباب "وأقدام أهل الاستدلال أقدام خشبية، وأقدام الخشبية واهية تماماً¹ واستيعابه بالبرهان الجاف:

يأتي من العقل الدليل ومن العشق الخليل

فاعلم أن هذا العشق ماء الحياة

وذلك العقل ماء السبيل²

و لتشكيل تصوّر حول معنى العشق كي يفهم لا كي يفسر، يجب أن يعاش تجربة حياة لا محكيّة:

قلب الرجل شمع قابل للاحتراق

و ثمة تمزق من هجر الحبيب قابل لإعادة الخياطة

أيها الجاهل بالصّفّة والاحتراق

العشق استعداد لا تعلّم³.

و ما هو قائم على الاستعداد خارج دائرة التعبير المتعارف عليه "و العشق لا يستوعبه مقال أو بيان فالعشق بحر لا يبدو له قرار⁴، و العشق في نظره أفصح تعبيراً عن ذاته دون كلام " و كل ما أقوله شرحاً وبياناً للعشق اخجل منه عندما أصل إلى العشق نفسه.

وبالرغم من أن تفسير اللسان موضح ومبين، لكن العشق أكثر وضوحاً دون لسان⁵.

العشق محبة بلا حساب، انه "إفراط المحبة أو المحبة المفرطة، و هو معنى من المحبوب يقع به العشق، و هو الذي يوقد نار الشوق والوجد الذي في القلب، و هو لا يكون إلا لتجلى الاسم الجميل، و كنى عنه القرآن الكريم بشدة الحب في قوله ﴿ وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتْنَهَا عَن نَّفْسِهِ ۗ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا ۗ إِنَّا لَنَرْنَهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾ أي حبها يوسف على قلبها كالشغاف وهي الجلدة الرقيقة التي تحتوي على القلب، فهي ظرف له محيطه⁶، والعشق أقصى

¹المتنوي، ج1، ص207

²الرومي جلال الدين، رباعيات، ص295.

³المصدر نفسه، ص492

⁴المتنوي، ج5، ص290

⁵الرومي جلال الدين، المتنوي، ج1، ص46

⁶ غراب محمود محمود، الحب والمحبة الإلهية من كلام الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي، مطبعة الكاتب العربي، دمشق، ط2

1412، 1992، ص83.

درجات المحبة، لذلك تدرج فيه سائر مقاماتها مثل الشوق، والوجد والغرام والافتتان، والدهق والفناء لذلك قالوا أن كل عاشق محب، وليس كل محب عاشق¹ ويحدد الرومي مجال هذا الإفراط إذ يجب أن يخص الحق دون الخلق "ينبغي على الإنسان ألا يفطر في محبة شخص ولا يفطر في عداوته، لأن الأمرين كليهما مما يقطع الشرك لا بد من الاعتدال والتوسط، وهذه المحبة التي ينبغي أن تكون من دون إفراط إنما أقولها في شأن غير الحق، أما في حق الباري فلا يتصور إفراط البتة كلما زادت المحبة كان ذلك أحسن².

تتعدّد مظاهر العبادات ووحده الحب قادر على أن يعادلها أو يفوقها (ما فضل أبو بكر بكثرة صلاة وصوم وصدقة بل بما وقر في قلبه)، يقول إن تفضيل أبي بكر على الآخرين لم يكن بسبب كثرة صلاة ولا كثرة صيام، بل لأنه خص بعناية وهي محبة الله. و في يوم الحساب عندما يؤتى بالصلوات ستوضع في الميزان وكذا الحال مع الصيام والصدقات، أما عندما يؤتى بالمحبة فإن الميزان لا يتسع لها، و هكذا فإن الأصل إنما هو المحبة³، وهي أساس علم الأديان- كما يسميه الرومي بمعايشة ميتافيزيقية شخصية تقذف العاشق إلى عالم الحقيقة "كل علم يحصل عليه في هذه الدنيا بالدراسة والاكْتساب هو علم أبدان، أما ذلك العلم الذي يحصل عليه بعد الموت فعلم أديان. علم أنا الحق هو علم أبدان وأن يغدو الإنسان أنا الحق هو علم أديان، رؤية المصباح والنار علم أبدان، أما الاحتراق بالنار أو بنور المصباح فعلم أديان، كل ما يرى علم أديان، و كل ما هو علم هو علم أبدان⁴، فعلم الأديان هو علم التحقق بمحو الذات وإفناءها في الحق "إن مقام إبراهيم ومصلاه هو مكان قرب الكعبة، يقول أهل الظاهر إن المسلم يجب أن يصلى ركعتين وهذا حسن والله، أما مقام إبراهيم عند المحققين فيعني أن عليك أن ترمي بنفسك في النار مثل إبراهيم من أجل الحق، و أن تأتي بنفسك إلى هذا المقام فيكون الإنسان عندئذ قد ضحى بنفسه من أجل الحق أي أنه لا يبقى للنفس لديه أي خطر ولا يرتعد من أجل نفسه⁵.

¹ الأنصاري عبد الرحمن بن محمد، مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب، تحقيق ه. ريتير، دار صادر، بيروت، (د ط ت) ص 96.

² الرومي جلال الدين، فيه ما فيه، ص 294.

³ المصدر نفسه، ص 305.

⁴ المصدر نفسه، ص 323.

⁵ المصدر نفسه ص 240.

العبادة في عمقها ممارسة عشقية، تستنبط من معاني حروف العشق:

العشق مانع من كل ما لا يليق
ولو لم يكن العشق لما ظهر الصانع
أتعرف أي معنى لحروف العشق؟

العين عابد والشين شاكر والقاف قانع¹

بهذا الاستشعار يلتمس ج.د. الرومي أثر العشق في ماهية الدين، وفي هذا التوجه يكون قد اكتشف أنه وراء أشكال العبادة المأمونة والجافة والمقبولة اجتماعيا(الصلاة)، والوعظ والتذكير وتعلم أصول الفقه وتطبيقها)و تهذيب النفس(الصيام، والإمساك بزمام الأهواء والنفس)هناك روحانية عشقية فائقة *a meta-spirituality of love*، تكمن في احتفاء مبهج ومبدع بعلاقتنا بالله. وها هنا يكمن الفرق بين الرومي الزاهد والعارف²، ليتفوق العاشق على الزاهد الذي لا يزال مكبلا بشائيات تتراوح بين القبول والرفض، الحلال والحرام(قيد يجوز ولا يجوز)، مؤكداً أنّ الصفة الأولى للحق ليست الخوف بل العشق:

إن العشق هو وصف لله، أما الخوف، فهو وصف للعبد المبتلى بالفرج والجوف
وما دمت قد قرأت من القرآن يجوبونه، فقد قرأت معها يجبههم في نفس الموضوع
فاعلم إذن أن المحبة هي وصف للحق والعشق أيضاً، ولا يوصف الله تعالى بالخوف أيها العزيز
وإن للعشق خمسمائة جناح، وكل جناح، يمتد من فوق العرش حتى طباق الثرى
و الزاهد يسرع على قدمه بخوف، والعشاق أكثر تحليقا من البرق والهواء
ومتى يصل أولئك الخائفون إلى غبار العشق؟ وألم العشق يجعل السماء أرضاً.³
وفي مقارنة أخرى يظهر كل منهما دائرا في فلكه الخاص، فالزاهد والعاشق متباعدين من حيث
الممارسة التعبدية بعد السطح الأرضي الترابي عن العمق السماوي المائي:

يدور العاشق حول الأطلال والربوع
ويدور الزاهد حول التسبيح والركوع

¹الرمي جلال الدين رباعيات، ص 283.

²كوليس فرانكلين، الرومي ماضيا وحاضرا شرقا وغربا، ج1، ص 358.

³الرومي جلال الدين، المثوي، ج5، ص 241، 242.

هذا الزاهد يعمل من أجل الخبز وذلك العاشق يعمل من أجل الماء
إذ لهذا الغطس ولذلك غم الجوع.¹

مقام القربى يناله العاشق باعتبار "العارف طيار إلى القربة والعاقد سيار إلى الجنة"²، و القرب من معاني الولاية، فتبعاً للاشتقاق اللغوي "الولاية من الولي وهو القرب فهي قرابة حكيمية حاصلة من العتق أو من الموالات"³، فبينها وبين التصوف علاقة هوية "فالتصوف والولاية أمران لا يفترقان وبغير الولاية لا يوجد تصوف، إذ الولاية هي أصل التصوف ومنبعه وزاده الذي يجيا به ومنهلاً يستمد دوره في بقاء الولاية واستمرارها"⁴، لذلك سعا الصوفية إلى أن يكونوا أولياء منتخبين، وفي هذا القرب مصدر للحقيقة "إذا استطاع الولي أن يقاوم رغبة التوقف عند كل مرحلة من مراحل السير التي لا يكف ابن عربي عن التذكير بخطورته بشكل ثابت فيمفتتح كل فقرة من فقرات رسالة الأنوار، فإنه بذلك يبلغ مقام القربى"⁵، هذا التوجه في مقاصده حركة ميل عشقية"⁶ حيث يذكر الهجويري في كشافه أن "الولاية تعني المحبة"⁷، وباجتماع القرب والحب تتحقق المعية الإلهية في كنف الولاية و"بواسطتها تم تحويل التصوف من تجربة الانعزال والانغلاق إلى الحضور والقرب، و من الانغلاق إلى الفتح والانفتاح، إنها فعل تحريري للذات ووعي بوجودها ورغبتها ومقصدتها"⁸.

يرى ج.د.الرومي في الولاية رفع للخصائص البشرية، معتبراً أن حياة الولي مقارنة لأهل الكهف من ناحية إغفال شرط الزمان:

"فالنوم هو ملك الأولياء يا هذا، إنهم وهم في الدنيا يشبهون أهل الكهف

¹الرومي جلال الدين، رباعيات، ص283.

²الجيلاني عبد القادر، سر الأسرار ومظهر الأنوار فيما يحتاج إليه الأبرار ويليهِ فتوح الغيب، ويليهِ قلائد الجواهر، ويليهِ السيف الرباني، تحقيق وتعليق فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 2007، ص14.

³الجرجاني علي بن محمد الشريف، التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، (د ط)، 1985، م، ص275.

⁴شود كيفيتش ميشيل، الولاية ترجمة احمد الطيب، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، (د ط)، 2000، م. ص18.

⁵المرجع نفسه، ص257.

⁶كازي احمد، الصورة بين الخفاء والتجلي، ص323.

⁷الهجويري أبو الحسن علي بن عثمان، كشف المحجوب، ترجمة محمود احمد ماضي أبو العزائم، ضبط وتحقيق عبد الرحيم السايح، توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، ط1، 2007، ص242.

⁸كازي احمد، الصورة بين الخفاء والتجلي، ص125.

إنهم يرون الأحلام حيث لا نوم، ويدخلون إلى عالم الغيب ولا باب.¹ هذا ما يجعل عبادتهم رؤيوية، ورؤية أولياء الله تعالى جل اسمه، ليست كـرؤية" الأشخاص، الأشباح الصور والأجناس والأنواع والجواهر والأعراض والصفات والموضوعات في الأماكن والمحاذيات، ولكن بنوع أشرف منها وأعلى، و فوق كل وصف جسماني ونعت جرمامي وهي رؤية نور بنور، لنور في نور من نور"². و الولاية أيضا مقارنة للنبوة فيذكر ابن عربي اجتماع النبي والولي في ثلاث هي: العلم اللدني، رؤية الخيال في اليقظة، الفعل بالهمة أي انفعال الأشياء للصوفي استجابة لقوة باطنة فيه"³ فتكون له الأفضلية من حيث المعنى الجامع للكمال حيث "إن الفقيه يحاكي النبي فيما يخص محتوى الكتاب والسنة والعلم بهما بقدر ما يستطيع العلم بذلك، أما العامي فهو يحاكي نموذجا تقليديا للتقوى، و لكن لا أحد يحاكي النموذج في كماله لذلك يأخذ الولي من أحدهما العلم بالكتاب ومن الآخر التقوى ويضيف إليهما شيء آخر علم المكاشفة وهذا الشيء هو بالضبط ما يقربه أكثر من المثال الأصلي لا كما توارثه عبر علم المكاشفة وتقوى العامة"⁴ هاته الوساطة تعزز امتلاك الولي للحقيقة أي تحصل له ملكة يقدر بها على حل شبه اثنتين وسبعون فرقة وكلها إلا الفرقة التي ينتمي إليها الولي الذي يستطيع أن يعلم تلك الملكة لكل من لازمه في ذلك"⁵ لتكوين مملكة إنسانية مثالية، وهنا يبرز المعنى الثاني للولي في ارتباطه بالولاية التي تحيل إلى السلطة، وإن كان التفسير السيكولوجي يرى عقم الولاية بنفي الأثر الايجابي، فعلى سبيل المثال يرى الباحث علي زيعور* (1937،-) في "مدينة الأولياء التي يصورها الصوفيون تعبيرات إشباعية عن رغباتهم المكظومة وحرياتهم المضغوطة أي هي بناءات تعويضية أو آمال ترجى أو إغراءات تتملق

¹ المتنوي، ج3، ص305.

² إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، المجلد الثالث، الجسمانيات الطبيعية، النفسانيات والعقلانيات، الرسالة السادسة في العشق، مكتب النشر - مكتب الإعلام الإسلامي، قم، (د ط) جمادى الأولى 1405هـ، ص282.

³ بن بريكة محمد، التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان ص267.

⁴ شعوم المبلودي، المتخيل والقدسي، منشورات المجلس البلدي لبلدية مكناس، المغرب، ط1، 1991، ص128.

⁵ المرجع نفسه، ص116.

* ولد في عرب صاليم جنوب لبنان، درس في المقاصد ثم في دار المعلمين، تابع دراسته في الجامعة اليسوعية وليون بفرنسا، تخصص في الفلسفة وعلم النفس والاقتصاد السياسي، عمل أستاذا للنفسانيات والتربية للجامعة اليسوعية واللبنانية إلى أن تقاعد، من مؤلفاته التفسير الصوفي للقرآن عند الصادق، النظرية التربوية وعلم النفس الطفل عند ابن سينا، موسوعة التحليل النفسي، الاقتصاد في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي... أبو دية أيوب، موسوعة أعلام الفكر العربي ص110 إلى 113.

العامّة وترد وهما على بعض أسئلة أخروية إنها صورة طفولية صوفية للمدينة الفاضلة التي يتكلم عنها الفلاسفة المتهلنون¹ في مقابل هذا الراي نجد تحليلاً أكثر خصوبة في تأويل تلك التصورات، فتبعاً لما فيها من تأكيد على وجود رغبة قصدية للمضي بالمملكة الإنسانية إلى أحسن أحوالها يعي المرء وهو يقرأ تلك الكرامات لا يفارقه الشعور بأنّ لدى الصوفية رغبة دفيئة، رغبة محبطة أو مكبوتة أو ممنوعة في بناء كون فاضل أهل بسكان فضلاء ينعمون بالقوة والأمن والمساواة والسعادة المادية... والروحية.²

التوحيد بمقولات العشق: العشق رغبة ميتافيزيقية فهو إلهي المصدر حيث ينشأ العشق في الله [سبحانه]، وهو قديم، أزلي معه³، وهو وثيق الصلة بعهد الميثاق ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ ﴾ [الأعراف: الآية 172] المعقود بين الحق والخلق "و هذا العشق الثمل جاء من بستان « ألسنت »⁴، وقصيدة التائي التي يفتح بها الجزء الأول من المثوي تعبّر عن شكوى يحملها كل إنسان يعي الغياب والفقد ولا يتحمّله حين يتذكر ميثاق « ألسنت »، و« ألسنت » الإلهي والجواب الإنساني "بلى" يمثلان ختم القلب⁵، والرّبط بينهما إنّما هو تعبير عن "الرغبة في استعادة الاعتراف لله بالربوبية يوم أن خاطب الناس وهو في العدم بقوله ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ﴾ فالعشق في أصله استجابة لهذا التّداء السّرمدى به يتخطى العاشق حدود العالم الأرضي⁶ و في الجانب الديني الرسالة التي يحملها الإسلام لبها التوحيد فالدين الإسلامي لم يأت لإثبات وجود الله وإتمامه لتوحيد الله⁷ وكل الغايات الأخرى- بما فيها العبادة وجودها ضمنى فيهاته العملية التوحيدية إذ لا يمكن أن تخرج عن هذا المعنى المحيط، فالتوحيد أصل والعبودية فرع، التوحيد شجرة والعبودية ثمرة، و لا قوام لأحدهما إلا بالآخر⁸، لذلك يتخذ

¹ زيعور علي، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم القطاع اللا واعي في الذات العربية، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الاسكندرية، ط2، 2003، ص129.

² ميلودي شعوم، المتخيل والقدسي، ص260.

³ شيميل آناماري، الشمس المنتصرة، ص555..

⁴ الرومي جلال الدين، مختارات من ديوان شمس التبريزي، ج1، ص174.

⁵ شيميل آنا ماري، الشمس المنتصرة، ص416.

⁶ بن طيب محمد، وحدة الوجود وتجربة الحب الإلهي، ص43.

⁷ هاشم أبو الحسن، الله والإنسان عند جلال الدين الرومي، ص49.

⁸ الرازي الفخر، مفاتيح الغيب ج1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1981م، ص254

الصوفية من الإسلام أس التجربة العرفانية وأساسها باعتبار أن "أصل الإسلام هو كلمة لا إله إلا الله، وهي عين الذكر¹، ويشرح الرومي هاته الشهادة المركزية بطابع تأويلي ذوقي يستنبطه من هذا الميثاق فاصلا بين نوعين من الإيمان، فإن اشتركا في ظاهر النفي ثم الإثبات ففي المعنى يفترقان، فالإيمان الأول يؤول إلى وعي الكينونة إلى جانب الله تعالى، في حين يؤول الثاني إلى أن لا وجود إلا له سبحانه وتعالى:" يقول لا إله إلا الله إيمان العامة، أما إيمان الخاصة فهذا لا هو إلا هو²، ويستأنس بتجربة الحلاج حيث بلغت الرغبة وموضوعها (المطلق) حد التطابق التام بالاحتراق كالفراشة في نار الحقيقة لأن "النفس وقد استولى عليها الله وحده تموت موتا عذبا محترقة بالشوق الحار إلى الاتحاد به. ولو انه في القلب، فإنها تشتاق إليه (إلى الحق) كما لو كان غائبا"³ فقد لبي نداء الشهادة في سبيل اقتناص النوع الثاني من الشهادة، "ندرك هنا كيف أن التصوف ولج في المنطقة المحظورة (no man's land) للتفاهم الذاتي الذي سيفتح الأبواب على مصراعيها نحو انزياحات تم تأويلها على أنها هذيان وشطحات، مثل القول بالاتحاد والحلول والفناء وغيرها من الترععات الانتشائية التي أوردتها السرديات الهرطقية (heresiographies)⁴ أفضت إلى محاكمة غير متوازنة الأطراف تجسد وأد قابلية الاختلاف، فالذي حاكم مكدر أسير التثنية، أما من حوكم صافي فني في الأحدية "أنا الحق يظن بعض الناس أنها إدعاء عظيم لكن أنا الحق على الحقيقة تواضع عظيم لأن من يقول أنا عبد الحق يثبت وجودين اثنين أحدهما نفسه والآخر الله، أما من يقول أنا الحق فقد نفي نفسه رأس مالها للريح. يقول أنا الحق يعني أنا عدم هو الكل لا وجود إلا الله أنا بكليتي عدم أنا لست شيئا."⁵ وهو معيار التفرقة بين أنا الحلاج وأنا فرعون، فالأولى اعتراف بالربوبية في حين الثانية ادعاء لها "لقد كانت أنا الحق نورا بين شفتي المنصور، و كانت أنا الحق من شفتي فرعون زورا وبهتاناً"⁶.

¹ فاسم غني، تاريخ التصوف في الإسلام، ص 515.

² الرومي جلال الدين، فيه ما فيه، ص 176.

³ بلاثيوس اسين، ابن عربي حياته ومذهبه. ص 246

⁴ الزين محمد شوقي، التصوف، العرفان، الكنان، غربلة في المصطلح وقفزة في الرؤية، ص 21.

⁵ الرومي جلال الدين، فيه ما فيه، ص 83.

⁶ الرومي جلال الدين المشوي، ج 1، ص 49.

علم التوحيد ينبغي أن يكون هو العلم الذي يبين للإنسان كيف يفنى ذاته أمام خالقه¹، لأنه ليس مجرد ترديد ألفاظا جوفاء بل علما يقتضي عدما² و ما هو تعليم توحيد الله؟ إنه إحراق النفس أمام الواحد

و إذا أردت أن تتألق دائما كالنهار، فلتحرق وجودك الذي يشبه الليل و أذب وجودك في وجود ذلك اللطيف الوجود، كما يذاب النحاس في كيمياء التبديل² و العشق هو الأقدر على إنجاح تلك التجربة التفاعلية³ والعشق هو تلك الشعلة التي عندما تشتعل تحرق كل ما تبقى غير المعشوق

لقد سل سيف لا في سبيل قتل ما سوى الحق، فانظر ماذا تبقى من بعد لا لقد تبقى إلا الله، ومضى كل ما هو سواه، فلتهنأ أيها العشق العظيم يا مهلك الشرك³. فالعدم أصل العشق السماوي⁴ إذن فماذا يكون العشق؟ انه بحر العدم، لقد حطمت العقل هنا القدم⁴، والعدم منهج التعالي والصعود⁵ فما هو معراج الفلك؟ انه هذا العدم، والعدم هو مذهب العاشقين ودينهم⁵، وهو الغاية القصوى من العشق ذلك أن العدم ليس فقط المحطة الأولى والبدئية التي هي الشرط القبلي للوجود-فهو أيضا المتزلة النهائية ونهاية كل شيء⁶، على هذا النحو يظهر العشق حركة صوب الكمال وأصل من أصول التوحيد⁷، رغبة في الوصول للمطلق لأن هذا الخواء وهذا العدم هو في الوقت ذاته اللامتناهي، انه الوعي الخالص، أو الأنا الخالص وهو الواحد عند أفلوطين، و في الفيدانتا، وهو الوحدة الإلهية عند ايكهارت⁸.. هاته الفكرة مطروحة أيضا في المتن الفلسفي حيث تشكل مفاهيم كالتذكر عند أفلاطون أو العود الأبدي عند نيتشه أو الحنين إلى الحالة الأصلية عند فرويد أو ماركوز إنما هي تأويلات تفسر وتشرح رغبات الإنسان وأشواقه⁹، و

¹ الرومي جلال الدين، المثنوي ج1، ترجمة كفا في عبد السلام، ص569.

² الرومي جلال الدين، المثنوي، ج1، ترجمة وشرحه ابراهيم الدسوقي شتا، ص278.

³ المثنوي، ج5، ص99.

⁴ المثنوي، ج3، ص402.

⁵ المثنوي، ج6، ص49.

⁶ شيميل آنا ماري، الشمس المنتصرة، ص403.

⁷ الرومي جلال الدين، المثنوي ج3، ص19.

⁸ ستيس ولتر، الفلسفة والتصوف، ص202.

⁹ حرب علي، الحب والفناء، تأملات في المرأة والعشق والوجود، ص119.

مع تنوع الدلالات إلا أنها تصب في منحى واحد هو التزوع للعودة إلى حالة العشق الأولى" و لأنّ العدم كان حال الأشياء عندما خاطبها الحق بعبارة ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ﴾ [الأعراف/172] فإنّ هدف الصوفي هو العودة مرة أخرى إلى هذا العدم، إلى العدم غير المميز الذي منه وثب كل شيء موجود¹. وحالة اللا تمايز هاته يعبر عنها الرومي بتماهي الفرع في الأصل، والجزء في كله:

"فالسيل حين وصل البحر صار بجرا والحبة حين وصلت إلى الحقل صارت حصادا، والشمع والحطب عندما صارا فداء للنار أصبحت ذاتهما المظلمة أنوارا، فما اسعد ذلك الرجل الذي تخلص من ذاته وأصبح متحدا مع الوجود الحي"².

« من عرف نفسه عرف ربه » تتضمن علاقة استلزام بين الحائنين المعرفي والوجودي، فنقول أن التحقق المعرفي بالحقيقة الإنسانية العدمية يستتبع الإقرار بالوجود الإلهي الواحد على انهالوجود الحقيقي، "فناء الحب الصوفي ليس في الذات وإنما في الحضرة الإلهية رغبة منه في إدراك الموجود الإلهي والتحقق بفعل الإيجاد باعتباره جوهر الوجود"³، وما الوجود الإنساني إلى جانبه سوى وجود آفل كلهيب الشمعة في حضرة الشمس ليس له وجود وإن بدا موجودا⁴، أو كما هو حال الظل في وجود الشمس:

حذار فانه أي المحبوب أو سر المحبوب لو ظهر عيانا، فانه لا يبقى منك أثر تستطيع به أن تعانق هذا المحبوب أو تضع يدك على خاصرته

إنك عاشق للحق، وعندما يتجلى الحق فانه لا يبقى منك شعرة واحدة.

إن مائة مثلك فانون أمام تلك النظرة، أنك عاشق لنفي ذاتك أيها السيد

أنك ظل وعاشق للشمس، وعندما تسطع الشمس، لا غرو أن الظل يفر مسرعا.⁵

في هذا الفناء الشهودي يظهر " الحب الصوفي رغبة في الفناء في المحبوب وتحقيقا للغيرية وتدميرا للذات⁶، هذا التدمير قائم على دياليكتيك المتناقضات، التكدر والجلاء، الإفراغ والتعمير..:

¹ شميل آنا ماري، الشمس المنتصرة، ص406.

² المشنوي، ج1، ترجمة وتقديم كفاي عبد السلام، ص218.

³ الكحلأوي محمد، بحوث في تاريخ التصوف، ص139.

⁴ شميل آنا ماري، الأبعاد الصوفية في الإسلام، ص166.

⁵ المشنوي، ج3، ص395.

⁶ الزاهي فريد، الصورة والآخر، رهانات الجسد واللغة والاختلاف، دار الحوار للطباعة والنشر، سوريا، ط1— 2013م، ص55.

جاء العشق وصفا قلبي من غير الحق
فرفعه بلطف إذ وضعني (...). جاء العشق وصار كدمي في عروقي و جلدي حتى أخلاني من الغير
و ملأني بحب الحبيب"¹

و يصل حد رغبة الموت" الصوفي يقدم ذاته قربانا لافتداء محبوبه وإرادة في تخليد حياته، على هذا
النحو نخلص إلى أن الصوفي يعاني ويتألم، وحب الألم وتعشق الموت هو النتيجة القصوى التي ينتهي
إليها الحب الصوفي²، و هذا التلذذ بالموت طابعه ذوقي نابع من حب المطلق، بذلك الحب يتميز
التصوف الحقيقي عن طقوس الزهد الأخرى، و حب الإله يجعل المريد يتحمل الآلام والمصائب التي
يبتليه الله بها ليختبر حبه ويطهره، بل ويجعله يتلذذ بها وذلك الحب يمكن قلب المحب من الاتصال
بالحضرة الإلهية³ وهو ما لا ينال بالمقولات العقلية:

و في تلك الناحية التي زاد فيها العشق الألم، لم يدرس الشافعي و أبو حنيفة
و لا تخوفني بالقتل فإنني شديد العطش إلى دمي

و للعشاق في كل لحظة موت، وموت العشاق في حد ذاته لي من نوع واحد
إن له مائتي روح من الهدي، يضحى بها كلها في لحظة واحدة

و كل روح يأخذها يردها بعشرة أرواح، وقرأ في القرآن عشر أمثالها
فإن سفك دمي ذلك الحبيب الوجه، فإنني أضحي بروحي أمامه راقصا

لقد جربت الأمر، وموتي في حياتي، وعندما أنجو من هذه الحياة فهذا هو الثبات.⁴

و بما أن العشق مؤسس على التناقض ستتضمن رغبة الموت رغبة الخلود بالضرورة" إن أرواح قتلى
العشق تتصل مباشرة بالخالق سبحانه وتعالى وبذلك تنال الخلود"⁵. و قد تجسد من خلال معايشة
الصوفية لمعنى التوحيد في أعنف صورته إذ" لم تكن الواحدية لديها مجرد كلمة يطلقها اللسان وإنما
كانت حياة فياضة بالعشق ولو لاقى صاحبه في سبيله أطيب المنون ومأساة رجل كالحلاج أو
السهروردي هي أن كلاهما استطاع أن ينطق بشهادة التوحيد دون أن يشهد الناطق على نفسه

¹ عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية، ص 192.

² المرجع نفسه، ص 68.

³ شيميل انا ماري، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ص 8.

⁴ المشنوي، ج 3، ص 328.

⁵ المشنوي ج 1، ص 389، ضمن الشروحات.

(يشهد بأنه الشاهد) فإن رسالة الوحدة المطلقة لا يمكن أن تتم دون أن تجلب عليه الكفر ولا يضل مخلصاً مؤمناً إلا تحت مظاهر الكفر والجحود¹.

فالحب هو ذلك الحب أيها المشتاق الثمل، الذي لو حاق بك الموت فيه يكون حلواً فلقد صارت أمانة صدق الإيمان أيها الفتى هي أن يجلو لك الموت فيه وإن لم يكن إيمانك هكذا أيها العزيز، فلست بكامل فامض وابحث عن كمال الدين² وهو ما يرر اقتران الدين بالمجال اللا معقول غير الخاضع لمقولات العقل: وإن لم تكن لذة الدين بالشيء غير المعقول، فمتى كانت في حاجة إلى عدة معجزات؟ وكل ما هو معقول يتقبله العقل دون حاجة لمعجزة ودون جر ومد فانظر إلى هذا الطريق البكر غير المعقول، وانظر إليه مقبولاً إلى قلب كل مقبل.³

العدم التوحيدي يُعدُّ أيضاً من مبادئ العشق البشري، ففي حوار يُعدُّ العاشق ما ضحى به من أجل المعشوق فيرد عليه: "إنك لم تفعل أصل أصل العشق والولاء، وكل ما فعلته هو مجرد فروع.

قال له العاشق: قل لي ما هو هذا الأصل؟ قال إن أصله هو أن تموت وتتحول إلى عدم. لقد فعلت كل هذا ولم تمت وما زلت حيا، فهيا مت أيها الحبيب المضحي بالروح.⁴ ومادام العاشق يسعى إلى هذا الفناء التوحيدي، لا بد أن يتسع مجال استغراق المعشوق للعاشق، وحين تتداخل كينونة العاشق في المعشوق حد التطابق ويتلاشى أي تمايز بينهما ليبلغ المحو الكلي، نلمس هاته الفكرة من خلال حوار آخر بين عاشقين:

جاء أحدهم ودقّ باباً لصديق، فقال الصديق من أنت أيها المعتمد؟ قال أنا. قال له امض، فليس الوقت مناسباً، وليس هناك مكان لساذج على هذه المائدة. وأي شيء ينضج الساذج إلا نار الحجر والفراق؟ وأي شيء يخلصه إذن من النفاق. وذهب ذلك المسكين، وأمضى عاماً، وهو يحترق من نار فراق الحبيب. ونضج ذلك المحترق ثم عاد وطاف ثانية بدار قرينه ودق حلقة الباب بوجل وأدب شديدين، حتى لا يتطير من شفته لفظ لا أدب فيه. فصاح صديقه من الباب؟ قال الذي

¹ مجدي إبراهيم، التجربة الدينية بين الوحدة والتنوع، ص 34.

² المتنوي، ج 3، ص 393.

³ المتنوي، ج 1، ص 208.

⁴ المتنوي، ج 5، ص 158.

بالباب هو أنت يا سالب القلب . قال الآن ما دمت أنت أنا، فإنا أنا ادخل، فالدار لا تتسع لاثنين يقولان أنا¹.

في مقابل هذا العدم المرغوب، هناك عدم سلبي يتشكل إثر غياب العشق والعيش دونه:

يا من أنت حتى بروح هذا العالم

أحزاك الله لم أنت حيّ هكذا؟

لا تكن من دون عشق لكيلا تكون ميتا

مت بالعشق، لكي تبقى حيا .²

وهو مقارب لعدمية ابليس الذي يمكن أن يعد مبدأ للعقل ذي العين الواحدة لعدم العشق³، جرتة إلى التمسك والافتخار بأناة، هذا النمط من العدم لا تزال فيه الثنائيات قائمة مع إمكانية الاختيار، في حين أن العشق محو الثنية وتلاشي كل اختيار وإسقاط له بزوال إرادة المقاومة والاندماج الكلي في العشق تبعا للاستسلام التام لمراد المعشوق " تلك الروح التي لا يكون العشق الحقيقي شعارا لها من الأفضل ألا توجد فوجودها عار لها

فكن مقيما على العشق، فكل موجود ثمل بالعشق، ولا لقاء للحبيب دون فعل العشق

وإن قيل لك ما العشق؟ قل ترك الاختيار، وكل من لم يترك الاختيار لا اختيار له.⁴

فالعشق قمة العبودية الموصلة إلى عبادة الحرية:

وإن العقلاء كسيرون له اضطرارا، ولكن العشاق كسيرون له بمائة اختيار

والعقلاء عنده عبيد مقيدون لكن العشاق ممزوجون بالسكر

ائتيا كرها هي مهار العاقلين، وائتيا طوعا هي ربيع مسلوبي القلوب.⁵

ويمكننا استخلاص أن العبادة رغبة فهي التوجه في حد ذاته⁶، ودون العشق ستتحوّل إلى حركات تجريدية خالية من الحرية ولا فائدة من عبادة يكون فيها العابد مجبرا:

¹ الرومي جلال الدين، المثنوي ج1، ص282.

² الرومي جلال الدين، رباعيات، ص424.

³ شميل أنا ماري، الشمس المنتصرة، ص424.

⁴ الرومي جلال الدين، مختارات من ديوان شمس، ج1، ص52.

⁵ الرومي جلال الدين، المثنوي، ج3، ص382.

⁶ الشبلي سعيد، نظرية الإنسان والحرية في عرفان ابن عربي، ص40.

والاختيار هو ملح العبادة، وإلدار الفلك بالرغم منه

فإن دورانه لا طمعا في ثواب ولا خوفا من عقاب، فالاختيار فضل عند الحساب¹.

فالعشق إذن تجسيد للحرية في أقصى صور العبودية حيث يلحق بعالم منفلت من الزمن، وهو توحيد الخاصة حسب الجنيد"التوحيد معناه كذلك الخروج من ضيق رسوم الزمنية إلى سعة فناء السرمدية"²، ويعقد ج.د.الرومي مقارنة بين الصافي والصوفي الذي لا يزال متعلقا بمظاهر الزمان: "فالصوفي الباحث عن الصفاء هو ابن الوقت، لقد تشبث بالوقت كأته أبوه، أما الصافي فهو غريق في نور ذي الجلال، وليس ابنا لأحد بل هو فارغ من الوقت والحال انه غريق في نور من لا يولد ومن لم يلد ولا يولد هو الله

فامض وابتح عن مثل هذا العشق إن كنت حيا، وإلا فإنك عبدا للأوقات المختلفة.³

الرغبة و تعدد العقائد: العشق له أمارات كبرى أولها الاستغناء عن قوالب المفاهيم الفقهية" و لو كان العقل مبصرا للطريق في هذا المبحث، لكان فخر الدين الرازي عالما بسر الدين. لكن لما كان من لم يذق لم يدر، فإن عقله وأوهامه وخيالاته قد زادت في حيرتك⁴ و الانتماءات المذهبية "فمذهب العشاق وملتهم منفصلة عن كل الأديان وملتهم الله"⁵ و أوثق هاته الأمارات التخلي عن لغة عالم الخلق في تعددها" و بعد أن تجرب النفس القوة المدهشة لشمس العشق، تحول الكيمياء الإلهية النفس إلى كائن مسالم وحنون وتغذى بالصمت، عائدة إلى الصمت الأزلي خلافا للنفس الناطقة التي تتجه نحو الكلام"⁶، و الانجذاب إلى معنى عالم الأمر-الروح في وحدته: و كل ما يقوله العاشق، فإن أريج العشق يفوح من فمه في حي العشق

فإن تحدث عن الفقر، جاء حديثه كله عن الفقر، إذ ينبعث شذي الفقر من ذلك الحلو الحديث

¹الرومي جلال الدين،المتنوي، ج3،ص283.

²الطوسي أبو نصر عبد الله بن علي أبو السراج، اللمع، حققه وقدم له وخرج احاديثه عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، مكتبة المتنبى، بغداد،(د ط)،1380ه،1960م،ص39.

³المتنوي، ج3،ص137.

⁴المتنوي، ج5،ص419.

⁵المتنوي، ج2،ص183.

⁶شيميل آنا ماري، الشمس المنتصرة، ص447.

وإن نطق كفرا، فإن كفره ريا الدين، ومن أقواله الشاكة تأتي رائحة اليقين¹ في هذا السياق نستحضر قصة إنكار موسى عليه السلام مناجاة الراعي باعتبارها تجسد مظهر آخر من التقابل بين الرسم والمعنى، فبعد استماع النبي إلى ما تفوه به ذلك العاشق للحق تعالى حكم عليهبالانحراف عن ضوابط التوحيد، لكن ما قيمة الكلام أمام حرقه القلب؟ ليخلص إلى أن أحوال العاشق أفصح من أقواله"و نحن لا ننظر إلى اللسان أو إلى المقال نحن ننظر إلى الروح وإلى الحال. ونحن ناظرون إلى القلوب إن كانت خاشعة وهذا وإن كان اللفظ يمضي غير مستقيم. ذلك أن القلب هو الجوهر والقول عرض، و من تم فإن العرض طفيلي والجوهر هو الغرض² يرى ج.د. الرومي في البشر أجمعين الانصياع إلى الحق انصياعا متفاوت الدرجات، إذ هناك من يكونون أذلاء لله وهم الأقربون إليه باعتبار الذل في العبادة حامل لقيمة إيجابية- كما أسلفنا أما المستكبرون(أي اليهود والنصارى)عن الامتثال فيزجون بأنفسهم في عالم التيه ليكونوا في ذيل مراتب القرب:

إنكم جياذ متعثرة ومن نفسي تمشون هونا طيعين وتصبحون مطية للسلطان.
لقد قال الله سبحانه وتعالى قل تعالوا...قل تعالوا...أيتها الدواب الجافلة عن الأدب.
و إن لم يأتوا فلا تحزن أيها النبي ولا يشتد غضبك من هاتين الفتيتين اللتين لا تمكين لديهما
فإن آذان بعضهم من تكرار تعالوا قد أصابها الوقر ولكل دابة الاصطبل الخاص بها
لقد فر بعضهم من هذا النداء فلكل جواد حظيره...و على حده
إلى قوله:و كل من يكون متمردا عن طريق الدين إنما يمضي في صف يكون متخلفا في الأذلين³.
هذا النص فيه من الدلائل ما يكفي لجلاء حقيقة موقفه من فكرة وحدة الأديان المنسوبة إليه،فهو لا يلغي الفرق بين الديانات حد التماثل،بل يحتفظ للإسلام بشرعيته في كونه الدين الحق،و الإسلام حين يكون معناه يحتضن المعتقدات الأخرى "إن الحديث بمنطق الرحمة الشاملة والانقياد الكلي لا بد أن ينتهي إلى الإقرار بأن المعتقدات كلها هي ما يعقده الإنسان في ذاته من تمثلات وتخيلات وأن هذه المعتقدات سليلة الإسلام الأزلي أو المثالي لأن الإسلام هو الانقياد عينه بكل ما

¹الرومي جلال الدين، المثنوي، ج1،ص268.

²المثنوي، ج2،ص157.

³المثنوي، ج4، ص211.

تحمله عبارة الانتقياد من السلوك المرن في كنف العناية دون إكراه أو ترهيب¹، فالخلاص بمنأى عن الاحتكار لتبقى إمكانية الظفر به وثيقة الصلة بالإخلاص لميثاق «ألست» للعودة إلى الأصل، بالتالي كل إنسان يراهن فيخوضه لهاته العملية الارتدادية على رغبته في منحها الميتافيزيقي لا على انتمائه إلى عقيدة معينة، وهو ما يبيِّنُه في حادثة وقعت له "كنت أتكلم في يوم من الأيام بين جماعة، وكان بينهم أيضا جماعة من الكفار و في وسط كلامي بدؤوا بالبكاء، والتعبير عن الذوق والحال التي ألت بهم. سألت أحدهم وماذا يفهمون وماذا يعرفون؟ إن مسلما واحدا فقط من ألف مسلم يفهم هذا الجنس من الكلام، فماذا فهموا هم حتى بكوا؟

أجاب مولانا: ليس لزاما أن يفهموا روح هذه الكلمات، الأصل هو هذه الكلمات نفسها وهم يفهمونها، وبعد كل شيء كل إنسان يقر بوحدانية الله وبأنه الخالق والرازق وأنه المتصرف في كل شيء وأن مآل كل شيء إليه، وأن العقاب والعفو منه، وعندما يسمع أي إنسان هذه الكلمات التي هي وصف للحق وذكر له يصل له اضطراب وشوق وذوق، لأنه من هذه الكلمات يأتي عبير معشوقه ومطلوبه... و رغم أن الطرق مختلفة يظل القصد واحدا².

أمام تعدد الطرق واختلافها، من يقبض على هذا القصد؟ وحده العاشق من يدرك القصد، فبالعشق تدرك الذات المعنى الواحد بمعزل عن أي انقسامات وخلافات:

"إن العشق ذو غربة عن العالمين، والاثنان والسبعون مذهبا فيه من قبيل الجنون

انه خفي جدا لكن حيرته بادية، وأرواح سلاطين الروح في حيرته

و مذهبه غير الاثنين والسبعين مذهبا، و عروش الملوك إلى جواره مجرد جبيرة ساق³.

ليصبح الآخر في طرقة المتعددة مظهرا من مظاهر قابلية تجليات الحقيقة دون قبض رسوم المعتقد والعاشق الصادق يفتح أفقه على الخلق كله، ما عبر عنه الرومي حين ارتوت روحه عشقا:

أيها المسلمون... ما التديير... ، وأنا نفسي لا أعرف نفسي... !!

فلا أنا مسيحي، ولا أنا يهودي، ولا أنا مجوسي، ولا مسلم...¹.

¹الزين محمد شوقي، الصورة والغز، التأويل الصوفي للقرآن عند محي الدين ابن عربي، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب، ط1، 2016م، ص409. أيضا: نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل: الرحمة الإلهية الشاملة، ص402.

²الرومي جلال الدين فيه ما فيه، ص153

³المتنوي، ج3، ص402

ليصل إلى موازنة معادلة يرتد فيها الدين إلى العشق باعتبار أن معايشة العشق الصوفي تقول إلى معاينة الحقيقة الدينية وليس العكس" و كسب الدين هو العشق والجذب الداخلي والقابلية لنور الحق أيها الحرون² رؤية في عمقها تتقاطع مع توجهات فريديريك شلايمخر* (1768،1834) Friedrich Daniel Ernst Schieiermacher, الذي عرف الدين " بلغة الشعور والحدس"³ فخلص إلى أن الدين قبل كل شيء شكل خاص من أشكال التلقي يتغلغل في الروح ويجعل الذهن متقدماً مفعماً بمشاعر جديدة تعبر بعنف لا يقاوم عن حاجة ماسة لإطفاء حريق داخلي يدعو للانتماء إلى الوجود والانصهار فيه⁴، بالتالي الدين توق الروح للحق والحقيقة، فهو حامل لشعور نوعي كلي فهو ليس التعاليم الأخلاقية ولا المباحث الإلهية، بل إحساس كوني، حدس بوحدة مع روح الكون⁵.

في دين العشق تتساوى المظاهر في عين العاشق"فليس في الدين تكرار أصلاً إذا فهمنا الدين بمعنى انه تجلّي الحق الدائم في صور الموجودات: فان هذه الصور في تغير مستمر، و كل تجلّي في

¹ براون ادوارد جرانفيل، تاريخ الأدب في إيران من الفردوسي إلى السعدي، ج2، ترجمة إبراهيم أمين الشواربي، تقديم محمد السعيد جمال الدين، احمد حمدي الخولي، بديع محمد جمعة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط1، 2005م، ص665، أيضا عبد المنعم الحفني، الموسوعة الفلسفية، دار ابن زيدون، بيروت، (د ت) ص 310، الشمس المنتصرة، ص627 وقد وردت الأبيات بهذا التعبير: ما التدبير أيها المسلمون، فأنا لا اعرف نفسي لست مسيحياً، ولا يهودياً، ولا مجوسياً، ولا مسلماً.
² المثنوي، ج2، ص222.

* لاهوتي رومانسي ألماني، رسم قسا. عين واعظاً مساعداً (1794) ثم مرشداً روحياً (1796) وبالتعاون مع شليغل شرع بترجمة آثار أفلاطون، ثم بمفرده ما بين 1804-1810 في خمسة مجلدات. سمي بأستاذ فوق العادة للاهوت في جامعة هال. رأى في الدين تجربة تند عن التعبير بالكلي وباللامتعيين. يرى فيه أيضاً موسيقى داخلية تصاحب الإنسان في جميع تظاهرات حياته. أهم مؤلفاته الإيمان المسيحي طبقاً لمبادئ الكنيسة الانجيلية 1822، 1821، الجدل 1836، الأخلاق الفلسفية 1836، دروس في علم الجمال 1842. طرايشي جورج، معجم الفلاسفة ص396، 397.

³ البعلبكي منير، معجم أعلام المورد، موسوعة تراجم لأشهر الأعلام العرب والأجانب القدامى والحديثين مستقاة من موسوعة المورد، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1992، ص260.

⁴ شلاير ماخر فريديريك، عن الدين خطابات لختقريه من المثقفين، ترجمه عن الألمانية أسامة الشحماني، تقديم عبد الجبار الرفاعي، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط1 2017، ص169.

⁵ حكيم خليفة، ميتافيزيقا جلال الدين الرومي - مخطط انتقادي، ص87.

صورة غيره في الصورة الأخرى¹، حينئذ يكون لباب الشريعة هو العشق²، ليشهد القداسة بتحطيم صور العبادة المادية:

إذا لم تخرب المدرسة والمغذنة

فلن تكتمل أحوال القلندري

و إذا لم يغد الإيمان والكفر إيماناً

فلن يغدو عبد الحق مسلماً حقاً³

و من هذا التخريب تتجلى نفائس الكثر الخفي في طلعتها الجمالية، فقد مثّل التصوف عنده " طلب الكمال والبحث عنه في عالم الحقيقة والعشق، ومن يصل إلى ذروة الكمال يؤثر ذلك على حياته الفردية والاجتماعية، ويوسع دائرة رؤيته ولا يرى إلا الجمال⁴.

¹ ابن عربي محي الدين، فصوص الحكم، قسم التعليقات، ص 102.

² الرومي جلال الدين، حكايات وعبر من المشنوي، تعريب محمد جمال الهاشمي، دارالحق، بيروت لبنان، ط 1، 1415، 1995م، من المقدمة ص (ي-ج) ..

³ الرومي جلال الدين، الرباعيات، ص 222.

⁴ ناز فرح رفعت جو، العرفان الصوفي، ص 245..

المبحث الثاني: الرغبة والحقيقة الجمالية

الرؤى الذوقية للدين تكسف المستوى المعرفي، وتكشف أن العالم ليس موضوعا للمعرفة والكشف، بل سيصبح فضاء لتجلى جمالية الحق وبالتالي مجالا للعشق والحب والافتتان. ستتحول علاقة الصوفي بالعالم والإلهية من علاقة معرفية إلى علاقة إيروتيكية¹، وهي بمثابة حالة من الغيبة المستديمة عن الذات والاستغراق الكلي في رصد شواهد الجمال الإلهي، وقد تجلى الرومي في شعره عاشقا للجمال الأسمى الجمال الإلهي المتعدّد الصور في كلّ مظاهر الأكوان المتوحّد مع جمال الله الواحد الأحد الذي ليس كمثلته شيء، وليس لجماله مثال فلذلك لم يبعد من قال إنّ العشق الإلهي هو جوهر فلسفته أو معراج الصوفي نحو الوحدة الإلهية²، تبعا لإيمانه الراسخ بجمال العشق وجلاله باستقلاله عن القانون الذي يتحكم في الشعور بالتقابل بين المتناقضات وفق مقياسي اللذة والألم:

وحديقة العشق النضرة التي لا تحدها حدود، فيها ثمار كثيرة غير الحزن والسرور
والعشق أعلى من هاتين الحالتين، فهو اخضر نضر بلا ربيع أو خريف.³

فقد اعتقد أن العشق أصل كل حركة كونية وبه يتجدّد "فاعلم أن دوران الأفلاك من العشق وإن لم يكن ثم عشق لتجمّد العالم"⁴، ومن لدنه انبثق الوجود وانتشل من العدم فانتشى "أظهر للعدم لذة الوجود"، وعلى المستوى الإنساني يكون العشق أيضا مصدر الخلق بحمله صفات الأمومة:

العشق هو الذي يمنح الناس السرور

العشق الذي منح الإنصاف والسرور

لم تلدنا أم بل الذي ولدنا هو العشق

أغدق الله مائة رحمة ونعيم على تلك الأم.⁵

فهو بمثابة ولادة ثانية والحياة الحقيقية لن تنبثق بدايتها إلا به "العمر الذي مر بلا عشق لا تحسبه أبدا، فالعشق ماء الحياة، تقبله بقلبك وروحك"⁶، تبعا لما يبعثه شرب هذا الماء من لذة فائقة سيكون

¹ عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية، ص 38.

² ابن طيب محمد، وحدة الوجود وتجربة الحب الإلهي، ص 27.

³ الرومي جلال الدين، المثنوي، ج 1، ص 180.

⁴ المثنوي، ج 5، ص 393.

⁵ الرومي جلال الدين، رباعيات، ص 133.

⁶ الرومي جلال الدين، مختارات من ديوان شمس تبريزي، ج 1، ص 16.

رغبة غير قابلة للإشباع" و ما هو العشق؟ انه اكتمال الظمأ، ثم من بعده أبين نبع الحياة"¹، انه الظمأ الميتافيزيقي الذي لا يمكن أن يخمّد وشرب هذا الماء دون رواء-ري، على هذا النحو تكون حياة العشق العمر الأبدى الخالد الذي لا يعتريه حد الزمان الفاني:

إن مضي العمر أعطى الحق عمرا آخر

و إن ذهب عمر الفناء فهناك عمر البقاء

العشق ماء الحياة فادخل في هذا الماء

فكل قطرة منه بحر حياة مستقل²

بماته المعطيات يظهر العشق مرة أخرى بخصوصياته الكيميائية التي تجعله مفعما بطاقات التحويل والتجديد بتفاعلات خلاقة مقربة للحق" فالعشق الإلهي عند الرومي ينبوع من ينابيع البعث الروحي به يتجدد الكائن البشري كل لحظة وينتزع عنه صفاته المدمومة ليتحلى بصفات معشوقه ذي الجمال والكمال وهو أيضا طريق العرفان والكشف عن أسرار هذا الوجود بمعرفة خالق الوجود، وإذ ذاك يصبح أقرب مخلوقاته إليه وأرفع درجة من الملائكة³، ما يجعله كاشفا لجمالية الحقيقة الإنسانية لكونها الغاية والمنتهى، وما جمال الوجود إلا نتيجة لوجودها:

ليس هذا العالم القديم جمال فائق من دونك

اطلب ذلك الجمال منه لأنك تساويه.⁴

تتخلل جمالية هاته الصّور الحاوية لخصائص مائية باعثة على الحياة والأملما بضادها من صور نارية دموية لها أيضا جماليتها، وتجربته في العشق والهجر والوصال الروحي كانت وثابة مليئة بالقوة والنشاط، فقد قهرته وأحرقته. و لذلك فإن كلماته حول العشق، وهي تشكل سدا شعره من الصفحة الأولى إلى الأخيرة، مفعمة بالألوان ونارية⁵، تتراقق مع الحرقرة والألم:

" و أنا عاشق لأوجاعي وآلامي وذلك من أجل رضا مليكي الفرد

¹ الرومي جلال الدين، مختارات من ديوان شمس، ج2، ص376..

² الرومي جلال الدين، رباعيات، ص22.

³ بن عامر توفيق، التجربة الدينية بين الوحدة والتنوع، ص202.

⁴ الرومي جلال الدين، رباعيات، ص470.

⁵ شميل آنا ماري، الشمس المنتصرة، ص541

و إنني لأجعل من تراب الغم كحلا لعيني حتى يمتلئ بحر عيني بالدرر"¹
فالعاشق منجذب لجمالية الألم، لتظهر المعاناة على أهما مرغوب العاشق، هكذا تعكس الأمور فبعد
أن كان الألم قنّاصا غدا مُقْتَنَصَا:

و لقد قام البلاء بصيد كل إنسان، لكن البلاء يكون صيدا للعاشقين
فإنهم يشرون البلاء بأرواحهم، بحيث يحس ذلك البلاء بالخجل².

جدلية العشق والجمال: العشق رغبة تتخذ الجمال موضوعا لها، و هو من مقولات عالم الغيب
وفي طبيعة الجمال تكمن الرغبة ذلك أن الجمال الإلهي في أصله ظهور عشقي "فمع أنه مكنوز
ومكنون ولكن الجمال يأبى البقاء محتجا محتفيا، لا تراه عين ولا يسعد به قلب. لذلك فك عقاله
وحطم قيوده، و تجلى في الكون بصورة كل جميل"³، وعن طريق حب الظهور للتعرف عليه في
خلقه يكون الجمال حقيقة وجودية سارية في جميع مراتب الوجود والموجود، ويحدد محي الدين بن
عربي انبثاق الجمال في الموجودات بفعل سريان النور في الظلمة ما يهبها كينونة وجوية جمالية
الحب الإلهي من اسمه الجميل والنور، فيتقدم النور إلى أعين الممكنات، فينفر عنها ظلمة نظرها إلى
نفسها وإمكانها، فيحدث لها بصرا هو بصره، إذ لا يرى إلا به، فيتجلى لتلك العين بالاسم الجميل
فتعشق به، فيصير عين ذلك الممكن مظهرا له (...). و لهذا يوصف هذا النور بأن له أشعة، أي انه
شعاعي لامتداده من الحق إلى عين الممكن ليكون مظهرا له في وصفه فذلك هو صاحب الحب
الإلهي... فعلامه الحب الإلهي حب جميع الكائنات في كل حضرة معنوية أو حسية أو خيالية أو
متخيلة. و لكل حضرة عين من اسمه النور تنظر بها إلى اسمه الجميل فيكسوها ذلك النور حلة
وجود.⁴

الصور الجميلة المتجلية تؤدي دورا مزدوجا فهي بمثابة حجب لأن الحقيقة الجمالية غير قابلة
للإدراك دفعة واحدة" و قد خلق الحق تعالى هذه الحجب من أجل المصلحة، لأن جمال الحق لو ظهر
من دون حجاب، لما كانت لدينا القدرة على تحمله، و لما استمتعنا به. و بواسطة هذه الحجب نحصل
على المدد والنفعة... عندما يتجلى الحق تعالى على الجبل بحجاب يزدان بغلالة من الشجر والزهر

¹ الرومي جلال الدين، المشوي، ج1، ص179

² الرومي جلال الدين، مختارات من ديوان شمس، ج1، ص387

³ نيكلسون، تاريخ التصوف في الإسلام، ص93.

⁴ ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، المجلد الثالث، تحقيق احمد شمس، ص168.

والخضرة، و عندما يتجلى من دون حجاب يجعل عاليه سافله، و يحيله إلى ذرات ﴿ فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا ﴾ [الأعراف الآية 143]¹، من ناحية أخرى هي مرايا تتلقف ما يتجلى من الجمال اللا متناهي، والتعلق بتلك الصور يعتبر من أوجه العشق الخاص بالجمال المرئي كون "العشق والشوق يعتمد كل منهما على الآخر على نحو متبادل، يقوى العشق كلما تجلى الجمال الأزلي في الأزلية، في أشكال جديدة كل يوم"²، و إن كانا لجمال الجزئي الأرضي جزء من الجمال الإلهي هذا ما يجعل "العشق معراج إلى سطح سلطان الجمال³، متيحا الانتقال من الجمال النسبي إلى المطلق لأن "التعلق بالجمال بالذات علة الجمال المتفرق في الأشياء، والمقصد الأسمى للإرادة في نزوعها إلى المطلق"⁴.

العشق مبدأ الجمال وله الأسبقية، والرؤية الجمالية معلولة له ويفسر الرومي ذلك بأن "كل محبوب جميل، لكن هذا البيان لا ينعكس، إذ لا يلزم أن يكون كل جميل محبوبا. الجمال جزء المحبوبة، والمحبوبة هي الأصل. عندما يكون شيء محبوبا سيكون جميلا قطعاً، جزء الشيء لا ينفصل عن كله، و يكون ملازماً للكل"⁵، أي أن كل عاشق حين يتعلق بمعشوق معين يتبدى له جماله بالعشق ويتبدد بغيبابه، و الحكم الجمالي على الموضوع يستند إلى رؤية الذات للموضوع لا العكس على هذا النحو موضوع العشق من شأنه تحديد مكانة العاشق فهو عين ما عشقه، فنجد أن "الروح الإنسانية لا تتوقف عن طلب رؤية الجميل فهي تشترك في الطلب وتختلف من حيث التحقق⁶ والتحقق الأكثر شيوعاً يتم على صعيد الحب البشري وهو متفرع في عالم الكثرة و متوزع بين عديد المواضيع لكن هذا التعدد لا يعدو أن يكون مجرد مظاهر لعشق الحقو كل ما يحبه الإنسان

¹ الرومي جلال الدين، فيه ما فيه، ص 72.

² شميل آناماري، الشمس المنتصرة، ص 543.

³ المرجع نفسه، ص 548.

⁴ مذكور إبراهيم، كرم يوسف، دروس في تاريخ الفلسفة، عالم الأدب للبرمجيات والنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2016، ص 93.

⁵ الرومي جلال الدين، فيه ما فيه، ص 118.

⁶ ناصر حسين سليمة، الجمال الوجودي عند الصوفية محي الدين بن عربي 558هـ. و جلال الدين الرومي 640هـ أمودجا، مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية، جامعة واسط، كلية الآداب، العراق، المجلد 2، العدد 41، السنة 2021، ص 613 إلى 644.

ويرغب فيه ليس سوى تجلّي من تجليات الحب الإلهي "و من تم فإنّ كلّ ضروب الرغبة والميل والحبة والشفقة التي يكتنّها الناس لأنواع الأشياء للأب والأم والحبيب والسموات والأرض والبساتين والقصور والعلوم والأعمال والأطعمة والأشربة تعدّ ضروباً من محبة الحق والشوق إليه. و تلك الأشياء جميعاً حجب"¹ وهي التي تصنع مصير الحب الموجه إليها، فعلى شاكلة طبيعة المحبوب المتغيرة الفانية يكون ذلك الحب تابعا له ومآله النهائي الفتور، التلاشي والاندثار، و في تحليل مضمون هاته الفكرة في الرسالة السابعة والثلاثون من الرسائل المخصصة للعشق، يرى إخوان الصفا^{*} Ikhwan Al-Safa أنّ "كلّ محبّ شيء ما من الأشياء مشتاق إليه، هائم به، و أنّه متى وصل إليه ونال ما يهواه منه وبلغ حاجته من الاستمتاع به والتلذذ بقربه، فإنّه ولا بد يوماً من أن يفارقه، أو يمله أو يتغير عليه. و تذهب تلك الحلاوة، و تتلاشى تلك البشاشة ويخمد لهب ذلك الاشتياق والهيجان، إلا المحبين لله تعالى من المؤمنين والمشتاقين إليه من عباده الصالحين، فإن لهم كل يوم من محبوبهم قربة ومزيداً أبداً الأبدين"².

التمييز بين العشق المجازي (الإنساني) والحقيقي (الإلهي) مرتبط بدرجة الوعي الجمالي، فالأول اقتصار على التعلّق بمظاهر الجمال الصورية فقط والتوقف عند حدودها، أما الثاني فمعاينة الجمال المكنوز:

إنّ العشق من أوصاف الله الغيبيّ، أمّا العشق لغيره فيكون مجازاً
لأنّ ذلك الغير حسنه مطليّ بالذهب إنّ ظاهره نور لكن باطنه دخان
و عندما يمضي التور ويصير الدخان ظاهراً يبوخ العشق المجازي ذلك الزمان

¹ الرومي جلال الدين، فيه ما فيه، ص71

* الاسم الجماعي الذي عرفت به فرقة فكرية إسلامية، اشتهرت في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري / العاشر ميلادي، و من بين من ساهموا في كتابة الرسائل أبو سليمان البستي المعروف بالمقدسي وعلي بن هارون الزنجاني ومحمد بن احمد النهرجوري والعوفي كانوا أصحاب مشروع ايديولوجي جماعي اعطوه شكل موسوعة في إحدى وخميس رسالة في المنطق والفلسفة وعلم العدد الفيثاغوري والشريعة والروحانيات، سعوا من خلالها إلى الجمع بين الشريعة الإسلامية والفلسفة اليونانية بصيغتها المركبة المشائية-الأفلاطونية المحدثة اعتقاداً منهم بأن متى حصل هذا الجمع ظهرت الشريعة من ضلالاتها وحصل الكمال. و لكن ترددت مواقفهم في هذا الجمع بين تأمير الفلسفة أو تسييد الشريعة. و لعل هذا التردد هو السبب في اختلافهم وانفراط عقدهم آخر الأمر. طرايشي جورج، معجم الفلاسفة، ص45.

² إخوان الصفا، الرسائل، رسالة في العشق، المجلد الثالث، مكتب الإعلام الإسلامي، طهران، 1405هـ، ص281.

يعود ذلك الحسن صوب أصله ويبقى الجسد بدونه نتنا مفتضحا سيّنا¹

فالعاشق الحقيقي مستغرق في أصل الحسن:

و العشق الموجه إلى إنسان هو السيف الخشبي

و ذلك العشق الذي للرحمن يأتي من بعده ابتلاء

و لقد عشقت زليخا يوسف في البداية لعدة

سنوات، ثم صارت في النهاية عاشقة لله فألقت بيوسف من وراء ظهرها.²

و مكنتني به "لقد صار حسن الحبيب هو المدرس للعشاق، ودفترهم ودرسهم وواجههم المدرسي

هو وجهه³، فيعي الوحدة في الكثرة أي الجمال المطلق المكنون في الجمال المقيد باستقراره لصور

الجمال الجزئية المتحلية والمنبثقة من الجمال الكلبي اللامرئي، و عليه العشق رغبة في الجمال الخالد لا

من كتب عليه الفناء والأفول "العشق موجه إلى الجمال، و الجمال الإلهي هو أصل الجمال، وكل

جمال في هذا الكون المرئي ما هو إلا شعاع أو انعكاس للجمال الإلهي⁴، ويوسف عليه السلام

ذروة الجمال البشري الفائت الذي شد العيون وجعلها مستغرقة فيه حد الغيبة عن الذات، يبقى

بمجرد قدر ضئيل جدا من ذلك الجمال الأصلي "وجمال ذي الجلال أصل لجمال مئة من أمثال

يوسف عليه السلام، فإقل من امرأة كن فداءً لذلك الجمال"⁵، فمهما بلغ حد جمال الموجودات

يظل جمالا مستعارا وفي النهاية لا بد أن يكون مصيره الزوال، و في أبيات مطوّلة من المثنوي يصوّر

غفلة الإنسان عن الحقيقة الجمالية، وعلى اختلاف ما عشقه وتنوعه يظل متعلّقا بالمعدوم الهالكلا

بأصل الجمال الأزلي:

"و ما أكثر المنعمين الذين يحملون الشوك، أملا في محبوب قمري الوجه وردي الوجنة

و ما أكثر الحمالين الذين صاروا ممزقي الظهور، من اجل محبوباتهم الفاتنات ذوات الوجوه كالأقمار

و ذلك الحداد سود وجهه الجميل، حتى يقبل القمر عندما يجن الليل

و السيد مسمر في حانوت حتى الليل، ذلك أن سرورة ممشوقة قد مدت بجذورها في قلبه

¹ الرومي جلال الدين، المثنوي، ج6، ص111.

² الرومي جلال الدين، مختارات من ديوان شمس، ج1، ص82.

³ المثنوي، ج3، ص329.

⁴ المصدر نفسه، ص15.

⁵ المثنوي، ج5، ص338.

و تاجر ما يمضي في البر والبحر، لكي يسرع بحب نحو قعيدة منزل
 إن لكل واحد منهم شهوة مع ميت، أملا فيمن عنده ملامح حي
 لك النجار اتجه نحو الخشب، أملا في الحضور بين يدي حسناء فاتنة الوجه
 فكن مجتهدا على أمل الحي الذي لا يتحول بعد يومين إلى جماد
 و لا تختبر خسيسا مؤنسا، فالأنس من خسيس يكون شيئا مستعارا
 فأين انسك مع أبيك ومع أمك، إذا كان هناك وفاء عند مؤنسيك جميعا سوى الحق
 و ماذا جرى مع انسك مع الحاضنة والمربي، إذا كان لأحد غير الحق أن يكون لك عضدا
 لم يبق انسك مع اللبن ومع الثدي، ولم يبق أيضا نفورك من أول مدرسة
 كان ذلك شعاعا على جدارهم، وعادت تلك العلامة نحو الشمس (الساطعة)، وكلما يقع هذا
 الشعاع على شيء، تقوم أنت بعشقه أيها الشجاع، وعشقتك لكل ما هو في الخليقة هو بالنسبة
 لصفة الحق كان طلاء ذهب، وعندما ذهب الطلاء الذهبي إلى حال سبيله وبقي النحاس ومل منه
 الطبع وطلقه... فالذهب من فوق الزيف يمضي إلى معدنه، فامض أنت أيضا نحو المعدن حيثما
 يمضي ويمضي النور من الجدار نحو الشمس، فامض أنت أيضا نحو الشمس الجديرة بالمعنى¹
 كل مظهر من ظاهر الجمال يبقى مجرد فروع للأصل، ومن يتخذ موضوعا للعشق يتعذر
 عليه بلوغ الحقيقة الجمالية التوحيدية:

"اقصد عشاق الكل لا عشاق الجزء، ومن صار مشتاقا إلى الجزء، حيل بينه وبين الكل
 و عندما يصير جزء عاشقا لجزء، ثم يمضي معشوقه سريعا إلى كله.²

ما يستلزم توجيه الرغبة نحو الكل "فكل ما انفصل عن الله، أي عن الوحدة الأزلية من خلال فعل
 الخلق، وألقي في الزمان والمكان يشق إلى الكل³، وفي النهاية ينبغي أن يردد إلى العشق الأصلي
 والمعشوق الأوحده" فالعشق والمعشوق هما الباقيان إلى الأبد، فلا تعلق القلب بشيء سواهما، فما
 عداهما مستعار

و حتام تعانق معشوقا ميتا، عانق الروح والحبيب الذي لا نهاية لهما⁴

¹ الرومي جلال الدين، المشوي، ج3، ص69

² الرومي جلال الدين، المشوي، ج1، ص262.

³ شيميل آنا ماري، روهي أنشي، الأثوثة في الإسلام، ص182.

⁴ الرومي جلال الدين، مختارات من ديوان شمس، ج1، ص53.

فلا يجب البقاء عند حدود الهيئة الخارجية والاكتفاء بظلال الجمال وقوالبه" و الصورة الظاهرة تصير إلى فناء، و اعلم أن عالم المعنى يبقى إلى الأبد

فحتام تمارس العشق مع صورة الجرة، دعك من صورة الجرة، و اجث عن الماء و لقد رأيت صورته وأنت غافل عن المعنى، فاختر الدر من الصدف، إن كنت عاقلا و هذه الصدف قوالب في الدنيا، بالرغم من أنها كلها حية ببحر الروح لكن ليس في كل صدفة يوجد الدر، فافتح عينيك وانظر في قلب كل منها.¹

و خلاصة هاته الجدلية هي أن العشق رغبة تتزع إلى كل الأصول، على رأسها الجمال الأصلي بالتالي " كل حب لا يوقظ في الإنسان الحنين إلى الأصل الإلهي والخلود، ليس حبا وإنما هو مجرد رغبة قاصرة. إن الرغبة الحقيقية في كل حب هي الرغبة في مطلق الجمال الإلهي الذي يتحلل كلّ مشهد وكلّ كائن ويستغرق حياة الصوفي الوجدانية بأكملها²، و هو مرغوب ج.د.الرومي:

في يد كل ما هو موجود فتات من الجمال

و إنما رغبتني هو معدن الملاحاة وذلك المنجم³

نلمس من هاته الرغبة الدعوة إلى سعي لا نهائي للتجاوز والتحرر من الركون إلى الجمال المادي والتطلع إلى ما وراء الظاهر منه، فيطلع عاشق الحق على أصل الجمال الغيبي المتدثر في تلك التحليات الجمالية الظرفية، وفي ذلك استغناء عن أي جمال آفل والتلذذ بجمالية الحقيقة في أنوثتها.

العشق والحقيقة الأنثوية: ضمن التعريف اللغوي لكلمة أنثى، ورد ما يلي "و أما الهمزة والنون والثاء فقال الخليل وغيره: الأنثى خلاف الذكر، و يقال سيف انبث الحديد، إذا كانت حديدته أنثى.

في القرآن: انحصر مضمون الأنثى في القرآن بالمعنى اللغوي السابق:

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ﴾

[الحجرات: الآية 13]⁴.

¹الرومي جلال الدين، المتنوي، ج2، ص103

²عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية، ص99

³المتنوي، ج4، ص588.

⁴الحكيم سعاد، المعجم الصوفي، ص143.

و في مؤلفها الموسوم ب روجي أنثى، نخوض المستشرقة آنا ماري شيميل في تحليل تصوّر الأنوثة عند الصوفية* استنادا إلى "مفهوم القطبية في الحياة بين الذكورة والأنوثة حيث تلعب الروح دور الأنثى العاشقة الباحثة عن حبيبها في رحلات وعرة"¹، وتتبع شيميل تنقلاتها مع تركيزها على نصوص جلال الدين الرومي، فحسبها "تقف عند الرومي فكرة الروح الأنثوية كنقطة ارتكاز²، ما جعلها تخصصّ الفصل الثامن من الكتاب لتحليل هاته الفكرة تحت عنوان عرائس الله، وتشير لميس فايد** في تقديمها أنه يبدو عنوانا صادما بعض الشيء، غير أن القارئ كلما تعمق في الكتاب بدت له تلك المفاهيم والمسميات أوضح وأصبح أكثر تفهما لها³، بالأخص حين نعثر على توظيف الحد نفسه ضمن التعاريف التي يوردها القاشاني في باب الولاية حيث يتصور البسطامي الأولياء بمثابة عرائس محجوبة" سمعت أبا يزيد يقول: أولياء الله تعالى عرائس الله (...). و لا يرى العرائس إلا المحرومون وهم مخدرون عنده في حجاب الأنس، لا يراهم أحد في الدنيا ولا في الآخرة⁴، و في خضم محاكمة الحلاج خلف أثرا مكتوبا صرح فيه "أنا عروس الحضرة⁵، لتصل الباحثة إلى استخلاص مفاده أن "المتصوف العاشق سواء كان يدرك ذلك عقلا نيا أم لا، هو كيان أنثوي"⁶، و سنحاول تتبّع مسارات الأنوثة منذ بدايتها مع المرید في علاقته بالشيخ إلى بلوغ ذروتها في صورة المرأة والجنس.

* الكتابات التي خصصت لتحليل فكرة الأنوثة أغلبها تمحورت حول تصورات ابن عربي للأنوثة تبعا لعمق وتفصيل هاته المسألة في مؤلفاته، من نماذجها كتاب نزهة براضة الأنوثة في فكر ابن عربي، و ساعد الخميس في مؤلفه ابن عربي المسافر العائد يخصص الفصل للمرأة، و هنري كوربان، الأنوثي في الخيال الخلاق...

¹ شيميل آنا ماري، روجي أنثى ص 14

² شيميل آنا ماري، روجي أنثى، ص 178.

** باحثة و مترجمة في الفلسفة اليهودية جامعة هامبورغ ألمانيا، و قد ترجمت كتاب روجي أنثى، عيسى و مريم في التصوف الإسلامي لآنا ماري شيميل.

³ شيميل آنا ماري، روجي أنثى ص 14.

⁴ القشيري عبد الكريم، الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، مطابع مؤسسة دار الشعب، للطباعة والنشر، 1409هـ 1989، باب الولاية، ص 438.

⁵ براضة نزهة، الأنوثة عند ابن عربي، ص 128.

⁶ شيميل، روجي أنثى ص 187.

تتجسد معالم الأنوثة غياباً وحضوراً على مستوى كل المراحل المفروضة على السالك المبتدئ مع أولى بوادر إرادة مسلك التصوف، فيشرع في عبورها بالغرابة الظرفية عن الأنثى ما يتيح تولدها الذاتي فيه على الأمد البعيد، إذ "يقضي تحقيق المرید للشهود ابتعاده المؤقت عن أنوثة تتجسد في النساء، وذلك إلى أن تفيض أنوثته الباطنية فيرجع هو ذاته كائناً أنثوياً يقطع محطات لا تسبر أغوارها إلا النساء كقبول الحركة الذكورية والحمل والوضع، مما يسمح للمريد بمشاركة العالم السفلي في انفعاله وهو يتلقى آثار الأسماء العلوية فيصير محلاً قابلاً للوارد الإلهي. ويكشف هذا التوجّه عن عمق طريق العرفان باعتباره تجربة تأنيث، يلتحق من خلالها المرید أو العارف بأصله وقبوله وانفعاله"¹، وما يُكلّف به من التزامات سواء تعلّقت بالأقوال أو الأفعال يدور في فلك تجربة التأنيث تلك، فيكون "الأدب، الانصياع الطاعة الصمت، الخدمة من المرید للشيخ بمثابة تأنيث له... تتجلى صيرورة تأنيث المرید في مهامه اليومية التي يناط به عملها وعبر إتباعه مبدأ الحرمة (الأدب)"²، بالموازاة مع ذلك تخلق هاته الوضعية أنوثة أمومة، فحين يتلقى السالك غذائه الروحي من الشيخ يمارس هذا الأخير دور الأم هكذا يعتبر التقارب الروحي بين المرشد والمرید من خلال ما يمرّ به المرید في كشف الأسرار، أشبه بالرضاعة"³، وتغذية الشيخ تكون بالنور الذي يلج الروح العاشقة مولداً عنصر اللطافة الأنثوي، وبالنسبة ل ج.د.الرومي يُعدُّ صلاح الدين أنموذجاً لها:

نشر الله أنوار صلاح الدين

و سكبها في أرواح العاشقين وأرواحهم

و كل روح غدا لطيفا ثم سبق اللطف

مزجه الله بتربة صلاح الدين.⁴

الأنثى محل قابل تجرى داخله عملية الاحتواء، وفي محاورة طيماوس Temaus يذكر أفلاطون فكرة المكان على أنه الحاوي⁵، وهو ذلك القابل الذي يقبل كل ما يولج فيه فهو مستودع للصّور دون أن يكون له أيّ صورة أو مثال معين، لأنه بكل بساطة هو الذي يقبل الصور وعليه أن

¹ براضة نزهة، الأنوثة عند ابن عربي، ص 128 .

² حلمي مصطفى، ولاية وأولياء، ص 196، 197.

³ شيميل آنا ماري، روهي أنثى، ص 156.

⁴ الرومي جلال الدين، رباعيات، ص 130.

⁵ بدوي عيد الرحمن، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 1، 1975، ص 196.

يتشكّل تبعاً لها¹، فالاحتواء والقبول صفتان للمكان "و يطلق أفلاطون على المادة أو الحاوي عدّة تسميات أو تشبيهات مثل المحل والموقع، و الأم المرضع، وما فيه تظهر الأشياء، و بيت الرحم والقابل والهيولى² فهي ليست في تراتبية أدنى من الذكر ، وخاصة الاحتواء هي ما يميزها عنه لأنّ الأنثوي لا يتعارض مع الذكوري تعارض المنفعل مع الفاعل، و إنما باعتباره حاوياً وجامعاً في ذاته للجانبين المتلقي والفاعل، فيما أن الذكوري لا يمتلك إلا جانباً من الجانبين"³، هاته المعاني تقودنا إلى توسيع أفق الأنثى المحل بربطها بالحقيقة باعتبارها مصطلحاً دالاً على التأنيث⁴ فهذه الحقيقة بوصفها فاعلاً مطلقاً، هي أب الكل على حد تعبير الكاشاني، و هي أم الكل، لأنها وفقاً لاسمها المؤنث تجمع بين الفعل والانفعال وتتضمن التوازن والانسجام بين الظهور والاحتجاب، فهي فاعل من حيث أنّها الباطن الخفي في كل شكل والمعين الذي يعين ذاته في كل متعين، و هي المنفعل من حيث ظهورها في المظهر الذي يظهرها ويحجبها⁴ وهي على علاقة بمكانة المكان تبعاً لقابليتها للحلول في الخيال وخلق رؤى متولدة عنه ما يعني أنّ المكان الذي ينحذب نحوه الخيال لا يمكن أن يكون لا مبالياً، إذا أبعاد هندسية وحسب، فهو مكان قد عاش فيه بشر ليس بشكل موضوعي فقط، بل بكل ما في الخيال من تحيز، إننا ننحذب نحوه لأنه يكثف الوجود في حدود تتسم بالحماية⁵ التي يمنحها المقر ففيه تقاوم الانفصال والاعتراب فنستقر، والأنثى السكن من شأنها تحقيق السكينة لأنّ الذات في رغبتها إنّما تبحث في الحقيقة عن «السكينة (sekina , shekinah)» المفقودة عن الأنثوي من الكينونة. الكلمة العبرية «سكينة» (مسكونية الإله في الذات الكنانية) والكلمة العبرية «شكينة» حضور الإله في العالم أو التجلي الرحماني بتعبير ابن عربي) تقولان الشيء نفسه: ثمّة ما تسكن إليه النفس وقد فقدته، و ثمّة ما يسكن في النفس ولم

¹النشار سامي، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج2، ص230، 231.

²العبيدي حسن مجيد، نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، مراجعة وتقديم عبد الأمير الاعسم، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق، ط1، 1987، ص28

³كوربان هنري، الخيال الخلاق، ص144 .

⁴حودة عاطف، الرمز الشعري، ص156 الهامش.

⁵باشلار غاستون، جمالية المكان، ترجمة غالب هلسا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1984 ص31.

تجده¹، و ما تعلق الصّوفية بالبحر في أصله إلا رغبة في تلك السكينة-سكينة العمق الخفي من البحر "إن الهاجس الذي يختفي وراء ربط الإلهوية بصورة البحر هو هاجس السكينة الأبدية التي كانت الحقيقة الإنسانية عليها قبل ظهورها الوجودي: إنها سكينة الكينونة الباطنية داخل الأصل الإلهي²، لذلك يحاط بهالة من القداسة تتجلى في معظم أشعار الرومي كونه رمز البساطة الوحدة والفرديانية" و البحر هو الوحدةانية، لا زوج فيه ولا شريك، جوهره وسمكه ليس إلا الموج³.

الأنثى-المحل تتخذ هيئة تستمدّها من الساكن فيها لتكون مرآة وجودية، فحسب ج.د.الرومي "حيثما تر المحبوب اجلس أمامه كالمرآة"⁴، هذا السكن هو المسكون ذاته بخروج الذات عن الأنا واتجاهها نحو الآخر، وفي هكذا وضعية تنتفي ازدواجية الرؤية وتظهر الحقيقة واحدة: "فقلت: من أجل ماذا تكون المرأة آخر؟! من أجل أن يعلم كل امرئ ما يكون ومن يكون!!" والمرآة المصنوعة من الحديد من أجل القشور، والمرآة (التي تبدي) سيمياء الروح غالية الثمن! وليس إلا وجه الحبيب مرآه للروح، وجه ذلك الحبيب الذي يكون من تلك الديار!! قلت: أيها القلب، اجث عن المرآة الكلية، وامض إلى البحر، فلا نفع يتأتى من الجدول ومن هذا الطلب وصل العبد (الفقير) إلى حبك، فإن الألم هو الذي جذب مريم إلى جذع النخلة!! وعندما صارت بصيرتك عينا لقلبي، صار ذلك القلب الذي لم يصبر غريقا في الرؤى!! ورأيتك مرآة كلية باقية إلى الأبد فرأيت في عينك صورتي قلت: لقد وجدت نفسي آخر الأمر، وفي عينيه رأيت الطريق اللائح!! فقال وهمي: هذا خيالك، حذار، وميز بين خيالك وبين ذاتك!! ولقد هتفت بي صورتي من عينيك قائلة "أنا أنت وأنت أنا، في اتحاد⁵.

يريز ج.د.الرومي تفاعل الأنوثة والذكورة الذي يجري دون انقطاع داخل نظام كوني قائم على ثنائيات زوجية على مستوى الوجود و الموجودات معا:

¹الزين محمد شوقي، حكاية المكنون، صورة الظاهرة الروحية في كتابات ميشيل دو سارتو، مؤمنون بلا حدود <https://mominoun.com>، بتاريخ 6 يونيو 2016م، ص8.

²عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية، ص102.

³الرومي جلال الدين، المشنوي، ج6، ص192.

⁴شيميل آنا ماري، روعي أنثى (الأنوثة في الإسلام)، ص182.

⁵الرومي جلال الدين، المشنوي، ج2، ص33.

إن الظمآن يجأر بالشكوى قائلاً أين الماء العذب والماء يشكو أيضاً قائلاً أين الشارب؟

إنه جذب الماء ذلك العطش الموجود في أرواحنا، انه لنا ونحن أيضاً له

وكلمة الحق في الفضاء والقدر قد جعلت كلا منا عاشقاً للآخر

وكل أجزاء الدنيا من ذلك الحكم السابق صارت أزواجاً كل عاشق لزوجه

وكل جزء من العالم طالب لزوجه ، تماماً كما يجذب الكهرمان قطع القش.

وتقول السماء للأرض: مرحبا إنني معك، كما يكون حجر المغناطيس وبرادة الحديد

فالسما هي الرجل والمرأة في نظر العقل، وكل ما تلقيه السماء تربيته الأرض.¹

أساس ذلك التفاعل رغبة كل طرف في الآخر والتوجه إليه "ولا يوجد عاشق قط يكون باحثاً عن

الوصل، ولا يكون معشوقه باحثاً عنه²، والأصل كامن في تبادلية الرغبة بين الإلهي والإنساني "إن

الظمآن يجأر إلى الماء والماء يقول أين العطشان :الله والإنسان يعملان معا-لو كان منبع العشق غير

عطشان لشوق الإنسان، فكيف يمكن للإنسان أن يجرؤ على الاشتياق لمنبع الحياة البعيد الغور

هذا؟³.

التفاعل يحدث في سياق عملية نكاح كونية بين عنصري الأنوثة والذكورة قائمة على جدلية

الفعل والانفعال، التأثير والتأثر " إذ كما تنفعل المرأة للرجل تنفعل الطبيعة بأسرها للحق، فالتساء

بالتسبة للرجل كالتسبة بالله إذ قد فتح فيها صور العالم بالتوجه الإرادي والأمر الإلهي الذي

هو النكاح في عالم الصور العنصرية وليست الطبيعة إلا النفس الرحمان فإنه فيه انفتحت صور

العالم أعلاه وأسفله سريان النفحة في الجوهر الهولاني⁴ و يمكن نعتة بالزواج المقدس الجامع بين

ثنائيات الخلق بنظامه الزوجي وفي وصلهما تتجلى الحقيقة، وقد أعاد الرومي الحياة إلى أسطورة

hierosgamos⁵ لإبراز تلك المظاهر على مستوى العالمين العلوي والسفلي، فالأرض محل

الانفعال والسماء فاعل بمني الماء و"العرس الإلهي يحدث بين المحبوب السماء ونفسه كأرض منتظرة

¹المنثوي، ج3، ص376

²المصدر نفسه، ص376.

³شيميل آنا ماري، الشمس المنتصرة، ص613.

⁴جودة عاطف، الرمز الشعري عند الصوفية، ص157.

*طقس جنسي يعني به زواج الآلهة بين الإله الذكر الآلهة الأنثى. شيميل، روجي أنثى، الهامش، ص177.

⁵شيميل آنا ماري، روجي أنثى، ص177.

الخصوبة¹ هذا التصور يندرج ضمن مبادئ الفلسفة الطاوية ذلك أن "العلاقة بين السماء والأرض هي تلك التي بين يانغ وين، الذكر والأنثى، الزوج والزوجة²، ويأتي التعبير عن هاته الرغبة بشكل شامل لا استثناء فيه يظهر الوجود أزواجاً مؤتلفة مادية كانت أو معنوية في حالة من التوالج العشقي:

و من أجل هذا يكون الميل في الأنثى إلى الذكر، حتى يكمل كل منهما الآخر لقد وضع الحق الميل في الرجل والمرأة حتى تجد الدنيا البقاء من الاتحاد، ويضع أيضا الميل في كل جزء إلى جزء، ومن اتحادهما معا يوجد ميلاد والليل هكذا مع النهار في اعتناق إلهما مختلفان في الصورة لكنهما في اتفاق والليل والنهار وهما في الظاهر ضدان وعدوان ينسجان كلاهما حقيقة واحدة كلاهما طالب للآخر يريد له لنفسه، وهذا من أجل إكمال فعله تعالى وأمره ذلك أنه كان لا ليل لا يكون دخل للطبع، وماذا ينفق إذن خلال النهار؟³

كل من الأنوثة والذكورة في بحث دائم عما ينجز فيه فعله، وهو بالنسبة إليه طريقا للوجود، ففي الآخر تجد الذات حضورها الأكمل. الأنا هي، على نحو مفارق اللأنا. والهوية، في هذا المنظور، هي كمثل الحب-تخلق باستمرار⁴، وتلك العملية مغمورة بالتزوع التوحيدي "فطلب الذكر للأنثى وكذلك الأنثى للذكر دليل على فقر ذاتي لا خلاص منه لأنه من صميم تكوين الكائن ومن أسرار بنية وجوده التي ركبها الله بحيث لا تجد كمالها إلا مبعثرا في أنحاء الوجود، ليقوم الطريق ويتأسس درب التوحيد، و ليقابل الرب بغناه عن العالمين حاجة الكائن إلى الكائن⁵، لتتحقق إرادة الحق في الخلق أو كما يقول الرومي في الأبيات السابقة «من أجل إكمال فعله تعالى وأمره» بحلول الغيبي في الحضور المرئي ما دامت "مظاهر الذكورة والأنوثة في الأشياء أو الطاقة الايجابية والسلبية، تعمل معا في نسج القناع المرئي للإرادة الإلهية غير المعينة، ذلك القناع الذي تحته يحتجب الحق سبحانه وبه يجلي صفاته، لكن المظاهر المتشعبة للوجود ستفضي، في النهاية، إلى كمال

¹ شيميل أنا ماري، روجي أنثى، ص 187.

² Sachiko Murata, **The Tao of Islam**, State University of New York Press Albany, 1992, p175..

³ الرومي جلال الدين، المشوي، ج3، ص 377

⁴ ادونيس، الصوفية والسورالية، ص 166

⁵ الشيلي سعيد، نظرية الحرية والإنسان، ص 182

الله¹، وعلى هذا المنوال يرغب الإنسان في الكمال ما يؤهله لحمل الأمانة المكلف بها والكفيل بأدائها دون غيره من المخلوقات² فالإنسان تركيب بين الأنوثة والذكورة، لأنه بذلك يبلغ الكمال ويستحقّ منزلة الخلافة² والإنسان الخليفة يتميز بعلمه بذاته الجامعة بين أسماء الجمال والجلال، وبذلك يكون هو ذاته الإنسان الكامل أو آدم. و باحتواء المتناقضات، بما فيها من انفعال أنثوي وفاعلية ذكورية، فإنّ الإنسان يعكس حقائق الوجود كلها³، ويمتد خيال ج.د. الرومي لتصور الحال والمقام عروسين في وضعيّة الجلاء والخلوة، فيتناوب الظهور والتّحجب مع ظرفية الحال واستمرارية المقام المفضي إلى الوحدة:

فالحال كأنه الجلوة لتلك العروس الحسنة والمقام هو الاختلاء بها

والجلوة يشهدها العريس وغير العريس وفي وقت الخلوة لا يوجد إلا العريس العزيز⁴

فحسبه يمثل الحال ستر العروس الجميل، أما المقام هو انفراد الملك بالعروس-الحال معاينة خاطفة للمحبوب الإلهي، وفي المقام يمكن أن يستديم الكشف ويأمل باتحاد روحي⁵.

و على مستوى الأحوال التي تعترى المرید يمثل كل من الخوف والرجاء ثنائية الذكورة والأنوثة على أساس تناوبهما يتبوأ تلك المنزلة "فاتحاد عناصر الذكورة والأنوثة وتفاعلهما معا يمكن للحياة أن ترتقي إلى مستوى أعلى، فالذكورة أو العنصر الصلب هو الخوف، والأنوثة العنصر اللين هو الرجاء يؤديان معا إلى الإيمان الحقيقي⁶.

التفاعل العشقي التناظري ليس مجرد عملية انعكاسية يتكرر فيها الفعل على المنوال نفسه، إنما هو منتج للتفتح⁷ "و عندما صارت تلك الشجرة قرينة لرفقة الهواء الطيب تفتحت من أخص القدم إلى الرأس⁷، فيتعدى العنصرين المتفاعلين إلى كينونة جديدة بدءا من خلق آدم عليه السلام

¹ شميل أنا ماري، الشمس المنتصرة، ص 391

² خميسي ساعد، ابن عربي، المسافر العائد، ص 175

³ براضة نزهة، الأنوثة في فكر ابن عربي، ص 119.

⁴ الرومي جلال الدين، المثنوي، ج 1، ص 153.

⁵ شميل أنا ماري، روعي أنثي، ص 171.

⁶ المرجع نفسه، ص 44.

⁷ الرومي جلال الدين، المثنوي، ج 2، ص 28.

الذي جسد تواجد العناصر الأربعة "لقد مزجت الماء والتراب معا ومن الماء والطين صورت آدم¹، لا يزال هذا التفتح مستمرا مظهرا ما يسميه الرومي ب«الولد المعنوي» فنكون أمام مغايرة ثلاثية: وهذه الدنيا وتلك الدنيا في ولادة إلى الأبد وكل سبب أم في أثره ولد و عندما تولد الأثر صار بدوره سببا حتى تتولد منه أثارا عجيبة² إلى قوله "و عندما صار كوكب قرينا لكوكب يتولد شيء بلا جدال من هذا الاقتران مثلما يتولد من قران الرجل والمرأة البشر ومن قران الحجر والحديد الشرر و من قران ألوان الخضر مع الإنسان السرور وانفراج الهم والسعادة و من قران السعادة مع القلوب تتولد الطيبة وألوان الإحسان³ و بتغلغل أثر الاقتران في كل الصور الوجودية يتحقق تعميم الأنوثة في صورة الأم الخالقة " كل من تحت هذا الفلك أمهات سواء من الجماد أو من الحيوان أو من النبات وكل واحدة منهن غافلة عن ألم الأخرى، اللهم إلا من اتصفت بالكمال والذكاء.⁴

استقراء هاته النماذج يمكن أن يتيح لنا تصوّر الأنوثة على أنها حاملة لجمالية التكوين إذ لم تكن الأنوثة مجرد كينونة متفردة ترتبط بشخص محدد (و هو المرأة)، ولكنها عبارة عن مبدأ كلي يساهم بشكل مباشر في الحياة الكلية أو الكينونة⁵ بمعنى أنها لا تتضمن مفهوما لكينونة فردية تخص شخص المرأة فقط، إنما هي صفة مندمجة في كل أشكال الوجود وجمالياته، إن الأنوثة في نظرهم هي الأصل في الأشياء وهي أقدس تجل يمكن أن يرى فيه الله، فجمالها يعكس جمال جلال الله، و جمال جلاله، وعشق الجمال الدنيوي يقود إلى عشق الجمال الإلهي، فهي رمز للجمال الخالد كما أنّها الروح الأثنوية للوجود⁶، وافتراض حواجز بينهما هو فصل تعسفي ينجر عنه تجريد الكون من جماليته، فالله جميل يحب الجمال تبعاً لذلك "تنكشف الأنثى بوصفها تجسدا للحب الإلهي الذي

¹ الرومي جلال الدين، المشنوي، ج2، ص79.

² المصدر نفسه، ص101.

³ المصدر نفسه، ص107.

⁴ المشنوي، ج3، ص305.

⁵ عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية، ص125.

⁶ م.فريدة مولى، الماهية الأثنوية في الخطابات الشبقية والخطابات الصوفية، ضمن تأليف جماعي، موسوعة الجنسانية العربية الإسلامية قديما وحديثا، إشراف محمد عبد الرحمن يونس، ج1، ط1، 2018م، ص292.

يحيل إلى تجلّي العلو في الصّورة الفيزيائية المحسّنة، وشفرة استيعابية توحى بانسجام الروحي والمادي، و المطلق المقيد في الأشكال المتعينة¹، ما يسميه هنري كوربان بالتفاعل التّأثيري بين الإلهي والإنساني حيث أنّ "جدلية الحب تسعى بالأساس إلى الإحساس بتناسب اللا مرئي والمرئي الروحي والمحسوس، وهو التناسب الذي سيعبر عنه جلال الدين الرومي ب هام دامي، فوحده ذلك التواطؤ يمكن من الرؤية الروحية للمحسوس، و الرؤية الحسية للروحي باعتبارها رؤية اللا مرئي في صورة حسية كما لا تدركها إحدى الملكات الحسية وإنما الخيال باعتباره عضو إدراك التجليات²، هذا المستوى من الإدراك غير مباشر لا يمكن الارتقاء إليه إلا بتدخّل فعاليات عليا قائمة على الخيال، و حسب كوربان "ينبغي أن يكون بينهما نوع من التنفس المشترك con-spiration (هام دامي بالفارسية) الخيال هو الذي يقيم التفاعل بين اللا مرئي والمرئي، و بين الرّوحاني والجسماني³، و يحيله د. عاطف جودة إلى الجانب الوجداني القادر على إبداع هذا التوليف بين المرئي واللامرئي" و ليس من شاهد على هذه الرؤى الثيوفانية إلا الوجد والحس الباطن والعاطفة الدينية التي تولدها الرغبة المخلصة في معاينة العلو لا في إطلاقه ولا تعينه الخالص، و إنما في محايشته وتعينه في الصّور والأشكال⁴.

تعتبر المرأة-خاتون* Hatun التجسيد الأمثل للأنوثة وذروتها، فقد سمي الصنف البشري الذي تظهر فيه بالمرأة، فالأنوثة سارية في العالم كله، و كانت في النساء أظهر⁵، و في معناها اللغوي سميت أنثى من البلد الأنث⁶، ما يهبها خصوصيات الأرض والحياة فكلمة "حواء" في أصلها العبري تفيد معنى الحياة⁷، بكل ما تتضمنه من مؤهلات الخصوبة، الخلق، الإنجاب، الصلّة التجدد... فحقيقتها مركّبة على الأقل من مبدئين جوهريين متكاملين، فمن حيث صلتها باسم الرحمن تشير أنا ماري

¹ جودة عاطف، الرمز الشعري، ص 147.

² كوربان هنري، الخيال الخلاق، ص 132.

³ المرجع نفسه، ص 141.

⁴ جودة عاطف، الرمز الشعري عند الصوفية، ص 146.

* الاسم الذي كان يستخدم للمرأة قديما، و هو بمعنى السيدة. صابان سهيل، المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية ص 94.

⁵ براضة نزهة، الأنوثة في فكر ابن عربي، ص 69.

⁶ ابن منظور، لسان العرب مادة أنث، ص 146.

⁷ الحكيم سعاد، المعجم الصوفي، ص 146.

شيمل أن "مفردة رحمة هي الأصل الذي بني منه اسم الله المكرر دوما الرحمن والرحيم هي ذات الأصل لكلمة رحم أي رحم المرأة¹، هذا المبدأ يقحمها في دائرة القداسة لتتشابك العلاقة بين الإلهي والبشري وتظهر جليلة في المرأة، وذلك لأنها ذات رحم هو شحنة من الرحمن، كما أنه يمنحها القدرة على الإنجاب، وتجعلها خاصيتها تلك تقتسم مع الخالق فعل الخلق، وتستحق صفة خليفة الله في الأرض²، وفي الوقت ذاته تمثل رمز الأنوثة الكاملة في قدسيتها من خلال جمالها ذي المصدر الإلهيما يعني أن وحدانيتها وقيمة أنوثتها تكمن في كونها محل التجليات الإلهية³، ويمكن إجمال مكانتها بالنسبة للعاشق الصوفي بأنها مظهر من مظاهر الجمال الإلهي، وشكل من أشكال السر الأثنوي الساري في العالم، وهي أخيرا عنصر من عناصر الجسد الأصلي الذي انفصم في بداية الخلق إلى طرفيه الذكري والأنثوي. إنها ليست كائنا بشريا محدودا، بل عنصر مركب يفتح على العالم والتجلي وتاريخ النشأة"⁴.

مفهوم جلال الدين الرومي للمرأة يتراوح بين صورتين، إحداهما تجسد الرغبة المؤدية إلى كشف الحقيقة مقابل المرأة العينية الواقعية التي غالبا ما تظهر معيقة* له، والصورة الأولى هي ما يهمننا في هذا التحليل أي المرأة النموذج، ففي أول إطلالة لها في المتنويلا يفرق الرومي بينها وبين الرجل من حيث الوعي بمسألة الانفصال عن الهوية الأصلية ومكابدة ألم الفراق: استمع إلى الثاني كيف يقصّ حكاية ويشكو الفراق قائلا منذ أن فصلت عن القصباء، جعل نواحي الرجال والنساء يئنون⁵

و ما دامت المرأة تئن فهي ليست بمنأى عن إدراك الحقيقة، فبتلك الصفة هي ليست أقل معرفة من الرجل، وفي الطريق الصوفي يمكن أن تؤدي المرأة مهمة الإرشاد، مفصّلا تلك الأحقية في سياق (قصة طهي حبات الحمص)*، وحتى بخصائصها السيكلوجية المتطلبة تستطيع إقحام الرجل

¹ شيمل أنا ماري، روهي أنشي، ص 154.

² براضة نزهة، الأنوثة عند ابن عربي، ص 239.

³ خميسي ساعد، ابن عربي، المسافر العائد، ص 176.

⁴ عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية، ص 200.

* لتوسع في نماذجها يمكن الاطلاع على مقال جميلة كديور المرأة في المتنوي لجلال الدين الرومي مجلة العلوم الإنسانية العدد 14، سنة 2007، 1428م.

⁵ الرومي جلال الدين، المتنوي، ج 1، ص 35.

* تم ذكرها في الفصل الثاني وللإطلاع عليها انظر المتنوي، ج 3، ص 360.

في هذا الطريق باعتبارها امتحاناً له في الصبر والتحمل، يتعمق هذا المنحى المفهومي ليلبغ أقصى مراميهِ في تقصى ماهية المرأة مشكلاً تصوراً ميتافيزيقياً لها حين يضعها في مرتبة أقرب المخلوقات دنوا من الحق، واصفاً ملامحها الجسدية باللطافة المشعة فلا يكاد يفصل بينهما إلا حجاب رقيق: و الوجه والخال والشفاه التي كالياقوت، وكأنما تجلى فيها الحق من خلف حجاب رقيق و لقد رأى هو هذا الغنج والثني اللطيف، كأنه تجلّى الحق من حجاب رقيق.¹

و يضع مريم العذراء نموذج المرأة التي حظيت بهذا العطاء الإلهي "و صوت الحق سواء كان في حجاب أو بدون حجاب يعطي من لده ما أعطاه لمريم"²

في المرأة "هي ما لا ينال. سر أو سحر"³، إنها من الكثر الخفي المضمّر للحقيقة، و"المرأة عند ابن عربي تكشف سر الله الرحيم كما أن الواقع النحوي المفيد بأن كلمة (ذات) كلمة مؤنثة يعطي لابن عربي إمكانيات متعددة لاكتشاف أهمية هذا العنصر النسائي عند الله⁴، هي سر من أسرار الله "فإذا فهمنا من السر فهم الصوفية إياه، أي بوصفه كاملاً يمنحه الله للمختارين من عباده، ستكون المرأة أداة استخراج هذا الكمال من القوة إلى الفعل، أي أداة استكمال رجولية الرجل من الكمون إلى الوجود"⁵، باعتبارها وسيطاً مرآوياً يتلقّف مكنون الرجل "فغير المرئي من الرجل لا يظهر إلا في مرآة المرأة"⁶، ويظهر به في صورة تصيرّه معروفاً لنفسه "المرأة هي المرآة والمظهر الذي يتأمل فيه الرجل صورته التي كانت تشكل وجوده الخفي وتلك الذات التي كان عليه معرفتها حتى يتمكن من معرفة ربه"⁷ وبالإدراك الوجداني لقيمة المرأة تظهر الحاجة إلى الأنس:

و لقد أقبل المصطفى قاصداً المؤانسة فقال: كلميني يا حميرا كلمييا حميراً، ضعي السنبك في النار حتى يصبح هذا الجبل من السنبك ياقوتاً.⁸

¹ المتنوي، ج5، ص131.

² المتنوي، ج1، ص191.

³ ادونيس، الصوفية والسوريالية، ص111.

⁴ شميل آنا ماري، الأبعاد الصوفية في الإسلام، ص499.

⁵ المصباحي محمد نعم ولا الفكر المنفتح، ص117.

⁶ المرجع نفسه، ص117.

⁷ كوربان هنري الخيال الخلاق، ص145.

⁸ المتنوي، ج1، ص194، 195.

ليكون حب المرأة من صفات الكمال الإنساني إذا كان الرجل غالباً للمرأة في الظاهر غلبة الماء للنار إلا أنه مغلوب في الباطن وطالب للمرأة.

إنّ مثل هذه الخاصية موجودة في الإنسان والحب قليل بين الحيوان، وهذا من دنو مرتبته¹ و بغياب ذلك الوعي سيتأسس التعامل معها وفق تصوّر مادّي مفرغ كلياً من الوجدان الشعوري لإشباع العدوانية والشهوة فتطغى صفة الحيوانية، ويستشهد الرومي بحديث نبوي يعلي من قدر المرأة مقارنة بين القادرة والمقدور عليها:

قال الرسول: إن النساء يغلبن العقلاء وأصحاب القلوب أما الجهلاء فإنهم يغلبون المرأة لأنّ حدة الحيوان قد احتبست فيهم إنهم خالون من اللطف والرقّة والوداد لأنّ الحيوانية غالبية على طبيعتهم فالحبة والرقّة هما صفة الإنسانية، وأما الغضب والشهوة فهما صفات الحيوانية² و من يدرك المدد الإلهي في المرأة سيشمله في النهاية المد الأنثوي هكذا تتحول المرأة إلى مرتبة من تحقق بصفاتها صار أنثى ولو كان رجلاً³.

المرأة جوهر روحي ونور كاشف لا يفقه ضيائه إلا من بلغ مرتبة الإنسانية⁴ إن المرأة ليست بمعشوقة بل هي نور الحق! فقل إنها خالقة أو قل إنها ليست بمخلوقة⁴، و نور الحقّ باعث لفيض اشراقات خفية المصدر فتكون "المحبوب-المرأة كمثل الله غياب من حيث أنّه يظل بعيداً على الرغم من قرب⁵، هذا الغياب أساس رغبة العاشق الباحث عن وجوده فيها ، معه "تبرز المرأة كرمز لافتتان الصوفي بالوجود وحنينه إلى أصوله في شكل حس اغترابي وهي نوع من الغيبوبة الحلمية التي يعاني فيها كل أشكال الغياب"⁶، و عليه المرأة إسطرلاب العودة إلى السكن الأم أين يتم لقاء الحياة الذي تمثله حواء فمهما بلغ الرجل من قوة المكانة فإن المرأة متمكنة منه لأنه مردود إليها لخاصيتي القبول والاحتواء لديها، فلا مجال لاستغنائه عنها:

¹المنثوي، ج1، ص231.

²الرومي جلال الدين، المنثوي، ج1، ترجمة عبد السلام كفاي، ص304

³الحكيم سعاد، المعجم الصوفي، ص144.

⁴الرومي جلال الدين، المنثوي، ج1، ترجمة كفاي عبد السلام، ص304.

⁵أدونيس الصوفية والسوريالية، ص111.

⁶بلعلي أمينة تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج المعاصرة، ص74.

"زين للناس، ولقد زينها الحق، وما زينته الحق، كيف يمكن الفرار منه؟ وإذا كان قد خلقها من أجل أن "يسكن إليها"، فمتى يستطيع آدم أن ينفصل عن حواء؟ وحتى وإن كان رستم بن زال... وأقوى من حمزة إنما يكون أسيرا في يد أثنائه وذلك الذي مثل العالم بأقواله كان يصيح "كلميني يا حميرا"¹.

الرغبة الجنسية والحقيقة المتجانسة*: تم تكريس التّقابل بين الدنيوي والمقدّس في التصوف إثر ارتكاز المرحلة الزهدية على أبعاد قيمية لبلوغ حياة التعفف بالبعد عن الشهوات-حتى المباحة منها ما حمل الجنس مدلولاً دنيوياً سلبياً معيقاً للطريق لذلك وجب استبعاده لاستئصال الدنس، بهاته النظرة الدنيوية صنّفت تلك الرغبة ضمن المسكوت عنه، أو التعبير عنه كرغبة مكبوتة مؤجلة تشيع ضمن النعيم الأخروي^{**} الذي سيتم استنطاقه بشكل صريح وجرئ في مدونة العرفان المتقدمة إذ أدرجت الرغبة الجنسية داخل بنية مفاهيمية مغايرة تماما تظهر المرأة على أنّها كينونة ايروسية عشقية²، هاته الهوية تمنحها حضوراً محوريا حوّلا من موضوع للشهوة الحسية إلى طاقة صادرة عن رغبة انطولوجية كونية باعتبارها موضوع الرغبة الجنسية المقضية إلى الحقيقة المرأة جسد خلق وتكوين ولها صفات إلهية وعلى مستوى جسدها يحدث التعدّد والكثرة عبر الفعل الجنسي، ويمكن تقصّي ذلك الحضور بمرجعية ثيولوجية تعود بجذورها إلى لحظة الوعي بالهوية الجنسية التي يربط ابن عربي بينها وبين وجود الشجرة الممنوعة المرغوبة، فالشجرة تحيل-كما يفهم من دلالتها اللغوية على التشاجر والمشاجرة ويصبان في معنى الانقسام وحصول الخلاف باقتراب الإنسان البدئي من الشجرة(أو التشاجر والاختلاف)تنكشف ذكورة آدم أمام أنوثة حواء، ويتوارى تماثلهما أمام الغيرية تتولد الرغبة³ ما يجسّد اشتراكهما في حقيقة واحدة تآلفية لا تراتبية تنافرية، فالجسد الأصلي

¹المتنوي، ج1، ص231.

* في دراسته لتاريخ الحنسانية افاض ميشيل فوكو في هذا الربط ويصرح في الجزء الثاني "... دراسة الأعياب الحقيقة في علاقة الذات بالذات بل في تشكل الذات نفسها كذات، وذلك باعتماد ما يمكن أن نسميه ب تاريخ إنسان الرغبة كمرجعية وحقل للبحث والتقصي. فوكوميشال تاريخ الحنسانية-استعمال المتع ترجمة محمد هشام إفريقيا الشرق المغرب، (د ط)، 2004م، ص8

** من نماذجها وصف الحارث المحاسبي (توهم أهل الجنة وتوهم أهل النار) هذا النعيم بتفاصيله وصفا ايروتيكيا. للاطلاع والتوسع انظر: المحاسبي الحارث، التوهم، عني بنشره ج. آربري، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1937، ص42

² حرب علي، الحب والفناء، تأملات في المرأة والعشق والوجود، ص59

³ براضة نزهة الأنوثة في فكر ابن عربي، ص109.

الآدمي حسب ابن عربي انقسم لتنجم عنه الذكورة والأنوثة. والمفاضلة الأصلية بين الذكر والأنثى عرضية لا جوهرية ذلك أن آدم فرد وحواء واحد في الفرد مبطن فيه¹، وبما أن الجسد الأول الأصلي بدون رغبة*، لأنه يفتقد شهوة النكاح والفعل الجنسي. لذلك، كان جسدا غير إنساني ما دام الجنس عنصرا من بين العناصر المحددة لتناهي الوجود البشري لكي يصبح الجسد إنسانيا كان لازما أن يصبح متجنسا أو جنسيا (un corps sexué) أي أن يكون المحدد الجنسي من بين محدداته الجوهرية. من هنا، تنبع ضرورة الرغبة الجنسية²، معها تنكشف المجانسة المعرفية إذ يستخدم فعل «المعرفة» بمعنى المعاشرة الجنسية: «و عرف آدم حواء امرأته» (سفر التكوين 4:1) فهنا نجد المعرفة تشير إلى وحدة العارف والمعروف³، ما يسمح بإدراج الرغبة الجنسية في دائرة القدسي فقد قدس الإنسان الدافع الجنسي واعتبره قسا إلهيا يربطه بالمستوى النوراني الأسمى. ففي الفعل الجنسي يتجاوز الإنسان شرطه الزماني والمكاني ليدخل في حال هو أقرب ما يكون إلى الآن الأبدى، فينطلق من ذاته المعزولة ليتحد بقوة كونية تسري في الوجود الحي⁴، بالتالي الصورة السلبية للجسد المغترب عن ذاته هي في الوقت ذاته الدافع الأقوى إلى تحويل حالة الاستيحاش الوجودية بملء تلك الهوة ما دام" شرط وجود الرغبة الجنسية هو وجود فراغ داخل الجسد الأصلي⁵، و تبعا لهاته المعطيات يعتبر الاشتياق هو الجانب الأنثوي من الحب أو الكأس المنتظر أن يملأ⁶ ويفسر الشوق على انه محاولة استعادة الذات الضائعة⁷، و بضمّ الشوق إلى الجسد المغترب المنفصل سيساهم ذلك في تعزيز الحضور الأنثوي للمرأة حيث يحصل الجسد بالرغبة الجنسية وفيها على هويته المنفصل عنها" و يتم الوصول إلى الحقيقة عبر جسد المحبوب⁸، لتكون العلاقة الجنسية في

¹ فريد الزاهي، الصورة والآخر، ص 54.

* لأكثر تفاصيل انظر الفتوحات المكية الباب السابع في معرفة بدء الجسوم الإنسانية، تحقيق احمد شمس، ج 1، ص 192.

² عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية، ص 144.

³ ماكوري جون، الوجودية، ص 150.

⁴ السواح فراس لغز عشتار الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة، ص 177.

⁵ عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية، ص 145.

⁶ شيميل انا ماري روجي أنثى، ص 176.

⁷ حرب علي، الحب والفناء، ص 120.

⁸ أدونيس الصوفية والسوريالية، ص 111.

جوهرها رغبة في استعادة الجسد الأندروجيني الآدمي الأصل الفردي المبطن للوحدانية فيغدو التّكاح صورة أصليّة لحركة الوجود¹.

يوظف ج.د. الرومي الجنس في المثنوي* بالأخص بمعطيات متعددة من إثارة، ممارسة، خيانة، شذوذ... وكل منها ذات إطار جنسي لا مدلولا جنسيا²، بمعنى أنّها تتخذ طابعا رمزيا يتعدى التفاصيل إلى إبراز معالم الحقيقة، من نماذجها حكاية (المرأة الدنسة التي قالت لزوجها أنّ تلك التّصوّرات تبدو من قمة شجرة الكمثري)³، ويشرح الدسوقي مزيتها معتبرا أنّ شجرة الكمثري هي شجرة الوجود الإنساني التي تحجب الحقيقة أمام طالبها، وبين طلب العقلاء لها وطلب الهازلين بون شاسع... فدعك من شجرة الكمثري هذه تخل عن وجودك وهوى نفسك وأنيك فهي التي جعلتك هكذا ضعيف البصر تمشي على العمياء... تخل عنها إذن ليتخلى عنك العوج⁴، أما حكاية خيانة أحد الزهاد لزوجته مع جاريتها⁵ فترمي إلى إظهار الفرق بين عشق الروح وعشق الخوف⁵، إضافة إلى إبراز المآل السافل الذي تنتهي إليه الشهوة الغريزية الحيوانية يزوج صاحبها في قاع الرق⁶ و عبد الشهوة أسوأ عند الحق، من الغلمان والعبيد المسترقين⁶، و الشهوة الجنسية الشاذة⁷، واستهجان ظاهرة اللواط المنتشرة في التكايا المذكورة في الفصل السابق.

الرغبة الجنسية الصادرة عن قلب سريره مجلوة تصير منهلا لفيض الحقيقة، و يظهر النكاح فعلا بتوجيه إلهي موصول بإرادته⁸ و شهوة الرجل صاحب القلب وحرصه اعتبرهما هكذا، وهكذا

¹ الزاهي فريد، الصورة والآخر، ص 54.

* بالأخص في المثنوي ج 5: وصيّة أب لابنته قائلا: احتاطي لنفسك حتى لا تحلمي من زوجك، ص 380، وصف أحد الوشاة لجارية، وإظهاره صورتها في ورقة لخليفة مصر وعشقه إياها، ص 391...

² المثنوي، ج 5، ص 601 ضمن الشروحات.

³ الرومي جلال الدين، المثنوي ج 4، ص 344.

⁴ المثنوي ج 4، الشروحات، ص 613.

** يعونها "في بيان الإنسان الذي يقول كلاما لا يناسب حاله أو دعواه، مثل الكفرة ولن سألنهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله وهم يقصدون الأوثان ويضحون من اجلها بالأرواح والأموال، فأني تناسب بين هذا وبين الروح التي تعلم أنّ خلق السموات والأرض اله سميع بصير حاضر مراقب مستول غيور... إلى آخره".

⁵ الرومي جلال الدين، المثنوي، ج 5، ص 239.

⁶ الرومي جلال الدين، المثنوي، ج 1، ص 338.

⁷ الرومي جلال الدين، المثنوي ج 5، ص 167.

ظنهما هي صورة شهوة، ولكن هي كنار الخليل مليئة بالأنوار¹ لأنّ الاتصال الجنسي عندما يتمّ برغبة وشوق من الطرفين يكون اتّصالاً للروح بالروح، وليس مجرد امتزاج جسدين بشكل حيواني² من نماذجه قصة جماع عمران لأم موسى وحمل أم موسى عليه السلام³، هذا التداخل بين الجنسي والقدسي يقدّم الفعل الجنسي على أنّه عبادة يحدّد العلاقة بالإلهية، وكمتعة يحدد العلاقة بالمرأة كافتتان يحدد العلاقة بالطبيعة ومشاهد الجمال الجسد الأنثوي يصبح فيه وعبره قبسا من الجمالية الإلهية⁴، و يوضح د. عاطف جودة هذا الملمح القدسي للرغبة الجنسية في الكتابات الصوفية مؤكداً على ضرورة فهمها في إطار هيرمينوطيني⁵ ليست الشهوة التي نصادفها في رمزية الشعر الصوفي، من قبيل ما هو داعر فاضح، كما أنّها لا تقول إلى أعراض باثولوجية فيما يعرف بالسيكو-بتوفيليا والبورنوجرافيا، وإنما تبدو في الشعر الصوفي بمثابة وعي باطن وإدراك ميتافيزيقي للجسم لا يخلو من طابع الوجدان الذي يحدس العلاقة بين الجميل وما هو مشتته مثير. بحيث لا تقول الإثارة والتشهي إلى مجرد تملك واستحواذ أو إلى أعراض فسيولوجية محددة وإنما تنحل إلى وعي بالغير بوصفه جسما وامتدادا مصطبغا بالروح والحياة يكشف عن نفوذ الروحي في الفيزيائي وتوالج السماوي والأرضي والطبيعي والمثالي⁵.

على مستوى التجارب الشخصية نلمس هاته القدسيّة مع الأمير عبدالقادر الجزائري* (1222هـ/1807م، 1300/1883م) في أحد مواقفه التي يُصرّح فيها " كنت مع أهلي في لحاف، وأنا

¹ الرومي جلال الدين، مختارات من ديوان شمس التبريزي، ج2، ص38

² الرومي جلال الدين، المتنوي، ج5، ص533 في الشروحات

³ المتنوي، ج3، ص94.

⁴ عبد الحق منصف أبعاد التجربة الصوفية، ص147.

⁵ جودة عاطف، الرمز الشعري، ص223.

* الأمير عبد القادر صديق بولكرم خالد ابن الأمير محي الدين، ولد بقرية القيطننة من منطقة معسكر، تمكن رفقة أبيه من زيارة الأماكن المقدسة مرورا بتونس وطرابلس، الإسكندرية ثم القاهرة وتوجها منها إلى مكة والعراق ثم العودة إلى الجزائر. تلقى العلوم فدرس الفقه والحديث والفلسفة من خلال رسائل إخوان الصفا أرسطوطاليس فيتاغورس، عرف بجهاده ضد الاستعمار الفرنسي فأسر ثم رحل إلى دمشق وأسس ما عرف برباط المغاربة وقام بالتدريس في المدرسة الاشرفية ثم الجامع الأموي، دفن بدمشق ثم نقل رفاته إلى الجزائر (1965). من مؤلفاته المواقف، ذكرى العاقل وتنبه العاقل. الأمير عبد القادر الجزائري محمد باشا ابن الأمير تحفة الزائر في مآثر الأمير عبد القادر وأخبار الجزائر تحقيق محمد السيد عثمان دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان (د ط) 2013م، ص5 إلى 14.

في مشاهدة، فصعقت فكلمني الحق-تعالى-و قال لي: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ
 الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ [طه: الآية 14] فحصل لي بعد الرجوع إلى الحس فرح، وعرفت منه بشارة
 وأيه بشارة¹، ومع والد الرومي بهاء الدين الذي عرف بميله للمرأة، ورغم ترده بين التلبية
 والامتناع، إلا أنه في النهاية اقتنع بأنها ليست مجرد رغبة فردية ما دام قد " أحسَّ بأنَّ الله قد بعث
 فيه هذه الشَّهوة، ولأنَّ الأمر كذلك لا يمكن أن تكون دوافعه شراً"²، ويبدو ج.د.الرومي على
 وعي بأغوار المرأة ومتطلباتها الجنسية تبعاً لهذا المقطع "مثل تلك المرأة التي رأت جماع
 الحمار، فقالت: واحسرتاه، ما هذا الفحل الفريد؟ إذا كان هذا هو الجماع فقد فازت هذه الحمير،
 أما هؤلاء الرجال فيغوطون على فروجنا³، فهو يرى أنها ترغب في أقصى حدٍّ من الإشباع في أحد
 المواقف التي واحهها مع زوجته كرا خاتون (الزوجة الثانية له بعد وفاة جوهر خاتون) شكت مرة
 من أن الرومي كان منشغلاً انشغالا كبيرا بالصيام والسماع والتدريس في الموضوعات الصوفية
 والمباحث الكلامية كان يتناول قليلا من الطعام ويقوم بالرياضات والمجاهدات في تلك الليلة نفسها
 في أي حال قرأ الرومي ما في ضميرها، فشرفها بحظوة حضوره إليها، و مثل أسد يزأر (بالفارسية:
 شر غران مست) أتاها سبعين مرة إلى درجة أنها فرت منه إلى سطح المدرسة وأخذت تستغفر ومن
 جديد قال الرومي أنه لم يكتف منها.⁴

يمنح الجنس للجسد أحقية الفعل action، فيظهر السلوك الجنسي على أنه الأسلوب الذي
 يكون به الإنسان في العالم ما يعني أن "الإنسان لا يحقق نفسه في العالم إلا من خلال جسده⁵ تبعاً
 لما يملكه من قدرة إعادة الثنائية إلى وحدة، و"تجربة العشق أو الجنس تجربة أنطولوجية في أساسها
 فعبها فقط يتقوّل وعي الإنسان حسياً ومادياً بالحدود التي تتحكم بذاته ومحيطه، عبرها أيضاً

¹ الأمير عبد القادر المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان الجزء الأول، ط، 1، 1425، 2004هـ
 الموقف، 84، ص 147.

² فرانكلين لويس الرومي ماضيا وحاضرا شرقا وغربا، ج1، ص 133.

³ المتنوي، ج5، ص 351.

⁴ فرانكلين لويس، الرومي حاضرا وماضيا، ص 622.

⁵ الكباش عبد الصمد، بومسهولي عبد العزيز، أفول الحقيقة، ص 42.

ينفذ إلى حالة من التوحد مع ذاته توحد مؤقت يشبه ذلك التوحد الذي يحققه الفناء بالموت¹ و صورة الالتحام تلك هي التي تجعل "الجنس يمثل الجسد في اكتماله"² حيث يعتبر هذا القهر المفني علامة على الذلة ولا شك، والذلة هي الشعور بالعبودية في أعلى مستوياتها³ وهو ما يجعل كيان المرأة عند المتصوّف في صورته النهائية "معبر للتسامي وأنّ التواصل مع جسد المرأة عبر النكاح اختبار للوصول إلى تجربة الفناء في الذات الإلهية حيث تغدو المرأة موضوعاً استعمالياً يطلبه السالك من أجل العبور إلى موضوع القيمة الحقيقية لله ووصله بها (النكاح) هو ذروة عشقه لها الذي يعادل رمزياً حينه الأبدى للتوحد بالجسد السرمدي والفناء في حضرة الذات الإلهية"⁴.

¹ مهيبيل عمر، الرغبة والموت الرغبة كتجلي وجودي للموت والعدم عند جورج باطاي، ضمن باطاي، (جورج) الجنون المتنقل بين الفلسفة والقداسة ص74.

² هوركهايمر ماكس، أدورنو ثيودور جدل التنوير شذرات فلسفية ترجمة جورج كنتورة دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت لبنان، ط1 2006م، ص283.

³ الشبلي سعيد الحوية والإنسان في عرفان محي الدين بن عربي، ص181.

⁴ العلوي هشام، الجسد بين الشرق والغرب نماذج وتصورات منشورات الزمن المغرب، (دط)، 2003م، ص31.

المبحث الثالث: الرغبة ومشروعية الجنون

الرغبة وعقلانية الجنون: العشق رغبة تستدعي الجنون بالضرورة" فالحب والجنون يتوزعان من خلال أشكالهما المتعددة على مناطق متعددة من العرفان (gnose)¹ "فهو أقرب صور تجليات العشق" والعشق روح واحدة تشكلت في مائة صورة لقد صرت مجنونا مرة، في فنه وديدنه²، وقد ارتسم لدى ج.د.الرومي في صورة انقلاب شامل لأسلوب حياته ولمنهجه في إدراك الحقيقة جعله في اغتراب عن الثنائيات العقلية المتضادة:

أنا غريب عن الوجود والعدم
و انقطاعي عنهما ليس من الفتوة
كلّ شيء يقع تحت تصرف العقل اتركه
إنّ الأوان أو ان الجنون
و إذا أنا لم اجن من العجائب التي في قلبي
فهذا من الجنون³

والجنون عنده بمثابة تجربة فنية" إنني عاشق لفن الجنون، وصرت ملولا من الفضل والذكاء⁴، بتدوّق فيها المجنون حياة الهامش التي تفتح نحو اللا عقل⁵، والمقابلة بين العشق والعقل في هذا السياق غايتها إبراز دور العشق في بلوغ عقلانية صادرة عن اللاعقلانية المنفلتة من ضوابط العقل ثنائية القيمة بين حدّي الوصل والفصل وبراءته منه: و قد بعث الدكان، وألقيت الفرضيات جانبا
عرفت قدر الجنون، وبرئت من الفكر.⁶

هاته البراءة تضع العاشق خارج ما هو محدّد ومحدود للمضي في تقصّي أبعد آفاق الاغتراب، ففي

¹ فوكو ميشيل، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2006م، ص 113.

² الرومي جلال الدين مختارات من ديوان شمس التبريزي، ج 2، ص 73.

³ الرومي جلال الدين، رباعيات، ص 112.

⁴ الرومي جلال الدين، المثنوي، ج 6، ص 78.

⁵ عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية، ص 174.

⁶ فرانكلين لويس الرومي ماضيا حاضرا، شرقا وغربا، ج 1، ص 356.

المتن الصوفي " ما الجنون إلا تجربة للانفصام معيشة إلى أقصى مداها¹، و في خضم قحط هذا الانفصام ينبعث نداء الطمأنينة على لسان عبد الحق بن سبعين* (614-669هـ) Ibn Sab'in " لا تخف من جنونك في هذا الوقت فإنه عالم أكمل²، و عبي ذلك الكمال يستدعي الالتزام بقواعد منطق متعدد القيم قابل للأضداد المتنافرة ضمنه تتصالح وتتوحد، فإذا كان الجنون خروج من النظام إلى الفوضى ومن الأليف إلى المتوحش، والهديان صون الجنون وعتبة من عتباته انه تصرف في الكلام يعصف بالأنظمة والحدود والأنساق"³، إلا أن الرومي العاشق بتطبيق منهجه قد استطاع أن يخلق نظام داخل جنونه هو في بعض المعاني أكثر تماسكا ومنهجية من كثير من الميتافيزيقيات المدرسية والعقلانية⁴.

الجنون أهل بحقيقة محتجبة فاستنادا إلى المداخل المعجمية لمادة جنن هناك ارتباط الجذر (ج ن ن) بالستر والإخفاء والإظلام" الجيم والنون أصل واحد، وهو [الستر] والتستر⁵، وقد ورد في لسان العرب أن كلمة جنن مشتقة من الفعل جنّ و"جنّ الشيء يجنّه جنا: ستره، وكل شيء ستر عنك فقد جن عنك وجنه الليل يجنه جنا وجنونا وجن عليه يجن، بالضم، جنونا واجنه: ستره... وفي الحديث، جن عليه الليل أي ستره، و به سمي الجن لاستتارهم واختفائهم عن الأبصار، ومنه سمي الجنين لاستتاره في بطن أمّه، و جنّ الليل وجنونه وجنانه: شدة ظلمته وادلهمامه، وقيل: اختلاط

¹ عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية، ص16.

* عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر بن سبعين، و لقبه ابن سبعين لأنه كان إذا كتب اسمه يكتب عبد الحق ويرسم دائرة وكذلك يفعل أصحابه حينما يكتبون اسمه، لما كانت الدائرة في بعض طرق المغاربة في حسابهم سبعين لذلك كان ما يكتبه ابن سبعين عن نفسه من ابن O مساويا لابن سبعين، درس العربية والآداب في الأندلس وبرع في العلوم العقلية والفلسفية ارتحل إلى المغرب فيها ألف أهم مصنفاته انتشرت طريقته وكثر أتباعه في مصر لم يلق لدعوته قبولا كبيرا لغموض كلامه واستغلاق معاني عباراته، استقر في مكة سنوات كان خلالها موضع تقدير أي نما حاكم مكة وظل فيها إلى أن توفي. مزج الفلسفة بالتصوف ليكون أحد الفلاسفة المتصوفة القائلين بوحدة الوجود. من مؤلفاته بد العارف الإحاطة، رسائل صقلية. التفتازاني أبو الوفا الغنيمي ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب العربي، لبنان، ط1، 1973، ص21.

² ابن سبعين محمد عبد الحق، رسائل ابن سبعين، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأبناء والنشر القاهرة، (د ط)، 1965م، ص132.

³ اليوسفي محمد لطفي، الشعر وتحرير الكائن مجلة نزوى، مؤسسة عمان للصحافة والأبناء والنشر والإعلان، العدد16، تاريخ الإصدار 11 أكتوبر 1988م. جمادى الآخرة 1419هـ. ص43.

⁴ خليفة حكيم، ميتافيزيقا جلال الدين الرومي، ص29.

⁵ الحكيم سعاد، المعجم الصوفي، ص.279.

ظلامه لأنّ ذلك كله ساتر¹، على هذا النحو يفهم الجنون على أنّه حجاب للعقل وظلمة له وطمس لحضوره لأنّنا لا نستطيع أن نقرأ القلق والرغبة والصبوة والحلم بعين العقل المنطقي البارد الجاهز الواضح²، فرغم تصنيف التصوّف ضمن اللا معقول السّليبي تبعا لاعتقاد أنّه مبعث العبث الخرافة السحر، الفوضى الجنون.. مقابل السّببية والنّظام والصرامة المنطقية مع ذلك نفي الجانب العاقل لا يعني إسناد الجنون للوهم والشك أو الضلال والتي... طالما أن هناك حقيقة يطرحها الجنون فقد " كان الجنون في صلب العقل والحقيقة³، وفي ثناياه هو حامل لعقلانية متحررة نافرة من وعي العادة الجاهز " و لا شك أنّ هذا التّناج الذي يبدو في ظاهره غير معقول يمكن أن يتكشف بعد التحليل وفيما لو نظر إليه بعقل مفتوح ومن دون سبق نظر عن عقلانية خفية محتجبة...⁴، أي أنّ الخفاء هو ما يميّز الحقيقة التي يقدّمها الجنون فمن " طبيعة الجنون هي أن يكون عقلا خفياً⁵، فيكون الجنون عارفا بالحقيقة المتوارية المستترة عن العقل ما يؤثقه ابن عربي بمصطلح «عقلاء المجانين» فحسبه "جنونهم ما كان سببه فساد مزاج عن أمر كوني من غذاء أو جوع أو غير ذلك، وإنما كان عن تجل إلهي لقلوبهم فجأة من فجآت الحق فجأتم، فذهبت بعقولهم فعقولهم محبوسة عنده، منعمة بشهوده عاكفة في حضرته، مترهة في جماله فهم أصحاب عقول بلا عقول، وعرفوا في الظاهر بالمجانين أي المستورين عن تدبير عقولهم فلهذا سمّوا عقلاء المجانين⁶.

يندرج الجنون ضمن الهوس المقدّس الذي تحتضنه عقلانية أفلاطون وتحضّ عليه حين يعترف بمصدره المتعالي، فيعرفه على أنّه جود إلهي mania مرغوب " إنّ الآلهة حينما وهبتنا ذلك الهوس فقد وهبتنا أعلى النّعم⁷، وعند إخوان الصفا يُعدّ " العشق جنون الهوي⁸، ويشترك ج.د.الرومي في هذا التّصوّر برؤيته أنّ مجنون العشق مصاب بمرض سماوي عجيب:

⁵ ابن منظور، لسان العرب دار المعارف مصر، (د ط)، مادة (جنن) ص 701.

² أدونيس سياسة الشعر دراسات في الشعرية العربية المعاصرة دار الآداب، بيروت، ط 1، 1985م، ص 121.

³ فوكو ميشيل تاريخ الجنون، ص 35.

⁴ حرب علي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 4، 2005 م، ص 120.

⁵ فوكو ميشيل تاريخ الجنون، ص 199.

⁶ ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج 4، الجزء الثالث والعشرون الباب الرابع والأربعين: البهاليل وأئمتهم في البهلة، تحقيق

وتقديم عثمان يحيي تصدير ومراجعة إبراهيم مذكور الهيئة المصرية للكتاب، 1412هـ، 1992م، ص 89.

⁷ أفلاطون، فايدروس، أو عن الجمال ترجمة وتقديم أميرة حلمي مطر، ص 61.

⁸ إخوان الصفا، الرسائل، المجلد الثالث، ص 270.

أيها العشق كم لك عند الناس من اسم ولقب
وبالأمس أطلقنا اسما آخر عليك داء بلا دوا.¹

وهو علة تخلص من كل علة "و علة العاشق غير بقية العلة فالعشق هو الاضطراب لأسرار الإله"²
بماته المعطيات يمكن الجزم أن العشق لا ينفك عن الجنون، إنه "الوجه الآخر للتصوف"³، وأشعار
الرومي باذخة بهذا الربط-بالأخص في ديوان شمس تبريزي، جاعلا لحظة سريان العشق هي
نفسها أوان الجنون، فالعشق الإلهي يمثل وعيا خاصا بالحقيقة أساسه اللا وعي لا يظفر به إلا
الجنون:

الناي يقص حديث الطريق المملوء بالدم، ويحكي قصص عشق الجنون.

وهذا الوعي محرّم إلا على من فقد وعيه، كما أنه لا مشتر للسان إلا الأذن⁴

يحمل الجنون بعدا أنطو-ابستيمولوجي، فهو انزياح كلي عن نسق وجودي وهمي يقهقر
العقل ويضعف سلطته، فلا مناص من تحلّي العاشق عن العقل المكتسب وما يتطلّب ذلك من خرق
لقوانينه والتخلّص من أحكامه والتصرّف بعكس ضوابطه:

"والعلم الناتج عن التقليد وبال على أرواحنا، إنها عارية، ونحن مطمئنون أنه لنا

وينبغي الانصراف عن هذا العقل الجاهل، وينبغي التشبّث بالجنون

وكل ما تراه نفعا لك، اهرب منه، واشرب السم، وارق ماء الحياة

وكل من يمدحك، اشتمه، وأقرض النفع والمال للمفلس

ودعك من الأمن، وكن في موضع الخوف، ودعك من الشرف، وكن مفتضحا مشارا إليه بالبنان

فلقد جربت العقل عميق التفكير، ومن بعد، لأجعل نفسي مجنونا.⁵

وإن كانت جل المقارنات بين العشق والعقل تقابل بينهما في شكل تناقض، ولا حصر لها في أشعار

الرومي، هي في نهايتها تصب في قانون واحد خلاصته انه «لا مجال لفهم العشق بالعقل» :

لا تكن بين العاشقين عاقلا

¹ الرومي جلال الدين، قصائد مختارة من ديوان شمس تبريزي، ترجمة محمد السعيد جمال الدين، ص 63.

² الرومي جلال الدين، المثوي، ج 1، ص 46.

³ عقيلي يوحنا، نيتشه بين اللعب والتصوف، 2002م. ص 148.

⁴ الرومي جلال الدين، المثوي، ج 1، ص 36.

⁵ الرومي جلال الدين، المثوي، ج 2، ص 202.

خاصة في عشق هذا العذب اللقا

فليبعد الله العقلاء عن العشاق

ليبعد الله ريح التّور عن ریح الصبا¹

للمضيّ دون تريث إلى ما وراء العقل:

رأى العقل سوقا فشرع في التجارة

ورأى العشق وراء سوق العقل أسواقا.²

وفي تلك الأسواق يتحرّر بانفتاحه على العقل الكليّ وتكون حكمة العشق هي الجنون عينه:

رأس مال العقل سرّ الجنون

ومجنون العشق إنسان حكيم³

وحكمة الجنون تدفع معتنقيه إلى التبشير ببضاعته "إن لم تكن مجنونا، فامض واجعل من نفسك

مجنونا"⁴، مع اشتراط اقتحام تلك التجارة بأخذ تعاليمها من المرشد المجنون "إنّ كل طريق يلزمه

مرشد يقظ، وفي هذا الطريق لا دليل إلا الجنون"⁵، ما يعني أنّ إشباع رغبة الجنون يبقى حكرا على

أهل ذلك العالم دون سواهم، والعاشق المجنون متعال عن نمط معياري للشخصية السوية السائدة:

عندما تكون مجنونا ومفتونا

تأتي في سلسلة أهل الخطوة

واليوم أنت محروم من هذه السلسلة

لأنك اليوم عاقل وشديد الانشغال⁶

إنّ العقل مُحْتَوَى من طرف الجنون أو بمعنى آخر مقولات العقلانية مندرجة داخل الجنون ولا

تناقض في ذلك، فعلاقة العشق بالعقل الكليّ ليست سوى جنونا"و عندما شمّ العقل الكلي شذى

¹ الرومي جلال الدين، قصائد مختارة من ديوان شمس تبريزي، ص 139

² المصدر نفسه، ص 120

³ الرومي جلال الدين، رباعيات، ص 112

⁴ الرومي جلال الدين، مختارات من ديوان شمس، ج 2، ص 46

⁵ الرومي جلال الدين، مختارات من ديوان شمس، ج 1، ص 18

⁶ الرومي جلال الدين، رباعيات، ص 509

من ارجه أصبح متهوسا ليل نهار جنونا به¹، و العقلانية حين تبلغ أوجها تبدع جنونا " الجنون من كمال العقل فإن الإنسان إذا كمل عقله ونضج وتشبع بالعلم وكان له قلب يصحبه في صحوه وسكره لا بد أن يكسر من حدة العقل ليعطي فسحة للقلب يتحرك فيها ويهيم حتى يؤدي ما عليه²، وقد تحققت تبعية العقل للجنون أيضا مع نيتشه "هناك دوما شيء من الجنون في الحب، لكن هناك دوما شيء من العقل في الجنون"³، وتطرح فلسفة ميشيل فوكو (1926، 1984) هذا الاحتواء " إن العقل الحقيقي ليس خالصا من كل تواطؤ مع الجنون. إن الأمر على العكس من ذلك، فعلى العقل أن يسلك نفس السبيل التي يرسمها له الجنون⁴، وينبئه من ادعاء الجنونويحذر من مغبته من خلال قصة (دفع ذلك السائل لذلك الذكي الذي كان قد تظاهر بالجنون إلى الكلام بالحيلة)" لكن لا تعتبر كل مجنون روحا ولا تسجد للعجل كأنتك السامري⁵ فكل عاشق مجنون حكيم، لكن هاته العلاقة لا تعكس فلا يكون بالضرورة كل مجنون عاشقا حكيما، بل مجنون الحق يخفي سره وإن كان معروفا لا يكون مُعرِّفا بما عرفه:

المجنون ظاهر الحال بين الناس

لأنه يمتطي جواد العشق

والمجنون حقا هو من عرفه

لأن المجنون عندنا هو العارف⁶

الرغبة ومأدبة الجنون: حين يكون أساس طريقة جلال الدين الرومي هو العشق والنشوة الناشئة عنه، والعشق يستدعي السكر والانتشاء حتى يبلغ الإنسان الكامل مرتبة الاتحاد بالمطلق⁷، فإن ذلك يستلزم بداهة إقامة مأدبة الجنون لارتباطها بالمجالسة، السمر، الزمن الليلي... ولذة الشراب"و إذا كنت تريد أن تكون مثل المجنون تمزق حجاب العقل، فاشرب من يد العشق الثابت شراب ذلك

¹الرومي جلال الدين، مختارات من ديوان شمس، ج1، ص112.

²العلوي هادي، مدارات صوفية، مركز أبحاث والدراسات الاشتراكية، سوريا، ط1، 1997، ص86.

³نيتشه فريديريك، هكذا تكلم زراديش، ترجمة علي مصباح، عن القراءة والكتابة، ص87.

⁴فوكو ميشيل، تاريخ الجنون، ص55.

⁵الرومي جلال الدين، المشوي، ج2، ص203.

⁶الرومي جلال الدين، رباعيات، ص164.

⁷الملائكة إحسان، جلال الدين الرومي صائغ النفوس، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2015، ص151.

المكان من اللا مكان¹، على هذا النحو لا يجب توقع إقامة الحقيقة حيث الاستقامة، الوضوح والاستقرار، بل علينا الصعود إليها أين "يزدهر الجنون أعالي الجبل"²، وفي العرفان العناء هو الطائر الذي اختار قمة جبل قاف* الشاهقة مأوى له ويتميز بأنه يفيض بالأنوار باستمرار من خلال ظهوره وتجليه"³، واقتفاء أثرها بين ضفاف الترحال ففيضها حالّ بسكارى الحق وهي حلال لهم:

تلك الخمرة التي هي حرام على الخلق حرام
هي مدام لروح القلندري على الدوام⁴

هذا النمط من سكر الجنون المرغوب نقيض للجنون المؤقت المفتعل كونه صونا للحقيقة في وحدتها "وسكارى الإله بمثابة الواحد وإن كانوا آلافاً، وسكارى الهوى في ثنوية وتثليث"⁵، وفيه تصنع مآدبة الجنون من سقاية العشق الإلهي، وينعت الرومي شمس التبريزي بروح روح السقاة في المجلس السلطاني مُثنياً على تأثير خمرة في الحث على الحديث عن الحقيقة بصور ايروسية"ويا أيها الساقى إن أردت أن أتم هذا الكلام، فضع الخمر الفصيحة فوق شفّيّ المخمورة"⁶.

يتنعم ج.د. الرومي بسكر العشق في مجلس سكارى القلوب⁷ حدّ الثمالة ووجه الارتباط بين الخمر والتصوف هو الموت، فالوعي بالموت الذي يتضمّنه رمز الخمر يتصل بفكرة التطلع إلى مبدأ أقدس⁸ يشده إلى هامشه وغرابتة وجنونه الخاص⁹، و التغمّي بالتحرر من منفى العقلانية والإقامة في عالم الجنون:

¹ الرومي جلال الدين، مختارات من ديوان شمس، ج1، ص403.

² عقيقي يوحنا، نيتشه بين اللعب والتصوف، ص147.

* مكان ورد في الأساطير الإيرانية التي تصوره مرتبطاً بسلسلة جبلية تحيط بالأرض. كفاي، المشنوي، ج2، ص391 ضمن الشروح.

³ الديناني غلام حسين، العقل والعشق الإلهي بين الاختلاف والائتلاف، ج1، ص131.

⁴ الرومي جلال الدين، رباعيات، ص298.

⁵ الرومي جلال الدين، مختارات من ديوان شمس، ج1، ص45.

⁶ الرومي جلال الدين، مختارات من ديوان شمس، ج2، ص100.

⁷ الرومي جلال الدين، مختارات من ديوان شمس، ج1، ص397 وهي غزلية بهذا الاسم.

⁸ إبراهيم محمد منصور، الشعر والتصوف، الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر (1945، 1995)، دار الأمن، مصر، ط1 1999م، ص59.

⁹ عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية، ص173.

صرت ثملا من هوس أولئك الثملين

صرت مندهشا من انتصار ذلك المقدم

صرت كارها العقل صرت مجنونا

لكي يأخذني العشق إلى دار المجانين¹

و تبعاً لتواري العقل بالخمير لخاصيتها المسكرة المغيبة لفعاليتها ومبادئه، ولرفع أيّ لبس أو سوء فهم أو تأويل، يقوم ج.د. الرومي بالتفرقة بين نوعين من السكر المفضي إلى الجنون- فهناك السكر المادّي المفتضح الذي يجلب الذلّ لصاحبه، وآخر معنوي مستتر يمنحه الواجهة والرفعة الإلهية، وذلك حسب طبيعة الخمر المرغوبة:

وهناك خمور هي شقاء للنفس بحيث تصيب بالهلاك تلك المشؤومة

وهناك خمور هي سعادة للعقل، بحيث يجد المرء المتزل (المقصود) دون انتقال

بل إن خيمة الفلك ولها خمورها التي تسكرها وتقتلعها... ومن تلك الناحية تجعلها تتقدّم في الطريق

فانتبه أيها القلب، ولا تغتر بكلّ سكر، فعيسى عليه السلام ثمل بالحق والخمار ثمل بالشعير

فابحث عن مثل هذه الخمر من هذه الدنان والتي لا يكون سكرها مؤقّتا مقطوع الذيل. ذلك أن

كّل معشوق كالذّن الممتلئ لكن أحدها ملئ بالثفلوآخر ملئ بالدر

ويا عالما بالخمير انتبه وتذوق بحذر، حتى تجد خمرا خالية من الشوائب.²

فالخمير المرغوبة ياقوتية وميقاتها ليلي " هات خمر الحياة التي هي أيضا من مزاجك فهي مؤنسة

القلب المكدود، ومحرم الأسرار

من ذلك الشراب الذي لو سقطت منه جرعة لنبت روضة في التو واللحظة من الأرض البوار

من الشراب الياقوتي الذي لو فار في منتصف الليل لامتأ ما بين السماء والأرض بالأنوار³

ينتج عنها ما يسميه الرومي بالسكر العيسوي إذ "تكتشف الرّوح من خلال الخمر هويتها الحقيقية

وتحرز البهجة الأبدية⁴ عند اطلاعها على الأسرار الإلهية، و"في لحظة السكر والنشوة يقترب

¹ الرومي جلال الدين، رباعيات، ص 365.

² الرومي جلال الدين، المثوي، ج 4، ص 270.

³ الرومي جلال الدين، مختارات من ديوان شمس، ج 2، ص 14.

⁴ تشيتك وليام الطريق إلى العشق الصوفي، ص 450.

المتصوف من جوهره أكثر فأكثر، إذ يصبح متساويا مع ذاته (...). بمعنى انه يكون موصولا بالماهية الأبدية¹ بهذا المعنى تكون "الخمرة هي المعرفة عادة وهي الفيض² ليتوالج العشق والمعرفة: إنَّ العشق ينضج خمرة التحقيق، ويكون هو الساقى الخفي للصديق وعندما تبحث أنت بالتوفيق الحسن، تكون الخمرة هي ماء الروح والإبريق هو الجسد وعندما تزيد في خمرة التوفيق، فإنَّ قوّة الخمرة تكسر الإبريق يتحوّل الماء إلى ساق، ويشمل بالماء، ولا تقل لي كيف؟ الله اعلم بالصواب.³ ودورِيّ يتراوح بين الخمرة والشواء- المعرفة الروحية وحرقة القلب من الأشواق: رفيق أنا تارة للخمرة وتارة أخرى للشواء إنَّ في هذه الدّورة تُلقي فما نفعي بدورة الزّمان.⁴

في مآدبة الجنون يسقط قانون الفهم والعقل وقانون النهار⁵ و يحل جنون ليلي، فإذا كان التصور العام يرى في النهار الإشراق والرحابة والحركة، مقابل الليل المتضمن لمعاني الخمود، الضيق، النوم والظلمة فإن العاشق يعكس هذا التصور فالليل من مظاهر الزمن الميتافيزيقية التي ينعم فيها بالمشاهدة هو ما يبوح به عبد الجبار النفري (ت 354هـ/965م) في تلقّيه التّداء الإلهي " يا عبد، الليل لي فلا تفتح فيه أبواب قلبك إلا لي وحدي. يا عبد ويا كل عبد نهارك لعلمك الذي أتيتك وليلك لرؤيتي والنظر إلي"⁶، هكذا ينفرد الليل بسحر لا يقاوم والعاشق الصوفي يعدّه صديقا كَيْسَا فطنا يجيد الإنصات لهومومه:

يقول الليل أنا مؤنس شراب الخمرة أنا روح لصاحب الكبد المحترقة والذين لا نصيب لهم من العشقاً كون كل ليلة ملك الموت عند أبواهم⁷

كما يجود عليه بالملقى " زمن الوصال زمن ليلي وهو بالضبط زمن الحلم لا زمن الواقع الذي يرتبط دائما بصور الوضوح والإشراق والنهار، ولطالما حاول العاشق الصوفي أن يجعل من زمن تجربته

¹ عقيقي يوحنا، نيتشه بين اللعب والتصوف، ص 146.

² الرومي جلال الدين، المتنوي، ج 1، ص 365.

³ الرومي جلال الدين، المتنوي، ج 3، ص 404.

⁴ الرومي جلال الدين، قصائد مختارة من ديوان شمس تبريزي، ص 128.

⁵ جودة عاطف، الرمز الشعري، ص 381.

⁶ عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية، ص 230.

⁷ الرومي جلال الدين، رباعيات، ص 329.

زمننا ليليا واحدا يحكمه حلم واحد هو العودة"¹ التي كانت موضع تساؤل الرومي في محاوره بديعة بين الثمل ومجنون:

أنا ثمل وأنت مجنون فمن الذي يقودنا إلى المتزل
لقد نصحتك مائة مرة أن تقل من شراب كأسين أو ثلاثا
في المدينة لا أرى شخصا صاحيا من السكر حبيبي، هلم إلى الخربات حتى ترى لذة الروح
وكيف يطيب للروح أن تكون بدون صحبة الحبيب؟ في كل ركن شخص ثمل يده في يد نجيه
والرأس معربد من ذلك الساقى بالكأس الإلهية
أيها الخفيف الروح العازف على العود أنت أوغل في السكر أم أنا؟ فيا أيها الرائد إذ تشمل أنت
فسحري أسطورة

أنت وقف على الخربات لا شأن لك سوى الخمر فلا تدع حبة من عقل لدى القادمين الصاحين
لقد خرجت من المتزل فبادرني هو بالسكر وكل نظرة منه تحببني ورائها مئات المنازل وحدائق
الورد قلت من أنت أيتها النفس؟ فهزأت قائلة: شطري ماء وطين وشطري روح وقلب شطري من
شط المحيط والباقي الجوهرة الفريدة فقلت لها: لم اعد اعرف قريبا لي من غريب لقد فقدت رأسي
وتاج رأسي في منزل صاحب الحان.²

الجنون انبهار بالجمال الإلهي ووله بمظاهرة، وحال الرومي مع شمس التبريزي شبيه بعلاقة ليلي
والمجنون" و هكذا أصبحت صورة المجنون الذي ضاع عقله خلف ليلي نموذجاً للمحب الصوفي"³
والأمر لا يتعلق بالجمال الظاهر المثير لانجذاب العين بل الافتتان بالغائب عن الرؤية" و ليلي في
المأثور الفارسي رمز الجمال الخالد، والمجنون رمز العاشق الواله في الجمال الخالد"⁴ ذي البعد
المتافيزيقي لا المادي ومن ذلك تأتي وجاهة الارتباط بين اسم ليلي والزمن الليلي، لهذا "إن عين
العقل لا يمكن أن تدرك الجمال الحقيقي المتوارى وراء الصورة الخارجية مثلما أخفيت النفخة
الإلهية وراء شكل آدم. و ينبغي على المجنون الإنسان الذي أصابه الجنون بسبب الهيام أن يرى جمال
ليلي الفريد وراء الشكل الذي يبدو جامدا تماما عند أولئك الذين ليس لديهم حب وغلب عليهم

¹ عبد الحق منصف أبعاد التجربة الصوفية، ص 180.

² حودة عاطف، الرمز الشعري عند الصوفية، ص 380.

³ شيميل آنا ماري، الأبعاد الصوفية في الإسلام، ص 161.

⁴ الرومي جلال الدين، المثوي، ج 1، ص 400.

العقل ومن تم ليسوا من البشر¹، وفي سكر الجنون هذا تكون خمر قيس مصبوبة من وعاء وجه ليلى:

قال البلهاء للمجنون جهلا، إن حسن ليلى ليس طاغيا انه أمر سهل يسير
فأجمل منها مئات الآلاف من الفاتنات، كأهمن الأقمار في مدينتنا
قال: إن الصورة كالوعاء والحسن خمر، والله تعالى يسقيني الخمر من صورتها هي
وربما أعطاكم الله الخل من وعائها، حتى لا يكون عشقها جارا لكم من الآذان
فمن وعاء واحد، يعطي الله تعالى السم والعسل لكل إنسان
وإنك لترى الوعاء، لكن الشراب لا يبدي وجهه لعين من ليس على الصواب
وقاصرات الطرف يكن لذة للروح، لا بيدن أمارتهن إلا لمن خاصم نفسه التي بين جنبيه
وهذه المدام بمثابة قاصرات الطرف، وحجب الأوعية بالنسبة لهن كالخيام (...)
إن الشراب متنوع والوعاء واحد، حتى لا يبقى هناك شك في خمر الغيب
والخمر من الغيب، والوعاء من هذه الدنيا، والوعاء ظاهر والخمر شديدة الاستتار فيه
إنها شديدة الخفاء عن أبصار من لم يؤذن لهم لكنها ظاهرة للعيان لمن أذن لهم².

وأثر تلك الخمر الغيبية الليلية تسري في عروق المجنون إلى درجة حضور ليلى ككينونة دائمة لا تغيب عنه لحظة "يكون للجانب الجسماني المادي تلك القوة التي يحول فيها العشق الإنسان إلى حال لا يرى فيها منفصلا عن المحبوب. حواسه جميعا تستغرق فيه، من بصر وسمع وشم وغير ذلك³، هذا ما مكنه من الاستغناء عن الرؤية المادية لها" فشدة القرب حجاب⁴، حين بلغ عتبة استشعار التوحد بالمحبوب شأنه بهذا الحال شأن العاشق الصوفي الذي يخلي قلبه للمعشوق المتفرد بالوجود "إن المجنون يرى ليلى في كل مكان، وكل حجر في دارها له قدسيته، وهو يقبل أقدام الكلاب التي سارت في طريقها، وسوف يتوحد معها أخيرا توحدًا يخاف معه أن يبقى متروكا في عروقها، لأن ذلك يمكن أن يجرح ليلى. وهذا التوحد التام يؤدي به إلى العزلة التامة—فهو لا يريد

¹ شميل آنا مارري، الشمس المنتصرة، ص425.

² الرومي جلال الدين، المثوي، ج5، ص343.

³ الرومي جلال الدين، فيه ما فيه، ص83.

⁴ جودة عاطف الرمز الشعري، ص233.

أن يراها أبداً لأنّ ظهورها الجسدي يمكن أن يحطّم مشاهدتها المطلقة في القلب. وقد صار المجنون بهذا محبا صوفيا يرى الله في كل مكان لأنه لم يجده خارج قلبه بل وجده في أعماقه.¹

الرغبة وحيرة الجنون: المجنون تتملكه رغبة الحيرة باعتبارها متزلة برزخية "بدون هاته الحيرة ليس هناك مرور من الهوية الخاطئة إلى الهوية الصحيحة للصوفي"²، وج.د. الرومي - كباقي الصوفية يولي الحيرة مكانة خاصة إلى درجة وضعها شرطا قلبيا، فلا عشق ولا جنون بدونها:

يا من عشقتك عين عالم الحيرة

وأساس عشقتك الحيرة.³

فالعاشق بتعطّل قنواته الإدراكية العقلية يصل إلى مرحلة الحيرة فهي "الغرق في بحار العلم بالله"⁴ فقد قال الجنيد: إذا تناهت عقول العقلاء في التوحيد تناهت إلى الحيرة⁵، ومقابل هوان العقل تظهر عزة الحيرة فتكون مرغوبة "فبع العقل واشتر الحيرة بتمامها، فإن لك النفع من هذا الشراء"⁶، وأعظم نفع يكمن في تفعيل الهوامش بما تتضمنه من المخفي والمغيب إذ "لا يكشف الجنون سوى عن الوجه الآخر للأشياء، وعن جوانبها المظلمة، وعن التناقض المباشر لحقيقتها. إنّ الإنسان في صعوده إلى الله لا يرغب في تجاوز نفسه، بل يودّ الانفلات كلّية من ضعفه الأصلي، إنّّه يريد السيطرة المباشرة على التّقابل بين أشياء العالم وبين جوهرها الإلهي. ذلك أنّ ما يخرج من الحقيقة داخل الظاهر لا يشكّل الانعكاس بل يشكّل التناقض الرّهيب"⁷، وأمام هاته الوضعيّة ينفصل العاشق المجنون الحائر عن المكان ومقولات الزمان ويكون خارج كل الحدود:

إنّ النوم يأتيك لكي يسلب منك العقل، ومن أين للمجنون بالنوم، وأي علم للمجنون بالليل؟

ففي مذهب المجنون، لا نهار هناك ولا ليل، فهو حسب الذي يعلم ما به

¹ شيميل آناماري، الأبعاد الصوفية في الإسلام، ص 500.

² Keller Carl-A-: Approche de la mystique-dans les religions occidentales et orientales ;Edition Albin Michel ,1996 ,p260.

³ الرومي جلال الدين، رباعيات، ص 490.

⁴ الحكيم سعاد، المعجم الصوفي، ص 359.

⁵ القشيري أبو القاسم عبد الكريم الرسالة القشيرية في علم التصوف تحقيق وإعداد معروف مصطفى زريق المكتبة العصرية لبنان، ط1، 1421هـ، 2001م، ص 299.

⁶ الرومي جلال الدين، مختارات من ديوان شمس، ج1، ص 387، أيضا المثنوي، ج3، ص 114.

⁷ فوكو ميشيل تاريخ الجنون، ص 52.

فمن دوران الفلك، يكون الليل والنهار لهذا العالم
وإنّما يوجد الجنون في ذلك المكان الذي يديره الفلك
وإن نامت عين رأسه يكون كله- في غيبة رأسه- عينا، وهو يقرأ لوح الأزل ببصيرة روجه.
وإن كنت تريد الجنون كن كالطير وكالأسمك، وما دمت قرينا للنوم متى يكون الجنون قرينا
لك؟¹

والمقصود بالنوم التمسك بيقظة الفكر المتعلق بالأسباب المنطقية "واليقظة في هذا السياق حالة
غياب عن الحقيقة، أو إن حقائقها جزئية وهامشية، بعيدة عن المركز الحيّ الخلاق للفكر²، ما يجعله
نائما غافلا عن يقظة الروح:

إنّ كلّ من هو يقظ أكثر استغراقا في النوم، ويقظته تكون أسوأ من سباته
وعندما لا تكون أرواحنا يقظة بالحقّ، تكون يقظتنا غلقا للأبواب أمامنا.³

أمّا بالنسبة للنوم المرغوب فيتأتى بإغماض عيني القلب عن أوهام الوعي للاطلاع على ما بعده من
غرائب الحقيقة "ينبغي أن يكون المرء نائما مستيقظا أمامنا حتى يرى الأحلام في اليقظة⁴، وحسب
شرح د. إبراهيم الدسوقي شتا لهاته الفكرة "عندما ينام فكر النفس وفكر الذات يكون حلق الروح
مفتوحا لكي يتقبّل الحقيقة كما هي، والسبيل إلى ذلك هو الحيرة⁵ التي تمحو أيّ أثر للعلم فيغدو
العاشق الجنون أميا فارغا مما اكتسبه، ومردّد ذلك أنّ "الحيرة الصوفية تنبع من شعور داخلي لدى
الصوفيّة بكونيّة الحقيقة وتفاهة الذات العارفة. إنها حركة موجّهة ضدّ سلطة الذات التي تدّعي
امتلاك الحقيقة (حقيقة الإلهية)⁶، والصوفي العاشق في جنونه وبدافع حيرته عليه التحلّي بذروة
الحكمة والاعتراف بالجهل "فالعشق من البداية كلّ حيرة، والعقل حائر فيه، والروح صارت
مبهوتة⁷ وأمام هذا الافتتان والدهشة يغدو الكلام بلا قيمة، والبديل هو الصمت:

¹ الرومي جلال الدين، مختارات من ديوان شمس التبريزي، ج1، ص170، 171.

² أدونيس، الصوفية والسوريالية، ص47.

³ الرومي جلال الدين، المثوي، ج1، ص72.

⁴ الرومي جلال الدين، المثوي، ج3، ص112.

⁵ المصدر نفسه، ص460.

⁶ عبد الحق منصف أبعاد التجربة الصوفية، ص35.

⁷ الرومي جلال الدين، مختارات من ديوان شمس، ص130.

يُجمل بالعاشق الصّمت والسّكون، يُجمل بالبحر الهياج والجنون
فالبيان إنما يخلو بالصمت كالمرآة.¹

فصمت الحائر أفصح من كلامه، وإن كان لسان العاقل ينطق بالصوت والكلمات، فإن مجنون
العشق لا حاجة له بضجيجهما، والبديل استغناءه عن التعبير، لأنّ الحيرة ستحوّله كلًّا واحدا
جاعلة منه المتلفظ عينه الرّاغب في الهداية-الحقيقة:

"وما دمت قد أصبحت حائرا مندهشا فقد قلت بلسان الحال: اهدنا إنّها (حقيقة) شديدة العظمة
وعندما ترتعد أمامها تصير تلك العظمة رقيقة مستوية"²

يرى ج.د. الرومي الصمت شبيه البحر "فالصمت كالبحر إذا كان الكلام كالجدول، والبحر
يبحث عنك فلا تبحث أنت عن الجدول"³، ووشائج القربى الجامعة بين الصمت والبحر نابعة من
التقاطعات التي ترسمها تجليات الجمال الإلهي، وفي شباكها يقع العاشق المجنون :

وثمة بحث فيما وراء البحث وأنا لا أدريه وإن كنت تدريه قل

وهناك حال ومقال وراء الحال والمقال غارق في جمال ذي الجلال غرقا لا يكون منه خلاص ولا
يعرفه أحد إلا البحر.

إنّك عقل جزئي لا تكون متحدثا عن العقل الكلي إن لم يكن لك طلب وراء طلب.

وعندما يصل يتوالى الطلب بعد الطلب يصل موج ذلك البحر إلى هذا المكان.⁴

والصمت أمام البحر دافع إلى الإقرار والقرار، إقرار بخطيئة معايشة العشق مقرونا بالحشمة والالتزام
بأدب الظاهر والعرف، وقرار بالتوبة عنهما:

ويا أيها العاذل كفاك دعوة لنا إلى أشغال العالم، وبعد هذا قلل من نصح المجنون

إنني لن اسمع بعد إلى إغواء المهجران لقد جربته فحتم أجربه!! وكل ما هو سوى الفتنة والجنون،
يعد غربة في هذا الطريق هيا وضع قدمي هذا القيد، فلقد حطمت سلسلة التدبير، وغير تلك
الجدائل التي هي لحبيبي صاحب الإقبال، لو أتيت بمائة غل حديدي أحطمها أعشق ونخوة!! لا

¹الرومي جلال الدين، قصائد مختارة من ديوان شمس، ص142.

²الرومي جلال الدين، المتنوي، ج4، ص362.

³المصدر نفسه، ص216.

⁴الرومي جلال الدين، المتنوي، ج1، ص214.

يتفقان أيها الأخ، ولا تقف أيها العاشق على باب الكبرياء والنخوة!! لقد حان الوقت الذي أصير فيه عريانا اترك الصورة وأصير بأجمعي روحا.¹

التّعرية تجرّد يفرغ المجنون العاشق من ثقل أوزار الاستقرار، النظام والاستقامة وهي تنبئ ببداية رحلة بحرية مليئة بالمغامرة والجرأة تصورها حكاية ما جرى بين النحوي والملاح:

ركب أحد النحاة سفينة، فالتفت إلى الملاح ذلك العابد لنفسه

وسأله: هل قرأت شيئا من النحو؟ قال: لا

قال: ضاع نصف عمرك هدرا

فصار الملاح كسير القلب من هذا التحقير، لكنه صمت في تلك اللحظة عن الجواب

ثم أَلقت الريح السفينة في دوامة فصاح ذلك الملاح بالنحوي:

هل تعرف شيئا من السباحة؟ أخبرني، قال: لا يا حسن الجواب ويا حلو المحيا

قال: كل عمرك إذن ضاع هدرا أيها النحوي، ذلك إنّ السفينة لا محالة غارقة في الدوامات

فاعلم أن ما ينبغي هنا هو المحو لا النحو، فإن كنت عالما به فسق في الماء بلا خطر

وإنّ ماء البحر ليجعل الميتة تطفو على سطحه، ومن كان حيا، متى ينحو من البحر؟

وإذا ما مت عن أوصاف البشر، فإنّ بحر الأسرار يضعك على مفرق رأسه.²

يقذف العشق المجنون في قلب البحر الموعود ليتّم اصطفاء الرؤى السريّة بسريرة أصفى " إذ

يصبح الإنسان شفافية صافية في جنونه"³، فيطلق العنان لنوع آخر من القول والفعل يكون فيه

متقبّلا لتقلّبات الحقيقة " ما جنون واحد لي في الشجون، بل جنون في جنون في جنون"⁴ هكذا

يستمدّ الجنون مشروعيتّه من العشق، فتكون الرّغبة الصّوفيّة رغبة جنونيّة⁵ تجمع بين رحلة التيه

والبحت عن الأصول المفقودة⁶ بالارتقاء في حضن الماء بواسطة سفينة غارقة في العشق:

¹ الرومي جلال الدين، المتنوي، ج6، ص80.

² الرومي جلال الدين، المتنوي، ج1، ص من 264 إلى 268.

³ عقريقي يوحنا، نيتشه بين اللعب والتصوف، ص148.

⁴ الرومي جلال الدين، المتنوي، ج5 ص215

⁵ عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية، ص169

⁶ المرجع نفسه، ص124

واترك النوم الليلة أيها الأب، ومر ليلة بحمي الذين لا ينامون انظر إليهم فقد صاروا مجانين، وقتلوا بالوصل كالفراش وانظر إلى سفينة الخلق هذه قد غرقت في العشق، وحلق العشق تحاله قد صار أفعى أفعى غير مرئية سالبة للقلب، والعقل كالجبل وهي " كالمغناطيس"¹!!
وكان الرومي قد استشراف إطلالة سفينة الحمقى* التي رسّخت الربط بين الجنون و الماء^{2**} مع فارق بين الرحلتين، فسفينة المجانين تبقى متحيزة في ظاهر السطح، في حين إبحار سفينة المجانين العشاق غوص الحائرين على مستوى العمق، وإن كان سقراط في جنونه الفلسفي تعثر ولم يعثر³، فإن مجنون العشق يعثر حين يتعثر:

وكل روح تصبح إلهية إنما توجد في اللامكان، تكون حية فتصبح سمكة تتخذ سبيلها إلى الكوثر فتمضي من المكان إلى اللامكان، وتكون موجودة في اللامكان، وحيثما تسقط بعدها، فإنها تصادف المسك والعنبر.⁴

ما يجعلنا نلمس العلاقة الوطيدة بين مفهوم الكنان والحيرة"الكن من خاصية الغواص الذي يسفر في أعماق البحار عن المحار هذا المحار الذي يخترن على اللآلئ. البحث عن المحار هو شكل من أشكال

¹ الرومي جلال الدين، المثنوي، ج6، ص81

* سفينة غريبة جائحة... و يتعلق الأمر بتأليف أدبي استعير من السلك القديم لأرغونوت Argoautes (اسم آلهة اليونان المغامرين التسمية تحيل على رحلة المغامرة). ولقد أصبحت تأليفات هاته السفن من الألحان الشائعة، حيث يبحر الطاقم المكون من أبطال ينتمون إلى المخيال ومن نماذج أخلاقية أو أنواع اجتماعية في رحلة طويلة رمزية من نماذجها سفينة الحمقى لبراننت Brant(1497) وعمل جوسي باد Josse Bade (1498) سفينة الحمقى وزورق المجنونات. أما لوحة ي" بوش bosch فتنتهي إلى أسطول الأحلام هذا. فوكوميثيل، تاريخ الجنون، ص29.

** هذا ما يفسر الحمولة الدلالية القوية لإبحار المجانين، ويعطيه دون شك كل الهالة التي تمتع بها. فمن جهة لا نقتل من أهمية ما يخص الفعالية العلمية التي تكمن في أن نعهد بالمجنون إلى بحارة حرمانه من التسكع في أطراف المدينة، وذهابه بعيدا معناه انه يصبح المسؤول عن رحيله يضيف الماء إلى هذه الكتلة الغامضة من القيم بعدا آخر. فالماء قد يكتسح كل شيء إلا انه يفعل أكثر من ذلك، انه يطهر. بالإضافة إلى ذلك فالإبحار يسلم الإنسان إلى قدر غير محدد، كل إنسان يسلم نفسه إلى قدره. و كل رحيل هو بالقوة آخر رحلة. فوكوميثيل، تاريخ الجنون، ص32.

² فوكوميثيل، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة سعيد بنكراد، ص32.

³ غرايش جون، العيش بالفلسف التجربة الفلسفية، الرياضات الروحية، وعلاجات النفس ترجمة محمد شوقي الزين مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع المغرب، ط1، 2019م، ص17، وردت تحت عنوان فص حكمة طيبة في كلمة فلسفية، الجسذات وأسئلة التعثر والعتور.

⁴ الرومي جلال الدين، مختارات من ديوان شمس، ج1، ص142.

السير في الحيرة. من حيرة إلى حيرة للوصول إلى الغاية¹، وقد تستمر الرحلة البحثية كما يصورها ميشال دوسارتور* (1925-1986 Michel De Certeau)م في شكل ترحال أبدي ممتد إلى ما لا نهاية "و حين لا يعود للمسافر مرسى في الأصل لا يعود له أساس ولا نهاية يستسلم لرغبة لا اسم لها كمثل مركب سكران"².

يمنح الجنون عاشق الحقيقة إطلالة جمالية غريبة عن الأغيار**، فالجنون "ليس هو الغرابة المألوفة في العالم انه فقط فرجة معروفة عند متفرج غريب انه ليس وجهها من وجوه الكوسموس، بل سمة من سمات الزمن اللامتناهي"³، نابعة من خفته بما يطير ويرقص "العاشق الحقّ هو راقص الحبل الشبّيه بالجزري⁴ المتميّز بالتنقل، الانتشار، التجوال، الهجرة والتحلّل من قيم المجتمع وخصائصه، و هو ما اكتشفه نيتشه جاعلا الجنون في صميم بحثنا عن الحقيقة" أن تكشف البطل وكذلك البهلول اللذين يختبئان في شغفنا للمعرفة، أن نستمتع من حين لآخر بجنوننا كي نستمر في الاستمتاع بتعقلنا!-و لأننا في العمق عقول خطيرة، و لنا جسامة الوزن بدل جسامة الرجال، فلا شيء

¹ الزين محمد شوقي، التصوف، العرفان، الكنان، غرابة في المصطلح وقفرة في الرؤية، ص16.

* ولد في مدينة شامبيري مقاطعة سافوا، كان يميل إلى البحر بقيمته الرمزية التعبيرية عن الشعور الاقيانوسي في التجربة العرفانية، تلقى تربية كاثوليكية أبوية صارمة قابلها بالتماس الحرية والإثارة حيث قال انه ينوي اعتناق الإسلام، و اظهر في مكتبته نسخة من القرآن، وكان متأثرا بجون جاك روسو في إعلائه من شأن الطبيعة، و الميل للعزلة والسرية. انخرط في جامعة غرونوبل ليدرس الآداب وتحصل على الليسانس كما انخرط في التعليم الديني بتسجيله في الحلقة الدراسية اللاهوتية في ابس-لي-مولينو قرب باريس، وتحصل منها على ليسانس في الفلسفة السكولائية، و كانت له الإجازة في تقديم مراسيم القداس في الكنتيسة وانخرط في الحركة اليسوعية إلى أن توفي. قرأ لهيجل ماركس، اوغسطين أسس المدرسة الفرويدية مع جان لاكان(1964). من أعماله الأجنبي أو الوحدة في الاختلاف الغائب من التاريخ، ابتكار الحياة اليومية، المسكن، المطبخ، الحكاية العرفانية-القرنين السادس والسابع عشر(1982). الزين محمد شوقي، ميشيل دو سارتور، ضمن كتاب مجموعة من الأكاديميين موسوعة الأبحاث الفلسفية، الفلسفة الغربية المعاصرة، صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج، تقديم علي حرب منشورات ضفاف بيروت، منشورات الاختلاف الجزائر، دار الأمان، المغرب، ط1، 1636، 2013م، الجزء الثاني، ص933-942.

² أدونيس، الصوفية والسوريالية، ص33 نقلا عن:

Michel de Certeau la fable mystique Ed Gallimard Paris ,1982p 411 .

** تجسدت في قصة ذو النون المصري الذي تظاهر بالجنون للتقية من الأغيار. للاطلاع يمكن الرجوع إلى المثنوي، ج2،

³ فوكو ميشيل، تاريخ الجنون 47

⁴ شميل آنا ماري، الشمس المنتصرة، ص353.

يستطيع أن يحسن إلينا أفضل من قبعة المجنون: إننا في حاجة إليها حاجتنا إلى دواء ضد أنفسنا - نحن في حاجة إلى كل فنّ مرح طاف راقص، ساخر، طفوليّ وجدّيّ، حتى لا نفقد أيّ شيء من هاته الحرية التي تعلق على الأشياء التي تنتظر منا نحن أن نكون مثلنا الأعلى¹، ووسط هذا اللّعب نصل لأقاصي الحقيقة باللامبالاة وكما يرى فوكو² "إنّ الصّور العبيّنة للحماقات العمياء هي المعرفة الكبيرة للعالم"²، التي تمّ بنا حياة تعلق فوق قيود القيم المتوارثة المكرّسة للقيمة السّلبية للجنون فحسب نيتشه "ليست الحقيقة ولا اليقين هما ما يكوّن الرّأي المعاكس لعالم الجنون بل العموميّة والضرّورة الاجتماعيّة لرأي ما³، ومن جهته يرى ج.د.الرومي إمكانية تشكّل تلك العموميّة من هيمنة العقل الجزئيّ الذي توجّهه القيم الكميّة بهدف تحقيق النّفع غاية من أفعاله فيسدّ طريق اللامبالاة:

فاللامبالاة للعشق وليست للعقل، إنّ العقل يبحث عمّا يستفيد منه

إنّه مهاجم كالتركي ومذيب للجسد ولا ير عوى وهو في البلاء كحجر تحت طاحونة إنه جريء صفيق الوجه لا ظهر له قط وقد قتل الانتفاع داخل نفسه وهو يقامر بطهر ولا يكون باحثا عن الأجر ذلك أنّه يأخذ منه هو فإنّ الحقّ يعطيه الوجود بلا علة فإنّه يرد عليه بلا علة وهذه هي الفتوة فالفتوة هي العطاء بلا علة واللّعب بطهر خارج كلّ ملة ذلك أنّ الملة تبحث عن الفضل أو الخلاص واللّاعبون بطهر ضحايا مخصوصون ، فلا هم بالذّين يمتحنون ربّهم ولا هم يقرعون أبواب النّفع والخسارة.⁴

الجنون لعب مرغوب يمارسه فاقد الوعي، وج.د. الرومي ينتمي إليهم وأصل ذلك اقتداء بشمس التبريزي الذي كان في جنونه كحال الشّمس الحقيقيّة تؤدي عملها باللّعب، منتقلة من التجميع والبناء إلى التفكيك والهدم "الشّمس في العربية مؤنثة (القمر مذكر) وبسبب قرنها تسمى الشّمس غزالة... هي من الجذر نفسه لفعل غزل (الكتان أو القطن أو الصوف) توجد أيضا رابطة بين الشّمس والنسّاج. أثناء النّصف الأوّل من النّهار، تنشر الشّمس أشعّتها، خيوطا من النّور لا

¹Nietzche Friedrich , Le gai savoir,p160

²فوكو ميشيل، تاريخ الجنون، ص43

³Nietzche Friedrich , Le gai savoir ,p118

⁴الرومي جلال الدين، المشنوي، ج6، ص188

تحصى تكسو العالم، وأثناء النصف الثاني، تخلط وتنقض عملها¹، والرومي على وعي بهاته الخاصة:

"فعد ثانية نحو صيد أجمّة الرّوح، وكن كشمس الدنيا مقامرا بالرّوح
إنّ الشّمس العالية خلقت مضحّية بالروح، وفي كلّ لحظة تفرغ ثم تملأ.²

والتّضحية الروحية دليل التفوّق في تلك المقامرة إلا انه يأتي في خضم لعب ناري خارق وحارق لا يفقه غايته إلا من اطلع على سر الجنون:

إذا كنت أمينا ومحلا لهذا السر

فلا تسخر من لعب الواهين

انه لعب، ولكن ناره الصادقة

كثيرا ما قتلت من العشاق، وهي تلعب³

و هو لعب ممتد لا حدود له ولا نهايات "إن لم تكن مجنونا فامض واجعل من نفسك مجنونا، وإن كان وزيرك قد مات، فالعب بقطعة أخرى⁴.

الجنون لعب مرهوب فهو لا مبالاة جدّية يكون فيها اللّعب بمثابة عمليّة إعادة وعي تصحيحية و"إذا كان الجنون يأخذ صاحبه في دوامة حيث يفقد السيّطرة على نفسه، فإنّ الجنون على العكس من ذلك يذكرّ الكلّ بحقيقتهم⁵ فيستحضر الهامش، المقصي والمنسي، وفي جنونه يكون ناقدا للواقع وللسلطة" و لهذا كان الدرويش في الحكايات والقصص الصوفية وبالأخص في ملاحم العطار ناقدا للمجتمع فهو يضع يده على عثرات المجتمع ويفضح حالات الفساد⁶ فيقول المكظوم من الحقيقة دون حواجز رقابية لتفجير الأوهام، ولما يريد النّاس مخاطبة أصحاب السلطة، فإنهم يلجئون، وهم حينئذ وسطاء ناجحون لأنهم جريئين، و صرحاء في القول، و واثقون بالإفلات من القصاص يوبّخون الملوك، و يبلغ من شدّة أقوالهم أن يجعلوهم يبكون بكاء حارا إنهم مسموعون

¹ كيلوطو عبد الفتاح، لسان ادم، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2001م. ص102

² الرومي جلال الدين، المثوي، ج1، ص214

³ الرومي جلال الدين رباعيات، ص470.

⁴ الرومي جلال الدين، مختارات من ديوان شمس، ج2، ص46.

⁵ فوكو ميشيل، تاريخ الجنون، ص35.

⁶ شيميل آنا ماري الأبعاد الصوفية في الإسلام، ص127.

بل مهابون¹، فالجنون يتمتع بسلطة نابعة من انتمائه إلى اللا معقول الغيبي، لكن هاته الحصانة وادعاء مراعاة القلم المرفوع تغيب كلياً ويتحرك قلم السلطة الرسمية دون هوادة لمحاسبته في حال عبثه بالمحظور الفقهي والسياسي فهناك مخاطرة تطرح إمكانية دائمة للتهميش الإقصاء... و حتى تخضب العاشق الجنون بالدم، كونه لا مباليا لاعبا بجبل الموت" ما أشبه العديد من الأخفياء بمنصور ثقة منه في روح العشق زهد المنابر واعتلى أعواد المشانق².

يظهر الجنون على أنه مسار مريدي الحقيقة المتحررة من أي إملاء خارجي و" وسيلة يعبر بها إلى العالم الروحاني ويقظة باتجاه العالم الفوقي³، بهاته الماهيته يكون الجنون هو ما يقود الرغبة إلى اكتمالها، ووحده ما يستحق التهم في إشباعه حتى وإن كان الموت هو المآل الحتمي لتلك التخمة ما دام إبداع الحقيقة في تجددتها إنما يتأتى بالجنون، وفي فقرة مكثفة تنصف الجنون يوجه نيتشه كل الشناء إليه باعتباره معبر مريدي القوة" الجنون هو الذي مهد الطريق للفكرة الجديدة في كل مكان تقريبا وتخلص من العادة، ومن الخرافة المبعثة..» لقد كان الجنون وراء كل التعم التي تمتعت بها اليونان «، قال أفلاطون والناس في عصره. لتتقدم خطوة أخرى: كل هؤلاء الرجال المتفوقين المدفوعين بدافع لا يقاوم إلى التحرر من نير الأخلاقية وإعلان قوانين جديدة لا يبقى أمامهم حين لا يكونون مجانين بالفعل إلا أن يصيروا مجانين حقاً وأن يتظاهروا بالجنون-ينطبق هذا على كل المجددين في جميع الميادين، وليس فقط المجددين للمؤسسات الكهنوتية والسياسية⁴. و يستكمل فوكو هذا المسار فحسبه نحن في حاجة إلى جنون الحب للحفاظ على النوع ونحن بحاجة إلى هذيان الطموح لضمان سير جيد للنظام السياسي ونحن في حاجة إلى جشع لامعقول من أجل إنتاج الثروات كأن الحياة لا تعاش إلا إذا كانت جنونا⁵.

وبين الخروج الغرائبي، وإخراج الرغائبي، على العاشق دفع خراج جنون العشق كتابة وسماعا ضمن أفق الحقيقة التشاركية.

¹ كيليطو عبد الفتاح، لسان ادم، الجنون الحكيم، ص100.

² الرومي جلال الدين، قصائد مختارة من ديوان شمس، ص120.

³ عقريقي يوحنا، نيتشه بين التصوف واللعب، ص149.

⁴ نيتشه فريديريك، الفجر، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2013، ص21.

⁵ فوكو ميشال، تاريخ الجنون، ص16

خلاصة:

الحقيقة التوحيدية وثيقة الصلة بفكرة جوهرية هي الرسوم والمعاني، والمقاربة بينها وبين الرغبة من منظور ج.د.الرومي تمت بتصوراته حول مفهوم العشق، فالتوجه الكلي للمطلق بماته الرغبة الميتافيزيقية هو سعي للتخطي بمسار مزدوج: ارتدادي باعتباره عودة إلى الأصل والبدائية، وتطوري ارتقائي باختراق حجب الظاهر لمعاينة جمال الباطن المكنون في جنونه.

ويمكن عطف رؤاه على ظروف مجتمعه الذي عانى الانغلاق ومحدودية الوعي الديني، وعليه الإزاحة التي قام بها استهدفت تحليل العلاقة بين العابد والمعبود وكيفية الاتصال بينهما، بعد اتخاذها طابع البداهة في التصور العام، مع طرح تصورات إبداعية لمفاهيم دينية قارة، بلغت التفسير الرسمي اللازم والملازم لها، ولا يمكن إعادة إفراغها من حملتها إلا بنقد التصوف ذاته، فما طاله من انحرافات خطيرة أخلت بمضمونه، وبدل تدبير الذات وتدريبها على الإقبال على التطهر، وقع التشبث برسوم اللباس والمظهر، و الانصياع للشذوذ... وقد كان الرومي على وعي تام بدور رسوم اللغة بمراوغاتها في تكريس سوء الفهم أكثر من الفهم، ما آل إلى إنتاج خطاب تصادم، كراهية وإقصاء، أما البديل فهو لغة العشق بما يكتف الصوفي ممارساته التعبدي باعتبارها رسوما لها غاية باطنية يرمي إلى بلوغها بمعايشة حياة تطويرية تشكل وثبات تنقله من العبادة المنفعلة إلى الفاعلة، والتوحيد فيها لا يمثل مقولة ظرفية وإنما ميثاق يستلزم الفعل، فيسخر العاشق حياته للعدم، واعتناق دين العشق موصل في النهاية إلى استشعار لذة التدين في كنف الاختيار، ما يخلق رؤى جمالية ناتجة عن ادراك الحقيقة الدينية، تلك الحقيقة الجمالية تتجاوز العشق المجازي الذي يقف عند حدود الظاهر، بل تتعداه لتشمل الخفي منه، كما أنها لا تتم على المستوى الفردي ضمن بيئة محدودة مقيدة، كما أنها تخص كل الموجودات في انجذاب تفاعلي يفضي إلى ملامسة الحياة الأصيلة النابعة من العدم، فبه تجلى الجمال الإلهي وظهر وعشق العارف له يهبه فقه سر الكون أي الحقيقة الجمالية المتجلية من لدن الأنوثة الكونية وتفاعلاتها، والمرأة هي أقرب صورها الإنسانية، عبرها يتروحن الجسد ويستعيد وحدته بالرغبة الجنسية. واستيعاب هاته التناقضات والمصالحة بينها يكون بالانتماء لحياة الجنون والسير في متاهاته فالعاشق مجنون مغامر وحائر، و في غمرة سكر العشق يقول حقيقة اللامكان لتكون الرغبة في بعدها الميتافيزيقي أفصح ترجمان للحقيقة التوحيدية.

الفصل الرابع

الرغبة والحقيقة التشاركية

بين الراهنية والرهانات

المبحث الأول: الرغبة والحقيقة الشعرية

الرغبة ولغة الحقيقة

الرغبة والشعر

الرغبة والخطاب الرمزي

المبحث الثاني: الرغبة والحقيقة الفنية

السماع الصوفي معبرا سماويا للحقيقة

الرقص والجسد الكامل

الطريقة المولوية والحقيقة المرئية

المبحث الثالث: الرغبة والحقيقة التشاركية بمقاربات معاصرة

المقاربة التأويلية في أبعادها التأسيسية

المقاربة الفينومينولوجية في أبعادها الاستشراقية

المقاربة الإنسانية في أبعادها النقدية

توطئة:

المشاركة في أبسط صورها تستلزم وجود طرفين لتحقيق البعد التواصلية بينهما بوسائط تأتي في مقدمتها اللغة، وداخل المتن الصوفي تتخذ موقعا استشكاليا، فكثيرا ما يصرح الصوفية أن اللغة حجاب، ما دامت التجربة التي يسعى الصوفي للتعبير عنها ذات أبعاد ذاتية ذوقية، فهي ميتا لغوية- أي خارج دائرة الإحاطة اللغوية، تنتمي إلى ما لا يقال ما يجعلها بمنأى عن التحديد اللغوي المتعارف عليه، فنكون أمام عدم تناسب بين الشهود الغيبي والحضور اللغوي. إلا أن الرغبة استدعت الإفصاح عنها بالكتابة الرمزية، هذا التوجه يمنحها أبعادا انطولوجيا-ابستيمولوجية. وهناك منهج آخر تمثل في السماع الصوفي بفضله تأسست الطريقة المولوية، بما تحمله من إمكانات تعبيرية وغايات تربوية، اجتماعية، ثقافية وحضارية من شأنها خلق فضاء يشهد حضور واحتفاء الجسد بالحقيقة التشاركية مع اختفاء النفور بكل مظاهره. ما يدعونا إلى إثارة التساؤلات الآتية:

ما دور الرغبة في توجيه الحقيقة للمنحى التشاركي؟

كيف تحقق لجلال الدين الرومي كتابة الرغبة وما موقع الجسد فيها؟

ما هي خصوصيات الطريقة المولوية في تصوير الحقيقة تبعا لمرجعية الرغبة؟

أين تكمن راهنية التوليف بين الرغبة والحقيقة التشاركية ورهاناته؟

المبحث الأول: الرغبة والحقيقة الشعرية

في مفتح كتاب فرانكلين لويس (الرومي ماضيا وحاضرا شرقا وغربا) ، يتساءل جولي سكوت ميسمي من جامعة أكسفورد في كلمة أولى "فماذا يمكن أن نفعل بشاعر هو، برغم إقراره بعجز اللغة وحديثه الدائم عن نفوره من نظم الشعر، بين الأكثر إنتاجا من الشعراء الفرس، ناظما آلاف الغزليات، وعشرات الآلاف من أبيات الشعر القصصي-التعليمي المعروف بالمشنوي؟"¹، هي حيرة أمام مفارقة تخص تركة لغوية ضخمة تم دراستها بآليات متعددة، سنحاول البحث عن مجاهاها بدلالة الرغبة في علاقتها بالحقيقة لعلنا نهندي لجبر طرفيها المنشقين.

الرغبة ولغة الحقيقة: الخوض في اللغة الكفيلة بالتعبير عن الحقيقة في تجسدها بالجانب الرغائبي فيه أوجاع كثيرة لأن "لازمة اللغة الصوفية هي الإيماء والتعقيد"²، ما جعلها حاجسا مشتركا ومصدر معاناة و"يرجع غموض الخطاب الصوفي واستغلاقه على أهل الظاهر وأهل النظر إلى معاناة المتصوفة مع اللغة واصطدامهم بمحدوديتها وبعدم قدرتها على الاستجابة لسفرهم نحو المطلق"³، هي معاناة متفاقمة حدّ محاكمتهم وحتى وضع حدّ لحياهم (مأساة الحلاج والسهروردي...) ولعل ذلك ما اضطرهم إلى حظر الحقيقة المنكشفة ذوقا، فلا يجب البوح بها ولا تقييدها" وأسرار هذا العلم لا يجوز أن تسطر في كتاب فقد قال العارفون إفشاء سر الربوبية كفر"⁴، وعلّة ذلك متاهات اللغة فهي بدواها محدّدة المبنى محدودة المعنى غير مؤهلة لتمثل غياهب التجربة المعيشة ، فما إن "يحاول معبر أن يعبر عن الحقيقة الصوفية إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز منه"⁵، وفي الكتابات اللاحقة نجد ابن عربي يكتب مجموعته الشعرية الموسومة بترجمان الأشواق مرتين، مرة بالقصيدة التي تنبع من معاناة النفس، ومرة بالشرح الذي يقيدها بالهامش دون أن يصل إلى مستوى الجمود ردا على منتقديه من أن المحسوس لا الروحي يستولي على معاناة الشاعر الصوفي. في المرة الأولى كان ابن عربي يستجيب إلى الألق الذي يلوح في أفق النفس، وأما في الثانية

¹ لويس فرانكلين، الرومي ماضيا وحاضرا، شرقا وغربا، ج1، ص23.

² بن بريكة محمد، من الرمز إلى العرفان، ص84.

³ بلقاسم خالد، الكتابة والتصوف، ص96.

⁴ الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، ج4، المطبعة المصرية الأزهرية، ط1، 1302ص220.

⁵ الغزالي أبو حامد، المنقذ من الظلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، حققه جميل صليبا، كاملعياد، ص102.

فكان ينثر هذا الموقف ليتحصن بهامش لا يحصنه من غارات المغيرين الذين وضعوا أيديهم على جسد القصيدة لا نبضها¹.

اللغة جسد الحقيقة إلا أنه جسد مثقل بالفراغ والامتلاء معا، فراغ الدلالات الكفيلة بترجمة التجربة العرفانية المتميزة لغويا عن التجربة الدينية^{*}، وامتلاء الصوفي برغبة موضوعها يخصّ معاني ذوقية أثيرية تشكل (ما لا يقال)^{**}، انه لا يقول إلا "المسكوت عنه وما لا يمكن النطق به l'indicible، لأنه فضاء عائم و متموج لا تجد أعيانها في الواقع المحسوس. فالعرفان، من هذا المنظور، يقع في فضاء اللامنطوق² الذي يجعل المعنى الحقيقي لا يزال كامنا في بطن التجربة، فإذا جاء التعبير بلغة العقل واللفظ قد تكون الفكرة المكوّنة في عقول الناس عنه موضعا للإنكار ومرّد هذا إلى جهل مقاصد الكاتب المعبر عن تجربته الصوفية³، فخيانة اللغة التداولية علي في استنباط الباطن بشباك قوالب دوال جاهزة، و مكر ثنائياتها القطبية التي حدّت من شرعية توظيف العرفان لها، كما حدّت قيمته و"لا شك أن ربط الأدب بمضمون الخبيث والطيب، الحسن والقبيح في تراثنا كان له أثر بالغ في وضعية الخطاب الصوفي"⁴.

¹ الغدامي عبد الله، الكتابة ضد الكتابة دار الأدب، بيروت ط1، 1991م، ص131.

^{*} بين التصوف والشريعة اختلافات تفرضها اللغة أهم صورها أن "اللغة الدينية تقول الأشياء كما هي بشكل كامل وهائلي، بينما اللغة الصوفية لا تقول إلا صورا منها، ذلك أنها تجليات المطلق- تجليات لما لا يقال ولما لا يوصف ولما تتعذر الإحاطة به... و هي لغة تختلف عن اللغة الدينية الشرعية، من حيث أن هذه هي، في جوهرها لغة فهم، بينما الأولى هي في جوهرها لغة حب، الأولى تحب الأشياء دون أن تفهمها بالضرورة. بينما علاقة الثانية مع الأشياء والكون إنما هي علاقة فهم وإدراك وتقييم، لا علاقة حب. و الحب، هو كذلك لا يقال بل يعاش... و من هنا وفي هذا بالضبط تختلف اللغة الصوفية عن اللغة الدينية الشرعية في أن الأولى تصدر عن تجربة يعيشها المتصوف بوصفها محاولة لتحقيق ذلك التماهي مع المطلق، بينما تصدر الثانية عن تجربة في الوصف والتشريع تؤكد الانفصال والبعد الكاملين عن المطلق. " أدونيس، الصوفية والسوريالية، ص23، 24.

^{**} يحلل ستيس ولتر هاته الفكرة في الفصل السادس المعنون : التصوف واللغة من كتابه « التصوف والفلسفة»، "إحدى الوقائع المعروفة جيدا عن المتصوفة أنهم يشعرون أن اللغة غير كافية، أو أنها لا غناء فيها تماما، كوسيلة لنقل تجاربهم أو استبصارهم إلى الآخرين، و لهذا نراهم يقولون أن ما يمرون بتجربته لا يمكن وصفه ولا التفوه به. " ستيس ولتر، التصوف والفلسفة، ص337.

² الزين محمد شوقي، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب لبنان، ط1، 2002م، ص97.

³ مجدي إبراهيم، التجربة الدينية بين الوحدة والتنوع، ص139.

⁴ بلعلي أمينة، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، ص26.

وعى ج.د. الرومي بهذا الانسداد اللغوي نلمسه بامتعاظ متكرّر ومتواصل من وهن الدلالات وهامشيّتها في سفر الحقيقة، ووصال المعشوق الأزلي أسفر عن عبث التعبير، فلا جدوى ترجى مما هو ساكن أمام وهج تلك الرغبة، وعلى حدّ تعبيره "اللفظ كالوكر والمعنى كالطائر"¹، بمعنى أن اللغة الاصطلاحية متلعثمة بأشواك اللفظ²، وفي هاته الوضعية لا إمكانية للإحاطة بالباطن "فاللفظ كالإناء والمعنى فيه كالماء وبحر المعنى عنده في « أم الكتاب »³، و النتيجة تناسب عكسي بينهما و"لا شك أن ثمة فجوة لا تسد بين الرغبة والعلاقة، بين المدلول والدال، بين الحال والنطق"⁴، انه (المتعذر قوله) الذي ينتمي إليه العشق لأنّ "النطق بوصفه نحواً ومنطقاً في آن، عاجز عن استيعاب تجربة الحب"⁵، إنّه عصي التبليغ بالكلام أو بالكتابة:

وكل ما أقوله شرحاً وبيانا للعشق، اخجل منه عندما أصل إلى العشق نفسه وبالرغم من أن تفسير اللسان موضح ومبين، لكن العشق أكثر وضوحاً دون لسان ومهما كان القلم مسرعاً في الكتابة فإنه عندما وصل إلى العشق تحطم وصار بدداً والعقل في شرحه عجز كحمار في وحل، فشرح العشق إحساس يتحدث به العشق نفسه.⁶

إنّ الصمت* الذي يلزمه العاشق لا يعدّ إخفاقاً في تبليغ الحال بقدر ما هو إنصاف له بالانصراف عن القول-أي عن الحاجة التعبيرية، هو امتناع إرادي يقتدي فيه بسمات العشق "فلتصمت كالعشق يا وليد العشق، وإن كان القول ابناً نابغاً"⁷، ومهما بلغ من نبوغ إلا انه لا

¹ الرومي جلال الدين، المثنوي، ج2، ص276 .

² المثنوي، ج1، ص175.

³ المثنوي، ج1، ص62 .

⁴ حرب علي، الحب والفناء، تأملات في المرأة، العشق والفناء، ص83.

⁵ المرجع نفسه ، ص82 .

⁶ الرومي جلال الدين، المثنوي، ج1، ص46، 47.

* يحصي وليام تشينك أكثر من خمسمائة من العبارات التي تنتهي بكلمة اصمت خاموش Be silent، كذلك ختم الرومي مئات من غزلياته بكلمات مشابهة مثل "كفى" و التفسير الأكثر منطقية لتوظيفه كلمة "اصمت" -حسبه هو تقدير فضائل الصمت أحياناً، و لأنه كان يجب أن يعظمه وكأنه ما يستحق أن يجتم بها أبيات الغزل. وليام تشينك، الطريق إلى العشق الصوفي، ص25(الهامش)

⁷ الرومي جلال الدين، مختارات من ديوان شمس، ج1، ص118.

يقارن بالأصل ، أمامه يكون التعبير مجرد هباءا منتورا¹ و الأحاديث الظاهرة كأنها الغبار، فتعود على الصمت وكن صاحب وعي¹.

هذا النوع من الوعي يُحصّل في تجربة الصمت بمعية الإنصات، حينها لا ينم الصمت عن ضعف أو عجز، أو غيابا للغة بل تجسيد لها قراءة² بهذا تستحيل القراءة الصوفية إلى قراءة الصمت ما سكت عنه الشارع، و عبر محو المكتوب يصبح الصمت المقروء عالما كاملا ومستقلا مغرقا معه جميع قوانين الانكسار المتولدة من تفاوت العوالم واختلاف الكثافات²، تتحدّد آفاقه حسب طاقة الاستجابة المعرفية لنداء الرجوع أي الهمة³ و إذ يهدف السمع لأرواح الموجودات في معرجه يكتسب معارف تتزايد بدرجة رقيه في المعراج ومع التزايد الكمي في المعرفة يحدث تحول كيني في قدرته على السماع حتى يصل إلى فك شفرة بعض أبعاد اللغة الإلهية (كلمات الله الكونية)³، لهذا يمثّل الصمت - كما يفهمه ج.د. الرومي حكمة العاشق الحائر⁴ و اصمت وغص في هذه الحيرة، ودعك من الأسرار، فهذه هي الأسرار.⁴

إن كان الحائر صاحب مقام فإنه لا يقيم في تجريد اللغة التواطئية، بل يسعى لتجريب وثبات لا نهائية في خضم الحياة العدمية، و"لقد حاول الرومي كثيرا حل لغز الصلة بين اللفظ والمعنى، التجربة والتعبير، لكنه يعود دائما إلى الإحساس بأنّ الألفاظ ليست سوى غبار على مرآة التجربة، غبار انبعث من مكنسة اللسان كما يقول الرومي، أما المعنى الحقيقي فلا يمكن العثور عليه إلا عندما يفقد المرء نفسه في حضرة المعشوق حيث لا يبقى غبار ولا صور⁵، مؤكداً أنّ «المعنى الحقيقي» الذي يفتقده ويبحث عنه في طريق العشق الإلهي أساسه الاتصال بوليّ منصت يكون منبع الحقيقة:

فالطريق ممهد لكن الشباك تحته وهناك قحط في المعنى موجود بين الأسماء
والألفاظ والأسماء كالشباك واللفظ الحلو كالرمل تمتص أعمارنا

¹ الرومي جلال الدين، المشوي، ج1 ص85

² عمارة ناصر، اللغة والتأويل، مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، ص121 .

³ أبو زيد نصر حامد، هكذا تكلم ابن عربي، ص142.

⁴ الرومي جلال الدين، مختارات من ديوان شمس، ج1، ص117.

⁵ شميل أنا ماري، الشمس المنتصرة، ص105.

وذلك الرمل الذي يفور منه الماء نادر جدا فامض وابحث عنه
هذا الرمل يا بني هو رجل الله الذي اتصل بالحق وانفصل عن ذاته
وماء الدين العذب يفور منه.¹

في حضرته تنكشف رغبة بلوغ العدم الذي يؤسس الاستعداد لتقبّل المعنى المرغوب، هي فكرة
محورية تتضمّن مقارنة بين اللغة، الوجود والإنسان من خلال ربطها بفكرة الخلق من العدم، فتنتقل
حقيقة الكون من عالم الأمر (البطون) إلى عالم الخلق (الظهور) إثر قابلية مزدوجة (اللغة-
الوجود) للأمر الإلهي بفعل الإيجاد «كن» «و تتجلى اللغة الإلهية عند المتصوفة في الوجود كله لأن
الوجود كلمات الله المسطورة في الآفاق، والقرآن كلمات الله المسطورة في المصحف، و كما أن
كلمات الله الوجودية لا يمكن حصرها ولا تنفيذها، فكلمات القرآن المعدودة والمحصىة في ذاتها تشير
إلى معان ودلالات وجودية لا تنفذ»²، ما يجسد بين اللغة والوجود علاقة انبثاق تلازمي، فلا يلغي
طرف الآخر بل يستدعيه ويتفاعل معه ضمن مرآة الإنسان الذي لا يستطيع أن يتكوّن باعتباره
ذاتا إلا في اللغة وعبرها لأنّ اللغة تؤسس وحدها مفهوم الأنا في الواقع، في واقعها الذي هو واقع
الكيونة³، ما يخلق علاقة تكافؤ تناظرية تغدو معها اللغة وجود والوجود لغة، والنص القرآني
كما ترى إليه التجربة الصوفية دال لغوي مدلول هو الوجود. الأول رمز والثاني مرموز
إليه. فالكتاب هو كلمات الله التي توازي الوجود وترمز إلى حقائقه، وتوازي الإنسان وترمز إليه⁴،
هذا الأخير هو المختص بما يسميه بعلم الكلمة:

"إن أبا البشر وهو السيد المشرف بعلم الأسماء كان يجري في كل عرق منه مئات الألوف من
العلوم.

لقد وهب روحه اسم كل شيء على ما هو عليه وحق عاقبته
وكل لقب علمه إياه لم يبدل وما سماه جلدا نشيطا لم يتحول إلى كسول وكل من كانت عاقبته

¹ الرومي جلال الدين، المثوي، ج1، ص124.

² أبو زيد نصر حامد، هكذا تكلم ابن عربي، ص141.

³ بنفست إميل، الذاتية في اللغة، تر. حميد سمير، عمر طي، مجلة نوافذ، النادي الأدبي الثقافي، جدة، العدد 9، سبتمبر، 1999، ص64

⁴ أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة، دار الآداب، لبنان، ط1، 1993م، ص30، 31.

مؤمناً رآها من البداية وكل من كان في عاقبته كافراً ظهر له وبدى فاستمع إلى اسم كل شيء من العالم به واستمع إلى سر علم الأسماء واسم كل شيء بالنسبة لنا هو ظاهره واسم كل شيء بالنسبة للخالق سره وباطنه.¹

رغبة انفتاح الذات على العدم، تولد رغبة موضوعها "اللسان المعنوي" يخصّ الكلام الأصلي الكائن في اللا مكان، وإليه ينسب ج. د. الرومي عرفانه "أصل هذه العلوم جميعاً من هناك وقد انتقلت من عالم اللا حرف واللا صوت إلى عالم الحرف والصوت، وفي ذلك العالم يكون القول من دون حرف ومن دون صوت ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: الآية 164]²، إنه لسان واحد وموحد يتكلم الوجود وأسراره بلغة غيبية، و"اللغة كما يرى فوكو يقطنها دوماً آخر، خارج وناء وبعيد وفي جوفها يقبع الغياب"³، فيسعى العارفون إلى تلقّف شفراته عبر سفر الإنصات الأنطولوجي "إذ يلقون السّمع إلى لغة العلو"⁴ برؤى فينومينولوجية، تجعل قصديّة الرّحلة نحو لغة الحقيقة بتعليق الحكم الإدراكي حسياً كان أو عقلي ووضعه بين قوسين، والعودة إلى الأشياء عينها، ففي المواقف والمحادثات "النفري بإسناده الحديث إلى الله يعود بالمتلقي إلى حقيقة الأشياء ومن ثم إلى المعنى الأصل الذي هو باطن الأشياء"⁵، لسماع نداء الرجوع الإلهي:

إن أذن الرأس بمثابة القطن في أذن السر، وما لم تصم أذن الحس يبقى ذلك الباطن أصم فكونوا بلا حس ولا فكر ولا أذن حتى تسمعوا نداء «ارجعي»

فما دمت منغمساً في أحاديث اليقظة متى تشم رائحة من أحاديث النوم؟⁶

هناك آفاق لغوية رحبة رحابة الحقيقة المنكشفة في «أحاديث النوم» تلك "فكما يسكر الصوفي تسكر لغته، إنه يخلق للغة نشوتها الخاصة في أفق نشوته، لا يعبر عن نشوة الإنسان إلا لغة

¹ الرومي جلال الدين، المشنوي، ج1 ص136، 137.

² الرومي جلال الدين، فيه ما فيه ص 228.

³ بغورة الزاوي، منزلة تحليل الخطاب، آفاق الثقافة والتراث، العدد32، 2001م، ص80.

⁴ جودة عاطف، الرمز الشعري، ص72.

⁵ بلعلي أمنة، تحليل الخطاب الصوفي، ص159.

⁶ الرومي جلال الدين، المشنوي، ج1، ص84.

منتشية هي أيضا يجب أن تخرج اللغة من نفسها كما يخرج الصوفي من نفسه¹، لتكون حاضنة لما لا يقال² إذ تتحوّل مكونات الوجود لحظة التأمل إلى حيث تبدأ الرغبة المنفلتة من حدود القواعد الخطابية² فيدهش العاشق من واردات هوامش القول، و"الدهشة تخرج الكائن من حالة المؤلفوية أو بدقة أكثر تكون علاقتها بما يقع وراء حدود المؤلف، حيث تكتسب اللغة قيمة أخرى في التعبير تحيله في كليته إلى عالم المغايرة مع الذات، إلى رؤية غير المسبوق، بما أن ثمة رغبة منتشية باللامعهود، إن وراء المتلفظ فيها وباسمها، هو الممهّد للدخول إلى الموعود به دهشة³، لتمنح له تلك الأحاديث دون وسائط وسط عتمة ليلية تنير الحقيقة على هيئة حكاية" و لذلك فإن الحكايات، الكرامات سر وسر عظيم لأنه مقدّس نطلع عليه بقراءتها أو الاستماع إليها وهي لهذا السبب ترعى القدسي وتنشره بين الناس إنها أكثر الأشياء شيوعاً لنشر التربية القدسية⁴، أو في شكل رؤى* و"الرؤى أداة هامة من أدوات التعبير ووسائله لأنها أداة قادرة على تشخيص الرمزي وتجسيد المجرد. إنها قادرة على أن تقول ما لا يمكن قوله بلغة السرد الواقعي العادي⁶، ومن خلال استقراء تجارب العرفان نجد أن المعراج أو العروج النبوي حرّك كلفة النشاط الصوفي، فاندفع كتابهم لاستعارة ألفاظه ومفرداته من جهة، و من جهة ثانية حفلت رؤى بعضهم المنامية بمعارج إلى السماوات السبع فما فوقها⁷، هاته الرؤى تلمس العقل ولغته المعيارية ذات البعد الواحد لأن البعد

¹ ادونيس، الصوفية و السورالية ص119

² عمارة ناصر، اللغة والتأويل، ص118.

³ دريدا جاك، المهماز، ترجمة عزيز توما، إبراهيم محمود، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2010، ص15 .

⁴ شعوم ميلودي المتخيل والقدسي، ص57.

* من نماذج هاته الرؤى ما يذكره نصر حامد أبو زيد من كتابه (هكذا تكلم ابن عربي) "هكذا ليس كتاب مواقع النجوم إلا ثمرة من ثمار اللقاء مع الله سبحانه في رؤيا تسلّم فيها الكتاب ليبلغه للناس ناصحاً. أهمية الكتاب تكمن هنا في مصدر إلهامه. من هنا علو قدر ما يتضمنه من نصائح وإرشادات فوق قدر أي أستاذ أو معلم. (ص129)، و في موضع آخر "في قراءتنا لسردية ابن عربي التصويرية علينا إذن أن نحذر من القراءة الحرفية ونظل دائماً على وعي وبصيرة بطبيعة اللغة التمثيلية الأليجورية" ص173.

⁵ شعوم ميلودي المتخيل والقدسي، ص57.

⁶ أبو زيد نصر حامد، هكذا تكلم ابن عربي، ص154 .

⁷ ابن عربي محي الدين، الاسرا إلى مقام الأسرى، أو كتاب المعراج، تحقيق وشرح سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، ط1، 1408، 1998م، ص28.

الواحد نظرية تعنى بالفهم المنطقي وحده، و لا تقدم إلينا يدا في تحليل جماليات اللغة والشعر، بل إن حركة النشاط اللغوي الجمالي تقوم على تغيير مفهوم البعد الواحد، و المدلول الموجه¹ للانفتاح على الأبعاد التعددية والمدلولات الإبداعية" و قد استشر نيتشه هذه العلاقة القائمة بين إبداع المفاهيم والدّوق الفلسفي الخالص، وذلك بفضل ملكة للذوق قريبة من التشمم الغريزي شبه الحيواني²، بهذا الاندفاع الحيوي تغيب العلامة اللغوية-مستقر المدلول في الدال "لأنّ حضور العلامة يغيب الشيء"³، ليتم إفراغ الدلالات "ففي حال من اللاوعي تفقد الأشياء خصائصها السابقة في ذهن الصوفي وتكتسب مدلولات جديدة بحيث يبدو العالم تبعا لذلك شيئا جديدا تقتصر الرموز اللغوية التي تغيرت مدلولاتها هي الأخرى عن التعبير عن هذا التغير الهائل الذي طرأ على العالم"⁴، وسيعاد شحنها بطاقة أنثوية بإدراج عنصر اللطافة "و في اللغة الصوفية يتلطف كلّ شيء: يصبح السقوط هبوطا، و الالتهام ابتلاعا، و تتلطف الظلمات لتضحى ليلا، و المادة لتصبح أما والقبور التي تتحول إلى مساكن مريحة وإلى مهود"⁵، هنا تبرز الفعالية المركزية للرغبة في تجدد لغة العرفان لأننا "عندما نسعى إلى تحديد تموقع الرغبة في اللغة فإننا نجده ما بين الدال والمدلول أي المساحة التي تحدثها ما بينهما فتتيح بذلك موطننا للذات لا يتعلق بإرادة خاصة وواضحة للقول، و إنما يعمل للطاقة يشتغل كقوى للجذب والنبذ، و من دون هذا تظل اللغة جردا معجميا قاصرا، أي وحدات دلالية بأثر دلالي موقوف التنفيذ"⁶، ما يفسح المجال لنص تفجيري- باستعارة لغة جاك دريدا* (1930-2004) Jacques Derrida "النص البركاني الذي لا يخمد ولا يسكن، دائم الهيجان والثوران، نص يتكلم بالجرح والتزيف (التروما⁷ trauma) بلغة متوترة، إذ تتدخل الرغبة في اللغة

¹ سلوم تامر، نظرية اللغة والجمال في النقد الأدبي، دار الحوار، سوريا، ط1، 1983م، ص100.

² دولوز جيل، غلتاريفليكس، ما هي الفلسفة، ص93.

³ عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية، ص27.

⁴ العوادي عدنان، الشعر الصوفي حتى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزالي، ص31.

⁵ دوران جيلبير: الأنثروبولوجيا، رموزها، أساطيرها، أنساقها، ص250.

⁶ الكباش عبد الصمد، الرغبة، إشباع التاريخ وتجدد الزمان، ص242.

* ولد في الجزائر، من عائلة يهودية غادر إلى باريس ثم التحق بEcole Normale Supérieure لدراسة الفلسفة، بتأثير كل من فلسفة الفيلسوف هوسرل، نيتشه، هيدغر وليفيانس وفرويد. من أعماله (صيدلية أفلاطون، الكتابة والاختلاف، المهماز...) عمل على تطوير التفكيكية.. دريدا جاك، في الروح هايدغر والسؤال، من المقدمة، ص9-16.

⁷ الزين محمد شوقي، بركانية النص وأتون المعنى، بحثي بن عودة قارنا لجاك دريدا، مجلة فكر ونقد، العدد25، 2000م..

وتحرّر فيها مجالاً للطاقة يعمّق استقلاليّة الدّوال عن المدلولات، يباعد بينهما ويفجّر أيّ ارتباط منطقي أصلي لها، يعيدها إلى وضعها البدئي كدوال فاقدة أصلاً لمدلولاتها مهيبًا فرصة التقاء جديد بينهما يتشكل كإكتشاف يحدث لأول مرة. الدال يكتشف مدلوله، الكلمة تظهر لأول مرة في أفق القول، إنها دهشة البداية لذلك تكون الكلمات في الشعر قد قيلت لأول مرة رغم أنها كانت دائماً وأبداً تقال.¹

لغة العاشق لغة رغبة في استحضار شهودي للمعنى كما يشعر به، و" الشاعر إذن لا يكتب عن الشيء، وإنما يكتب الشيء. إذ اللغة ليست للإنسان لكي يقول ما هو واقع وحسب (وإلا تساوت بغيرها من الأدوات)، وإنما هي أيضاً، وقبل ذلك لكي يقول الوجود-كينونة و"صيرورة"²، وبما أنّ اللغة خلّاقة على المستوى الأنطولوجي، هي كذلك على المستوى الذاتي باعتبارها تجربة كينونة" فقد أشار بولص نويما الذي تحدث عن مغامرات الصّوّفيين اللغوية إلى أنّه بفضل الصّوفية قد ولدت في اللّغة العربيّة لغة صادقة هي لغة الخبرة"³ أساسها الخيال الخلاق- حسب رؤية كوربان، المؤهل لعطف المعنى على المبنى ضمنصور تعبيرية فنية منسجمة تنشئ علاقة جمالية داخل العالم لا بمعزل عنه، "هذه الوحدة بين العالم المرئي والعالم غير المرئي هي وحدة النقيضين، وهي واحدة من الأسس الجمالية في الكتابة الصوفية"⁴، تتيح للعارف العاشق تأويل الحقيقة المتجدّدة بتجدّد التحلّي" و من هنا يأتي دور التأويل في فهم ما يشهد ويكشف. فقوام الإنسان أن ينشئ نسبة بينه وبين نفسه. وأن يقيم علاقة وجود بوجوده. وهذه العلاقة الأصلية ليست في نظر هيدغر سببية وإنما يخلع الدلالة على رغباته، و يقرأ عالمه، و يهب معنى لأشياءه، أي يتأوّل وجوده. و بالتأويل تجري محاولة ردم الهوة بين الحدس والبرهان بين الذوق والمنطق، بين الحال والخطاب. بين الفكر والوجود"⁵، مقدّماً حقيقة نابعة من ترجمة ذاتية للرؤى المنكشفة" فيصير التأويل

¹ الكباش عبد الصمد، الرغبة، إشباع التاريخ، ص 242.

² أدونيس، سياسة الشعر، ص 80

³ شميل آنا ماري، الأبعاد الصوفية في الإسلام، ص 41، و تستشهد الباحثة بتجربة أبو حامد الغزالي فبالنسبة إليها "كتابه إحياء علوم الدين كان ثمرة لتلك الخبرة وهو عمل كبير يتكون من أربعين باباً لأن الأربعين هو عدد الصبر وعدد أيام الخلوة التي يعيشها المرید في بداية الطريق" المرجع نفسه، ص 109.

⁴ أدونيس، الصوفية والسوربالية، ص 140.

⁵ حرب علي، الحب والفناء، ص 84، 85.

طريقاً لمقاربة المعنى لا امتلاكاً للحقيقة¹، ليكون التباين اللغوي في التعبير عن التجربة مبرراً بالنظر لعلاقته بوضعية خاصة يجيها العارف دون غيره، فهو وثيق الصلة بالعزلة لأن "المردود الثاني للعزلة هو تفرّد الصوفي في لغته الخاصة الناتجة عن تجربته المخصوصة... لذلك قلما نجد صوفياً يرث تجربة أو لغة صوفي آخر"².

لا يمكن النظر إلى الشمس (الحقيقة) دون حجاب، بهذا المبدأ "تجاوزت الصوفية تراث القوانين لكي تقيم تراث الأسرار"³ ما دامت الحقيقة في جوهرها سر⁴، والرمز بمثابة سر "فلتستمع إلى اسم كل شيء من عالم (بالأسماء)! استمع منه إلى سر الرمز في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾⁵ والسرّ يسان لمكانته البرزخية التي تتراوح بين البوح والكتمان، الكشف والستر، من هنا يستمد فعاليته ما دام لم يظهر ولم يضم أيضاً بشكل كلي لأن "الإظهار التام للسرّ قتل له وإخفاؤه كلية قتل له أيضاً"⁶، ما يكسب الحقيقة حصانة مصدرها جدلية الرغبة بين البوح والكتمان:

وعندما يتحدث اللسان عن سره وعن لطفه، تتلو السماء قائلة: يا جميل الستر

¹ براحة نزهة، فكرة الأنوثة في فكر ابن عربي، ص 24.

² الحكيم سعاد، ابن عربي ومولد لغة جديدة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط 1991م، ص 35.

³ أدونيس، الصوفية والسوريالية، ص 26.

⁴ الجنابي ميشم، السر أو اللغز والمعنى في الإبداع الصوفي، مجلة نزوى، العدد التاسع عشر، مؤسسة عمان للصحافة والأبناء والنشر والإعلام، يوليو، 1999م الموافق ل ربيع الأول، 1420 هـ، ص 22.

* إن الأصل في هذه الكلمة أنها كانت عند اليونان لفظاً اصطلاحياً يعني علامة تذكارية. فكان المضيف يقدم إلى ضيفه ما يسمى بعلامة الضيافة *tesserahospitalis* بأن يقتسم شيئاً ما إلى نصفين. و كان يحتفظ بنصف لنفسه ويعطي النصف الآخر لضيفه. فلو قدر أن يدخل بيت المضيف بعد مرور ثلاثين أو خمسين سنة من نسل الضيف، فإنه يمكن مطابقة القطعتين معا مرة أخرى في فعل من أفعال التعرف. فالرمز بمعناه الاصطلاحي الأصلي يمثل شيئاً ما أشبه بنوع من إذن الدخول كان مستخدماً في العالم القديم، انه شيء ما نتعرف فيه ومن خلاله على شخص كان معروفاً لدينا من قبل. غادامر هانز جيورج، تجلّي الجميل ومقالات أخرى، تحرير وبرنبرناسكوني، ترجمة سعيد توفيق، المجلس الأعلى للترجمة، مصر، 1997م ص 113، 114.

⁵ الرومي جلال الدين، المثنوي، ج 1، ترجمة وشرح ودراسة محمد عبد السلام كفاي، ص 190.

⁶ بلقاسم خالد، الكتابة والتصوف، ص 124.

أي ستر؟ والنار في صوف وقطن، مهما تخفيها تكون أكثر ظهوراً.¹

وبين كشف السر من منطلق خفائه والرغبة في كتمه من زاوية ظهوره، سيتحقق حضوره رمزا:

ولن أتحدث عن أحوالك في بياني إلا رمزا عند ذكري لأحوال الآخرين
و لعلّ هذه الحجة من حيل القلب خاصة عندما تكون أقدام القلب مغروسة في الطين.² فلغة
العاشق مشبعة بالرمزية التي تتناسب والبعد الانفعالي الوجداني أما "افتراض عالم بلا رموز معناه
الموت الروحي للإنسان"³، والرمز يومئ إلى الرموز إليه دون أن يفصح عن المقصود ويحمل معنى
الاختزان "الرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر، لا يظفر به إلا أهله"⁴، ووجه استخدامه
القصر المستوفي للتطوير "اقتصرننا على القليل والقليل يدل على الكثير، والجرعة تدل على الغدير، و
الحفنة تدل على البيدر الكبير"⁵ وليكون بهذا القصر موجهاً لأهله ممن يفهمونه دون غيرهم "إنّ
أحوال الكمل العارفين لا يدركها فج ساذج ومن تم ينبغي أن نقصر الكلام"⁶ على هذا النحو
يفهم الرمز على أنه "علامة جامعة لما يعايشه الصوفي من حيرة مدارها حركة داخلية مسكونة
بالتزوع إلى المطلق منبتها كائن نسي هس كلما توطّدت مواجيده تعتمت رموزه واشتدّ تحيره"⁷، ما
يخلق أبعاداً ميتا-لغوية تتناسب وطبيعة الحقيقة المنكشفة، "إنّ ما يكتبه الصوفي وما يراه وهو
ينصت مندهشا حالما لا يصفه، بل يفتح فقط في كتابته مسالك في اتجاهه، انه يرمز ويلمح ويشير، و
كلما اشتدت نشوة الصوفي تقلّص وضوح العبارة"⁸، وبما أن الرغبة تهيئ مسبقاً أو استعداداً تمدّ
الرمز بماهيته تبعاً لما يؤديه من وظيفة ارتدادية تريد البدايات، و عليه "ليس الرمز إذن مجرد تصوير
إشاري للتجربة، بل هو بمثابة أدوات موقظة للمشاعر محفزة لها للعودة إلى جذورها الأولى شريطة

¹ الرومي جلال الدين، المثنوي، ج3، ص403.

² الرومي جلال الدين، المثنوي، ج6، ص45.

³ الجمل بسام، من الرمز إلى الرمز الديني-بحث في المعنى والوظائف والمقاربات، مطبعة التسفير الفني، صفاقص، تونس، ط1، 2007م، ص99.

⁴ الطوسي أبو نصر السراج، اللمع، ص414.

⁵ الرومي جلال الدين، المثنوي، ج1، ص33.

⁶ المصدر نفسه، ص36.

⁷ حوالدية أسماء، الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصداً، ص127.

⁸ عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية، ص231.

أن يكون ثمة استعداد قبلي¹، من جهة أخرى الرّمز واسطة بين اللامحدد والمحدد يتّخذ في الإمساك باللامرئي واللامعقول مدلولات تتيح انزياحا يث فيها هوامش إبداع لا نهائية إذ "يدل الرمز على الحقيقة البعيدة ولا يفصح عنها"² تنفلت من قبضة دلالات اللغة التحكّمية حيث "إنّ الرّمزيّة تؤمن بالمعنى المزدوج، و من تم ترى فيه واجهة تحفى عالما من الأفكار والعواطف التي تنثال في أعماق الشاعر ويتعلق بها الموحد الذي يتوق إلى أن يوحد بين الظواهر ويتوحد بها"³ فيحفظ المعنى في وحدته الأصلية التي لا تركيب فيها ولا تعدّد "وليس في المعاني قسمة أو أعداد وليس في المعاني تجزئة ولا أفراد"⁴، على هذا النحو يشكّل الرّمز فهما جماليًا للوجود، وبتلك الجماليّة يتمّ فقه الباطن بالظاهر لتكون "الدلالة الرّمزية علم خاص يودعه الله لدى المنتخبين من عباده، و يرعى المتصوفة هذه الرغبة في الانتخاب لإيداع المعرفة لذا يحرصون على التعبير بالرّمز"⁵، هذا النمط من التعبير لا يتاح إلّا لمن عرف، عشق وكشف باعتبار "الطاقة الكامنة في الرمز الصوفي طلسمًا إنما هي في صميمها استثمار لطاقة النفس بما هي حقيقة مقدسة، منبتها مقدس ومنطوية-لا محالة- على سر روعي رباني رهيب..."⁶.

التعبير الرمزي مصحوب بالإشارة التي تمثل هويّة تعريفية للعرفان "علمنا هذا إشارة فإن كان عبارة خفي"⁷، بما تفتقر رقابة الذات العاقلة فاسحة مجال التعبير عن ما لا يقال "و لعلّ اعتماد العرفان على الإشارة يدلّ لا محالة على أنّه ظاهرة لا تقدّم مصطلحا لغويًا يمكن تقنيه وتسنيته codifier وتصنيفه في لوحة المعارف والأنسيكلوبيديات، و إنما يتكلّم ويعبّر عن عالمه الرّمزي عبر الجسد، جسد الرّمز، جسد العبارة، جسد الإشارة... أي عبر محرك الرغبة والإيروس Eros"⁸، ففي الإشارة تجسيد لما يتزوي في غياهب الجسد داخل "البنية العميقة التي تتغلغل في أحشائها ذاتية الصوفي

¹ خوالدية أسماء، الرمز الصوفي، ص 153 .

² عقيلي يوحنا، نيتشه بين اللعب والتصوف، ص 12.

³ محمد حسين عبد الله، الصورة والبناء الشعري، دار المعارف، مصر، (د ط، د ت)، ص 110.

⁴ المثوي، ج 1، ص 93.

⁵ ناصر بتول قاسم، القانون المطلق، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط2، 2017م، ص 285.

⁶ خوالدية أسماء، الرمز الصوفي، ص 169.

⁷ الطوسي أبو سراج، اللمع، ص 414.

⁸ الزين محمد شوقي، تأويلات وتفكيكات، ص 100.

الذائبة في شرايين الاحتراق.... فكانت الإشارة الفضاء الموعود¹ المحرر للذات الراغبة من قيود المفاهيم المنطقية (التطابق والهوية...) ظلّت لصيقة بالحقيقة وضللتها، لتتهدي بالإشارة في بعدها القدسي "إنّ العلم بالإشارة هو من جنس العلم الإلهي ومن مهامه التنظيم والترتيب، ووضع الأشياء في مواطنها².

الرغبة والشعر: عبر ج.د. الرومي قطيعة (اللفظ-المعنى) و تجافيهما وعبر تحت تأثير دافع عظيم هو العشق ذاته "إنّ العشق يريد أن يصدر مني هذا الشعر، وإن لم تكن المرأة منبئة فماذا تكون³، والصدور من الصدر المرتبط بالصوت-أي بالرغبة "فهية الصوت هي بين زوج "الحاجة والفناء" ومنه فإنّ الفناء نهاية الحاجة في الصوت وتوليد للحرف ثم الكلمة. و الصوت رغبة تتلون عبر مخارجها عن طريق التنفس بلون الحرف المتقطع وتركيب التقطيع يولد الكلمة⁴، يتوافق هذا التخريج وتعريف الشعر عند محي الدين ابن عربي "الشعر من الكلام فهو باب الأنفاس فثم أنفاس يخرج معها تحقيق المعاني على ما هي عليه في تركيب بعضها مع بعض، و ثم أنفاس بالعكس⁵، ليكون تنفيسا يرافق حياة العاشق بأنفاس معشوقه الذي يصفه د.سيد حسين نصر* (1933 - Nasr

¹ الطربيق أحمد، الخطاب وخطاب الحقيقة (مبحث في لغة الإشارة الصوفية) ص 68.

² كازي أحمد، الصورة بين الخفاء والتجلي، ص 539.

³ الرومي جلال الدين، المثوي، ج 1، ص 46.

⁴ عمارة ناصر، اللغة والتأويل، ص 130.

⁵ ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج 4، احمد شمس، ص 35.

* ولد في طهران، حصل على الماجستير في الجيولوجيا والجغرافية الفيزيائية من جامعة هارفرد، ثم الدكتوراه في الفلسفة وتاريخ العلوم عام 1958. اشتغل أستاذ في جامعة طهران ثم رئيسا لها، كما ترأس جامعة آريامهر الصناعية (جامعة شريف حاليا)، له أكثر من 25 كتابا و 500 مقالة ترجمت إلى العديد من اللغات. تفضل بدراسة ابن سينا والبيروني وابن عربي و جلال الدين الرومي. ورأى في التراث الإسلامي راهنية قابلة للإحياء. مدخل إلى المذاهب الكسمولوجية الإسلامية 1964، ثلاثة حكماء مسلمين 1964، الإسلام: آفاق وحقائق 1975، و قد أصدر 1977 أمشاج مهداة إلى هنري كوربانانظر نصر حسين، قلب الإسلام قيم خالدة من أجل الإنسانية، تعريب داخل الحمداني، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط 1، 2009م، من واجهة الكتاب. طرايشي جورج، معجم الفلاسفة، ص 673

Seyyed Hossein بالملمهم الإلهي". يبدو أن شمس هو الرسول الإلهي الذي أظهر الحالة الروحية بميئتها الشعرية¹.

الشعر وليد الحب "ولا ريب في أن المولوي لم يكن ينظم الشعر قبل امتلاء روحه بحب شمس التبريزي، وإنما طفق بإنشاده بعد أن ظهر في قلبه حبه فأخذ يردد أناشيد الحب"²، وهو ينفس كرب نار العشق المتأججة في الصدر:

منذ أن اشتعل عشقك في قلبياحترق كل ما عندي إلا عشقك

رمى العقل والعلم والكتاب جانبا

و تعلم الشعر والغزل والدوبيت.³

وهو تنفيس عن الجفاء "لا يقوى الشعر إلا في الهجر تموت الكلمات بالوصال"⁴، وتبعا لمعاناة الفقد، الفراق والغياب "ألم عبير عشق شمس الدين الرومي أيضا أن ينظم على نحو يحس فيه بحضوره في شعره- أن يجتذبه- إن صح التعبير، بسحر الكلمات، ولو استطاع أن يستمتع بالمشاهدة المادية لمعشوقه لكان الغزل والشعر سطحيين، و لصارت الألفاظ والأصوات صامتة"⁵، فالكلام المتوجه نحو الكائن يخلق هذا الكائن ويفتق وجوده. مثلما يقول جلال الدين الرومي: إذا كلمتني فاني أولد وإذا كلمتني فاني أوجد"⁶، هو أيضا تنفيس عن الشعور بالتقص والاستيال، حيث يعد هذا الاغتراب ميدانا من ميادين الشعر الرئيسية"⁷، وحرَج الجرح ولا تعبر الأنا عن ذاتها إلا في حالة

¹ تشيتيك وليام، حقيقة شمس تبريزي، ترجمة شيماء ملا يوسف، موقع طواسين للتصوف <https://tawaseen.com> تاريخ الاطلاع 2023/10/12 على الساعة 18 سا و30د.

² الديناني غلام حسين الإبراهيمي، العقل والعشق بين الائتلاف والاختلاف، ج، ص 64.

³ الرومي حلال الدين، رباعيات، ص 175.

⁴ شيميل، الشمس المنتصرة، ص 101.

⁵ المرجع نفسه، ص 99.

⁶ الزين محمد شوقي، تفكيكات وتأويلات، ص 104 الهامش.

⁷ الرومي حلال الدين، المثنوي، ج1، ص 361.

الجرح¹ فهناك تلازم بين الكلام والجرح من خلال الكلام الذي جرح هو أثر في المجرح، "الكلام صفة مؤثرة نفسية رحمانية مشتقة من الكلم وهو الجرح، فلهذا قلنا مؤثرة كما اثر الكلم في جسم المجرح" ²...، وحين يتحدث عن النَّاي-الإنسان يعلّل اغترابه برغبة الفهم التي لا سبيل لإشباعها بمجرد الكلام بل بتضمّن عنصر التّجانس:

و أنا لو كنت قرينا للحبيب لكنت كالنّاي أبوح بما ينبغي البوح به
لكن كلّ من افترق عمّن يتحدّثون لغته ظلّ بلا لسان، وإن كان لديه ألف صوت.³

وبغياب ذلك التّجانس تتلفّظ الذات المكلمة كلماتها وتكتبها دما "و من فوران دم نطقي في الفم جرى ذلك النّطق على القلم، وصارت الحروف كأسراب النمل متضرّعة أمام سليمان⁴، و في هكذا حال يكون كلام الشاعر على تجربته في الكتابة الشعريّة يعني الذات والآخر في آن⁵ على مستوى وحدة مجروحة" و تنبع شعريّة الكتابة الصّوفية من هذه الوجدانيّة الصّوفية، و تصبح هي نفسها اللّغة الايروسية المحوّلة: كل نبضة في تحمّل أثر الحبيب، و بكلّ جزيء في جسمي يتكلّم الحبيب (جلال الدين الرومي)⁶، فلا مجال لاستقلال ماهية الشّعْر عن الرّغبة بل بها يُفسّر، ما دامت "حقيقة الإبداع في الشّعْر لا يمكن إدراكها من دون هذا الفعل الذي يربط اللّغة بالجسد، أي ذلك الفعل الذي يتحقّق عبر تدفّقات الرّغبة التي تشحن اللّغة بطاقة تحرّر الكلمات من أيّ انتماء مشترك قبلي تحرّرها من نفسها ومن أيّ إرث دلالي"⁷، يبرز ذلك في جل القصائد الشعريّة التي يصف بها ج.د.الرومي الباري تعالى، فهي ليست لغة شاعر أديب، وذلك لأنّ شعره بعيد عن التكلّف والتصنّع متحرّر من القواعد الأدبيّة، ولغته أيضا لا تأخذ صورة الحمد والثناء كما أنّها

¹ بارت رولان، شذرات من خطاب العشق ترجمة الهام سليم حطييط، حبيب حطييط، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط1، 2000م، ص58.

² ابن عربي محي الدين، الفتوحات، المجلد الثالث، ضبطه ووضع فهرسه احمد شمس، ص272.

³ الرومي حلال الدين، المثنوي، ج1، ص37.

⁴ الرومي حلال الدين، مختارات من ديوان شمس تبريزي، ج1 ص74.

⁵ أدونيس، سياسة الشعر، ص5.

⁶ أدونيس، الصوفية والسوربالية، ص164.

⁷ الكباش عبد الصمد، الرغبة وإشباع التاريخ، ص242.

ليست لغة تذلل العبد لمولاه، وإنما هي لغة العشق والوجد والشوق¹، إذ يتجلى الحق في هيئة المحبوب والمعشوق تجلياً يعسر معه أحياناً الفصل بينهما، وهو ما يعزز الطرح القائل بأن "التغزل بالمعشوق لا يدخل ما يعرف بالمثلية الجنسية وإنما واسطة لبلوغ الحق والحقيقة بأقصى ما يمكن من الانسجام والوئام"².

الشعر الصوفي يحمل بذور القداسة فهو يجسد جانباً من التوافق بين حقيقة النبوة وحقيقة الولاية، و"عندما ينظم الأولياء الشعر، فإنهم يعبرون عن روح القرآن، ذلك لأنهم محوا أناهم وهواهم في الإلهي ويتحركون وفقاً لمشيئة الحق، فالأولياء من هذه الناحية، إنما ينظمون الشعر بعد ترك للحرص وفناء للنفس... و صار فعلهم وقولهم من الخالق... وليس إظهاراً لأنفسهم، بل إظهاراً لعظمة الحق"³ أما دواعي استبعاد الشعر من كلام النبوة فيرتبط بخصوصية الإيجاز والمجاز في الشعر، بمعنى أن كلام النبوة شرائع للعامة بالقول المباشر التفصيلي لغرض الفهم، التقبل، والعمل، وكلام الولاية شعري لا يفقهه إلا الخاصة" ولما كان لمحمد عليه الصلاة والسلام جوامع الكلم خوطب من هذه الحضرة وقيل ﴿ وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ ﴾ [يس: الآية 69] لأنه أرسل مبيّناً مفصلاً، والشعر من الشعور فمحله الإجمال لا التفصيل وهو خلاف البيان"⁴، ويعقد هذا التمايز من جهة الرسم والمعنى جاعلاً كلام الظاهر بياني تفصيلي جزئي، أما الشعر - كلام الباطن إيجازي مجازي :

الكلم المحمل عند أهل المعنى: تفصيل

والقول المفصل عند أهل الصورة: إجمال⁵

الشعر لغة البدء كما أقرّ جان جاك روسو* (1712-1778) Jean-Jacques Rousseau في

الفصل الثالث من كتابه مقال في أصل اللغات (Essai sur l'origine de langues) فحسبه "لا بد

¹ هشام أبو الحسن علي حسن، الله والإنسان عند جلال الدين الرومي، ص53.

² الغابري عبد الباسط، الإنسان وقضاياها في أدب جلال الدين الرومي وفلسفته، ص267.

³ لويس فرانكلين، الرومي ماضياً وحاضراً، ص637.

⁴ ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، المجلد الثالث، ص413.

⁵ الرومي جلال الدين، قصائد مختارة من ديوان شمس تبريزي، ص53.

أن اللغة الأولى قد كانت مجازية... لما كانت الأسباب الأولى التي دفعت الإنسان إلى التكلم هي العواطف فإن تعابيرها الأولى كانت استعارات.. ففي البداية لم يتكلم الناس إلا شعرا ولم يخطر ببالهم أن يفكروا إلا بعد زمن طويل¹، والمجاز من خصائص الشعر وبه يظهر كلاما يومئ ولا يفصح، بماته الإطلالة المجازية يكون مرغوبا إذ "إن النفس إذا وقفت على كلام غير كامل من حيث المقصود منه وهو ما يتمثل في المجاز تشوّقت إلى كماله. و إذا وقفت على تمام المقصود منه، وهو يتمثل في الكتابة غير المجازية ينطفئ تشوقها²، وبمقتضى أن النص " حركته المكونة هي العبور والاختراق"³ لهذا يستمد التعبير المجازي مشروعيته من قدرته الانتقالية التحويلية حيث " يحوّل المجاز الأمر الباطن/ المعنوي إلى أمر ظاهر حسّي، و يتيح للصوّفيين تحقيق رغبتهم في الكشف، فالمجاز رؤى الصوّفيين وابتكاراتهم اللغوية التي تعكس أفكارهم الوليدة وعلاقتهم الجديدة بعد أن اكتشفوا ذواتهم وعوالمها للمرّة الثانية"⁴، حينها يتمّ اعتماد المعنى الحامل للصورة لا المحمول بها :

ولا يفتأ المعنى يقول: لا تحسنا في هذه الخرقه القديمة، و الخرقه القديمة هي الكلام الذي يكون مضغة في الأفواه.

* ولد في جونيف وتتلّمذ في فرنسا، تميزت حياته منذ ولادته بالشقاء والتشرد، في عام 1728، وجد سندا له في شخص السيدة دي وارن، تعلم الموسيقى واللاتينية، كان يتردد على الفلاسفة بالأخص ديدرو، و في سنة 1750 نشر خطابه في العلوم والفنون Discours sur les sciences et les Arts. لقي نجاحا مدويا، و في سنة 1754 أصدر الخطاب في التفاوت L'inégalité Discours sur، العقد الاجتماعي Le contrat social وأخيرا إميل Emile (1726)، و حياة القلق والاضطراب التي عاشها بعد ذلك وصفها في كتابه تأملات متتزه متوحد rêveries d'un promeneur solitaire. بربه إميل، تاريخ الفلسفة، ترجمة طرايبشي جورج دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ج5، ط1 1983م، ص191.

¹ روسو جون جاك، محاولة في أصل اللغات، تعريب محمد محجوب، تقديم عبد السلام المسدي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، (د ط، د ت)، ص36.

² أدونيس، الصوفية والسوريالية ص145

³ بارت رولان، درس السيميولوجيا، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، عبد الفتاح كيلوطو، دار توبقال للنشر، المغرب، ط3، 1993م، ص61.

⁴ خوالدية أسماء، الرمز الصوفي بين الاغراب بداهة والاغراب قصدا، ص78.

وأنا أقول، أيها المعنى تعال وادخل في الصورة وكأنتك الروح، حتى تصير الخرق والملابس المهلهلة من جلال الروح كأنها الديباج.¹

هاته الطريقة الإبداعية هي فعل التحويل العكسي "الظاهر"، في المجاز، ليس هو الذي يتكلم بل الباطن. وليست الصورة هي التي تكتب بل المعنى. والصوفي آخر في المجاز، آخر موضوعي، لحظة هو ذاتي. ولذلك ليس هو الذي ينطق بالمعنى ويكتبه في صورة، بل المعنى هو الذي ينطقه ويكتبه² والشاعر يرتق المعنى باستعارات، وهو فعل الرغبة عينه ذلك أن "خارج الاستحواذ الذي تباشره الرغبة يبدو الشعر مستحيلا، من هنا ينبغي أن نفهم من الاستعارة طاقة التحويل التي تحررها الرغبة في اللغة"³، ليتفتق اللفظ متحررا من ضوابط الرسوم المعهودة ويكون "الشعر هو محاولة الشاعر أن يدرك ما يتعذر إدراكه وانهماكه الأساس إذن ليس في أن يصور الواقع أو ينقله، وإنما هو في أن يُبقي اللغة متوترة، مرتبطة بحيوية الحدس كأنها التموّج لا يهدأ"⁴.

الحقيقة مجاز شعري، و"المجاز قنطرة الحقيقة"⁵ ولا تناقض في ذلك، إذ أن التعارض بينهما عرَضِي حين يكون الشعر مصطنعا عندما يُنظم كترَف كلامي أو لأغراض سياسية (كمدح الحكام أو إحياء مناسبات) فعندما ينظم الشعراء المحترفون الشعر يستعملون فكرهم وخيالهم لإظهار مواهبهم ونحت مبالغات كاذبة من الكلمات⁶، وقد أنكر أفلاطون هذا الصنف لأنه محاكاة للمحسوس لا للمثال فلا يمكنه تبليغ الحقيقة ما يستلزم إقصاء شعر المحاكاة "ثالث أنواع الهوس يظهر في إلهام الشعراء، من يطرق أبواب الشعر دون أن يكون قد مسّه الهوس الصّادر عن ربّات الشعر ظنا منه أن مهارته (الإنسانية) كافية لأن تجعل منه في آخر الأمر شاعرا فلا شك أن مصيره الفشل. ذلك لأنّ شعر المهرة من الناس سرعان ما يخفت إزاء شعر الملهمين الذين مسّهم الهوس⁷، والرّومي من المهوسين بفيض رغبة التعبير الشعريّة عن جود حقيقة ذوقية نابعة من عشق

¹ الرمي جلال الدين، مختارات من ديوان شمس تبريزي، ج1، ص145.

² أدونيس، الصوفية و السورالية، ص 162.

³ الكباص عبد الصمد، الرغبة وإشباع التاريخ، ص242.

⁴ أدونيس، سياسة الشعر، ص 80.

⁵ المتنوي، ج6، ص537 (الشروح).

⁶ فرانكلين لويس، الرومي ماضيا وحاضرا، شرقا وغربا، ص637.

⁷ أفلاطون، فايدروس أو عن الجمال، ص25.

شمسبلغت أوج التآجج فقد" كان هذا اللقاء نقطة تحول في حياته الروحية انقلب بعده مولانا من عالم فقيه ذي مكانة دينية رفيعة مقيد بأصول الشريعة الظاهرة إلى متصوف غارق في روحانية الحب الإلهي ينفث لوعات وجدته وحبه أشعارا روحانية عرفانية وفيرة الحرارة صادقة الأمل¹ هذا النوع من الشعر لا يأتي من الشاعر وإنما يأتي إليه عن طريق ما يسميه أفلاطون ب«الخيال السامي» «يصله مباشرة بالحقيقة، فهو ملكة متعالية بذلك يتجاوز الخيال السامي كل ما هو حسّي وعقلي، حقيقته متعالية تتجاوز الإنسي²، مرتبط بغياب العقل "فقد سلب الله الشعراء عقولهم واتخذهم وكلاء له³، قصائدهم تنتمي إلى شعر الوجد* الصوفي الذي يمكن أن يعد من شعر اللا وعي⁴، ويشير أيضا د.الدسوقي إليه" و بينما كان مولانا جلال الدين ينظم عمله الأكبر لمريديه... وعند الاسترسال يقف فجأة أمام نقاط لا ينبغي البوح بها: إذ انه في ديوانه هذا ينظم لنفسه وللعشاق وللمعشوق الأزلي الأبدي.. و لمظهره أمام المرید الواله شمس الدين تبريزي⁵، وما لا ينبغي البوح به هو بالضبط الحقيقة الشعرية المرغوبة.

¹ ناز فرح جو رفعت، العرفان الصوفي عند جلال الدين الرومي، ص 76 .

² أفلاطون، فايدروس، عن الجمال، ص 73 .

³ أفلاطون، محاوراة ايون، ضمن فهم الفهم، مرجع سابق، ص 488.

* رغم أن الشعر يستلزم التقيد بقواعد عامة "و مع ذلك فقد كان الصوفية كثيرا ما يضيّقون بقواعد الشعر باعتبارها قيودا، فيكسرون جدران التفعيلات في بعض أبياتهم دون التفات إلى المباح وغير المباح للشعراء." ديوان عبد القادر الجيلاني، دراسة وتحقيق يوسف زيدان، دار الجيل بيروت ص 11. بالنسبة للرومي شعره متحرر على مستوى النظم شكلا "على الرغم من أنه وضع ديوانه المثنوي على قاعدة النظم الذي يعرف في العربية بالمزدوج والذي يعتمد في التقفية على توحيد القافية بين شطري كل بيت بحيث تحرر المنظومة من القافية الموحدة إلا أنه يعود فيضيق بتحكم التفعيلات في آفاق النفس بالكلمات." فيقول: برئت من هذا الشعر وهذا الغزل، أيها المليك يا سلطان الأزل إن مفتعلن مفتعلن مفتعلن قد سفكن مني الدما. **قصائد مختارة**، ص 88 .

ومضمونا" الرومي لم ينشد منظومته المثنوية عن تأمل وتفكير أو تدخّل وتصرف في الأبيات كما فعل غيره من الشعراء، وإنما كانت الأبيات الشعرية تنطلق عن حماس وحركة، وكانت المعاني تغلي في أعماق نفسه. ولذلك كان يشبه نفسه بالتأي الخالي من نفسه والممتلئ بنفس العازف" العشق والعقل " غلام حسين الإبراهيمي الديناني، **العقل والعشق الإلهي**، ص 65 .

⁴ المثنوي، ج 1، ترجمة كفايي عبد السلام، ص 28 .

⁵ الرومي جلال الدين، **مختارات من ديوان شمس الدين تبريزي**، ج 2، ص 3.

كتابة الرغبة والخطاب الرمزي: توجه ج.د.الرومي إلى الكتابة يتضمّن شعور الفقدان باعتباره يحفز على الكتابة (un manquant fait écrire)¹، أي رغبة تجربة العشق في أن توجد، في أن تكون تجسّدا ماديا نصّياً، فالنصّ—حسب رولان بارت* (1980-1915) Roland Barthes تميّمة، ترغب في...²، أي كينونة نصّية** للإفصاح عن التجربة، ذلك أنّ الكتابة في العشق توق ينطلق منذ شرارة الشوق الأولى التي تجعل العاشق يرى في الوجه المعشوق ما لا يراه غيره، فيتوق إلى وصفه، أي تحويله إلى نص³ يحكي سفر الحقيقة بمقاماته وأحواله "فالعارف الصوفي هو الذي لا ينفك عن النصّيص (النصييص هو مشي حثيث، يتقاطع في جذره اللغوي مع النص: النص هو أساسا الرحلة أو العبور) وهو الذي يبحث عن مقصوده، كوجيتو النقص أو الغياب: الأمر الذي يبحث

¹الزين محمد شوقي، الكناي والجسد والرغبة حكاية المكنون، صورة الظاهرة الروحية في كتابات ميشيل دو سارتو، مؤمنون بلا حدود، بتاريخ 6 يونيو 2016م، ص6.

* ملقب بأستاذ علم العلامات Semiology، أصدر كتاب درجة الصفر في الكتابة Le degré zéro de l'écriture يكمله كتاب عن الأساطير 1975 Mythologies، وكان معظمه قد صدر على شكل مقالات في مجلة كفاف وكان يشرف على إصدارها ألبير كامبي (1913-1960). فليب ثودي وآن كورس، أقدم لك بارت، ترجمة جمال الجزيري، مراجعة وإشراف وتقديم إمام عبد الفتاح، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003م، ص9-10.

²بارت رولان، لذة النص، ترجمة فؤاد صفا، الحسين سبوح، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1988م، ص33.

** يشرح ناظم عودة خصوصيات النص الصوفي في مقال ترميز الحرف الشعري، اشتقاق معنى الحرف من مفردة يكون جزءاً منها، وضمن هذا المقطع منه يجدها قائلاً: "والحقيقة أنّ النصّ الصوفي يمتاز بجملة من المحددات النوعية، فهو نصّ مكاشفات، يؤمن بقدرسية الحرف إلى الحدّ الذي يجعله متحداً بالذات الإلهية، وعلى هذا الأساس فسّر ماسينيون قصة شغف الحلاج بالحروف وإعطائها دلالة حدسية، يقول ماسينيون: توسّم الحلاج منذ وقت مبكر أنّ التوحيد لا يكون حقاً إلا إذا كانت صيغته هي تلك التي نطق بها الله نفسه. ومنهنا أراد أن يشعر بالنبض القدسي للحرف. والنصّ الصوفي أيضاً نصّ ملهم في بعض التجارب الصوفية كتجربة ابن عربي الذي يدعي أنه مؤلف ملهم وأنه يصدر فيما يكتب عن إله لا عن تقليد للغير أو تفكير شخصي. والنصّ الصوفي سرد لنمط من العلاقة المفارقة للواقع، فالمتصوفة يعتقدون أنّ الحقيقة محجّبة عن الواقع، وهم وحدهم القادرون على نزع ذلك التحجب عن الحقيقة، ومن ثمّ عن المعنى. النصّ الصوفي نصّ شوقيّ لعلاقة وجد بين الأرض والسماء، بين الإنسان والإله. النصّ الصوفي نصّ القلق النفسي المتأزم بالمفهوم السيكلوجي، فهو يبحث عن وسيلة لتطهير النفس القلقة، يقول الحلاج: يا أهل الإسلام أغثوني، فليس (أي الله) يتركني ونفسي فأنس بها، وليس يأخذني من نفسي فأستريح منها، وهذا دلالة لا أطيعه. مجموعة من المؤلفين، الحروي: 33 ناقدا يكتبون عن تجربة أديب كمال الدين الشعرية، إعداد وتقديم مقداد رحيم، المؤسسة العربية لدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2007م، ص27.

³بن سلامة رجاء، العشق والكتابة، قراءة في الموروث، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2003م، ص10.

عنه ليس هذا والمكان الذي يريد الإقامة فيه ليس هنا¹، بل حيث تجري تجليات الحقيقة بتوقع إلهي، هي كتابة كونيّة تشكّل مرغوب العارف كما يعترف بذلك ابن عربي "فلو أعطانا الله الكتابة الإلهية أبرزنا جميع ما يحويه هذا الكتاب على الاستيفاء في ورقة صغيرة واحدة كما خرج الرسول صلى الله عليه وسلم بكتابين"²، مع الوعي بتعدّد تحقيق هاته الرغبة، والبديل هو تكرّر لحظة بابل، إثرها تمّ الانتقال من اللسان المشترك إلى تعدّد الألسنة³ لما لم يعد اللسان الأصلي، الأولي، في ملك البشر، افترقوا وتبدّدوا على وجه الأرض، حرموا من عمودية سماوية، فهم يوجهون أنظارهم نحو أفقيّة أرضيّة⁴، أما على مستوى الكتابة العرفانية فقد خلقت بلبلّة* مدلولية بإرادة الالتباس** ذلك أنّ "ما يتجوهر يسمى، و ما يسمى متماه مع ذاته، ويمكن بالتالي القبض عليه عن طريق مفهوم محدد وثابت. انه واضح الهوية. لا مكان إذن في مملكة المعاني المتجوهرة للسر، أي للالتباس⁴، ففي حين ترفع الكتابة "إرادة المعنى" الإلهي إلى مستوى الظهور من أجل الفهم والإيمان، تقوم القراءة بحمل المعنى إلى مستوى الغياب في تجربة مقامي الشريعة والحقيقة من أجل عالم الغيب المبني على ثبات الكتابة⁵ بنصوص فاتنة*** ومنذ البدء تختار الكتابة نفسها أيضا أن تطلق العنان للرغبات

¹ شوقي محمد الزين، الإزاحة والاحتمال صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، منشورات الاختلاف، ط1، 2008، ص 238.

² ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج3، تحقيق احمد شمس الدين، ص222.

³ كيليطو عبد الفتاح، لسان ادم، ترجمة عبد الكبير الشرفاوي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2001م، ص16.

* تعني البلبلّة من الناحية المعجمية، تدفق الأشياء وسيلانها معا، أي إزالة الحدود والنجوم والفروق التي تفصل الأشياء بمقتضاها عن بعضها البعض إلى صنوف فتوجد بينها اختلافات أليمة، التصوف والتفكيك، درس مقارنة بين ابن عربي ودريدا،

ترجمة وتقديم حسام نايل، مراجعة محمد بربري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2011م، ص85

** البلبلّة confusion والحيرة bewilderment تمكننا من لمح التشابه بين طريقتي تفكير ابن عربي ودريدا، أي تماثلهما

في إثبات الحيرة والبلبلّة بوصفها حالة مرغوبا فيها، و بوصفها حالة جسورة وعسيرة. أليمة، التصوف والتفكيك الفصل الثاني إخلاص الحيارى ابن عربي ودريدا في مقام البلبلّة. ص86.

⁴ ظاهر عادل، الشعور والوجود، دراسة فلسفية في شعر ادونيس، دار المدى للثقافة و النشر و التوزيع، سوريا، ط1، 2000 ص362

⁵ ناصر عمارة، اللغة والتأويل، ص145.

*** النص الصوفي نص فاتن مستحلب للخلافات والشقاق، وهو أيضا خطاب فاتن بارع الجمال فاحش البهاء، ولا اجتماع المعنيين فيه فهو أولى الخطابات بوصف الفتنة. ويمكن التمييز بين المعنى الجمالي والمعنى الجدالي للفتنة بتقسيمه إلى ثلاث مراحل: -مرحلة التدقيق في الخطاب التقليدي، حيث تم استعمال اللغة التقليدية على نحو مركز كما الحال عند الجنيد والماسحي.

والأهواء والنزوات تمضي بالعقل إلى نهايته تتحرر من المرجع والنسق فتمعن في تشظية الكلام وبعثرته¹، تتخللها مناطق الصمت الكثيرة، هي كتابة ضد الاستمرار، ضد خطية الزمن.² تكتنفها انحناءات تجعلها مضمرة الوحدة" حيث نجد النص الباروكي baroque للفكر الصوفي مبني على النفس والعشق والمعاناة، أي على الطابع المتعدد والمتردّد والمتمرد للحقيقة الصوفيّة³، تجسّد رغبة النص في الاعتراف بحربائته* التي تبقى تدفقات الحقيقة ممكنة بالمعاني الرمزية المتجدّدة" فاستحالة العالم إلى نص لا يعد مرحلة نهائية في مستويات الاقتراب من الحقيقة، بل إنّ الحقيقة تصبح أكثر كثافة ورمزية داخل النص لأنّها تستحيل إلى رموز معروضة للفك والتأويل وفي النص تعبر عن تعددها وكثرة وجوهها (الحقيقة)، فالرمز مصاحب لكل تعبير عن الحقيقة⁴، هي كتابة تجعل من النص فضاء في رحابه يستردّ الشاعر حرّيته ويشرع في اللعب بالنصوص والأزمنة وفق نسق بموجبه تصبح الكتابة واللعب صنوان⁵، و يظهر لعبة اختلاف Différence وإرجاء Différance "لأنّ النص الظاهر ليس في حقيقة الأمر سوى مزاحم لنصّ يسري بين سطوره وأنّ الخطاب الصوفي في مجمله

–مرحلة الشطح، وهي مرحلة لم يسلم أهلها لأن الخطاب الشاطح عاش متهما دائما لكونه خطابا صداميا بما يحمله من معان مستشعنة في الظاهر، لا يبدو لناظرها انطوائها على مخفيات معنوية هي المرادة دون الظاهر الشاطح، كما هو في بعض كلام رابعة العدوية، ثم أبي يزيد البسطامي، والشبلي.

–مرحلة الخطاب الفاتن، وهي التي مهد لها البسطامي، ثم رسخ قواعدها الحلاج بوضوح في كتاباته التي استغلقت على فهم الناس خواصهم وعوامهم، حتى روي أن بعض الشيوخ التصوف كانوا يستقلون كلامه. المحجوبي خالد إبراهيم، **الخطاب الصوفي بين الفتنة والإغراب**، موقع ديوان العرب <https://www.diwanalarab.Com>، بتاريخ 8 كانون الأول (ديسمبر) 2007. تاريخ الإطلاع 2024/1/5م على الساعة 7.

¹ اليوسفي محمد لطفي، **الشعر وتحرير الكائن – قراءة في اللغة والتمثيل**، مجلة نزوى، مؤسسة عمان للصحافة والأخبار النشر والإعلام، العدد السادس عشر، أكتوبر 1998م، جمادى الآخرة، 1419هـ، ص43.

² الاندلوسي محمد، **نحو سياسة جديدة في الكتابة**، مجلة عالم الفكر، المجلد 33، العدد 4، ابريل 2005 – يونيو، ص58.

³ الزين محمد شوقي، **الإزاحة والاحتمال صفائح نقدية في الفلسفة الغربية**، ص228.

* المصطلح موظف في كتاب الصورة و اللغز لمحمد شوقي الزين تحت عنوان : هل التأويل منحى البنية؟ الحبراء و الدائرة، ص168.

⁴ عمارة ناصر، **اللغة و التأويل**، ص24.

⁵ اليوسفي محمد لطفي، **الشعر وتحرير الكائن**، ص50.

ليس مجموعات من الأدلة لتحليل إلى مضامين أو تصورات بقدر ما كان ممارسة من خلالها يتكون موضوع الاتصال مع الله في وعي الصوفي¹.

الكتابة وثيقة الصلة بالجسد،"فالسفر في اتجاه الأصل لا يكون بالممارسة النظرية فحسب، وإنما يحصل بالجسد كله، انه يحصل بالعين واللسان واليد والقدم"²، ويقدم العلوي هشام نماذج عامة لهذا الارتباط، مع تطرقه إلى الكتابة الصوفية، فقد رأى " بعض شيوخ الصوفية إلى إبراز صلات غير اعتباطية بين أشكال الحروف وأعضاء البدن وأطرافه"³ والكتابة الصوفية جسدية لأن الصوفي يكتب عن الفقد، الجرح، الاغتراب، النشوة والجنون، العنف، الألم استنادا إلى سيلان الوجدان وتدفعات الوجد، هاته الكتابة الذوقية منفتحة على الجسد والرغبة، ويتسع أفق هذا الارتباط مع منصف عبد الحق حين يجعل الكتابة هي الفضاء الذي تنغرس فيه الرغبة الصوفية الشقية في الحلم والموت معا. وهذا يعني أيضا أن هناك توحدًا عميقًا بين جسد الصوفي المنفصم وجسد الكتابة⁴ لتؤول الحدود إلى معادلة متوازنة بين الكتابة والجسد، ومن تم يغدو النص الإبداعي معادلا رمزيًا للجسد الإنساني وامتدادا لوجوده المادي إذ يستحيل الغرائز والأحشاء والدم والمسام والرغبات كلمات وأفعال كلام وظلالا لسانية تتدفق من منابع لبيدية أكثر منها سوسيو ثقافية⁵ الكتابة جسد، وتحديدًا جسد أنثوي⁶، كما رأها نيتشه وتعامل معها، فالمعرفة كمرح (رغبة ومعاناة) وليس كصرح (بناء وتشديد، تعريف وتصنيف) هو المبتغى النيتشوي الذي تعبر عنه الكتابة كمعرفة راغبة، والمعرفة ككتابة عاشقة. فهي تقوم على العبور والاجتياز أكثر من الاستقرار كما يقول دوسارتو. المعرفة (معمية أو بواسطة الكتابة) هي في بنائها ووظيفتها عبور واجتياز أي عبارة ومجاز (métaphore- transport)⁷، هي كتابة حقائقها محايثة لمادتها وتفتح حقائقها من خلال هذه المحايثة، فكتابة ابن عربي يتفتح مفهومها ل(وحدة الوجود). بمجازات التخلل والسريان والحلاوة

¹ بلعلي أمينة، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج المعاصرة، ص 115، 116.

² الصادقي احمد، إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، ص 537.

³ العلوي هشام، الجسد بين الشرق والغرب نماذج وتصورات، منشورات الزمن، المغرب، (د ط)، 2003م، ص 91.

⁴ عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية، ص 203.

⁵ العلوي هشام، الجسد بين الشرق والغرب، ص 92.

⁶ عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية، ص 211.

⁷ الزين محمد شوقي، تأويلات وتفكيكات، ص 114.

واللذة والحب والحركة والمكاشفة والفتح فلا يمكن لخطابه أن يرفع حجب الألوهية من دون هذه الصور التي تتجلى فيها"¹، بهذا المنظور تتكوّن الكتابة بالفعل الجنسي فقد "تصور ابن عربي زواجا فريدا بين حروف الهجاء كأنما هي أجساد يرغب في بعضها البعض داخل طقس لا يفصل لذة الجسد عن ممارسة الكتابة"²، والكتابة التي مارسها ج.د. الرومي يصورها بملامح ووضعيات ايروسية :

عندما وجد طبعي الحياة من جلوة الفكر
أتى بعروس النظم إلى حجرة الفكر
وظهر في كل بيت ألف فتاة
كل منها مثل مريم حاملا وبكرا.³

وقد أرسى بها معالم بواطنه المسكونة بأثر شمس"لآته كان يعتقد بأن المثوي نتيجة وثمرة حبه لمرشده شمس تبريزي، وقد رأى نفسه حاملا ينتظر الإنجاب (يا شمس الحق بطني حامل من نور جمالك)"⁴.

الصوّفي صاحب طريق، وأيضا طريقة في الكتابة، وقد تميّز ج.د.الرومي بنظم غزليات "نثريّة وشعريّة ما يعرف بالجنس المختلط"⁵، بمنهجين حيث يمثّل كل من ديوان شمس تبريزي(كليات شمس) والمثنوي دورة خاصة في حياته، و تبعا لتصنيف د عبد السلام الكفافي لمحتواهما الشعري "ينقسم إلى وجداني تأملي وإنساني أخلاقي"⁶، ويعكس الديوان كتابة رغبة منكفئة على ذاتها تتزع إلى إشباع موضوعها تبعا لاستغراق كلي في المشهود، بعكس المثنوي الذي يجسّد رغبة كتابة منفتحة شاهدة على الحقيقة وكاشفة لها"هذا كتاب المثنوي وهو أصل أصول الدين في كشف أسرار

¹الديري أحمد، مجازات الجسد، في الخطاب الفلسفي والصوفي في العصر الوسيط، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد54،53مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 1434،2013م، ص169.

²العلوي هشام، الجسد بين الشرق والغرب ص91.

³الرومي جلال الدين، رباعيات، ص249، 250.

⁴ناز فرح جو رفعت، العرفان الصوفي، ص88.

⁵بلقاسم خالد، الكتابة و التصوف، ص192.

⁶الرومي جلال الدين، المثنوي، ج1، ترجمة وتقديم الكفافي عبد السلام، ص30.

الوصول واليقين¹، مع إدراك التناهي الذي يفتح فجوة عميقة يتعذّر معها الإحاطة اللغوية التامة بالحقيقة اللا متناهية "فلو صارت الغابة أقلاما والبحر مدادا فلا أمل هناك في إتمام المثنوي²، إلّا أنّه يبقى هاديا إلى طريق الفقر الموصل إلى الحقيقة تبعا للمهمّة التي يؤدّيها:

ولكل حانوت تجارة والمثنوي هو حانوت الفقر يا بني

وفي دكان الحذاء جلد جيد وقالب للحذاء وإن تراه من خشب

وعند البازيين يوجد الخبز والأدكن وإن وجد حديد فمن اجل القياس

وكتابتنا المثنوي هو حانوت الوحدة وكلّ ما تراه غير الواحد فهو صنم³

في المثنوي، يجتمع الصّوت (ج.د.الرومي) والكتابة (حسام الدين)، و في اجتماعهما يتطابق الجانبين الذاتيّ والموضوعي في وحدة لا تتجزأ، فالصّوت المنبعث ليُكتب ما هو إلا صدى المعشوق⁴ وعبر السّماع يتم تفكيك الكتابة إلى الشفاهة وفي الشفاهة يتم زرع الرغبة والعشق في بنية الخطاب لتحيله إلى هاها حيث يختفي الزمان واللغة⁴، فيكون الكاتب هو المكتوب عينه انطلاقا من رغبة حسام الدّين في سماع الأسرار فهو من يغريه بالمقال والتطويل ليعقبها الإفصاح والبوح:

مثلي أنا في هذه المنظومة الجميلة، الآن مع ضياء الحق حسام الدين

عندما أقصر أنا من الرشد، يجذبني هو إلى الحديث بأية حيلة

ويا حسام الدين ضياء ذي الجلال، ما دمت ترى العيان أي بحث لك عن الحال؟

وربما يكون هذا من حب المشتهى، اسقني خمرا وقل لي إنها!!

إنّ كأسه على فمك في هذه اللحظة، والأذن تتساءل: أين نصيب الأذن؟!

(تقول لها) إن نصيبك هو الحرارة فأنت الآن حارة ثملة... تقول لك: إنّ حرصي أكثر من هذا.⁵

وبدايته الدّعوة للاستماع لأنّ "السّمع يمثّل العلة الغائيّة للكلام"⁶، فالرغبة هي التي تأتي بالكلام:

¹ الرومي جلال الدين، المثنوي، ج1 ص33.

² المصدر نفسه، ص209.

³ المثنوي، ج6، ص151.

⁴ عمارة ناصر، اللغة والتأويل، ص118.

⁵ الرومي جلال الدين، المثنوي، ج4، ص217.

⁶ ديناني غلام الله، العقل والعشق الإلهي بين الاختلاف والاتلاف، ج1، ص435.

و هذا الكلام بمثابة اللبّ في ثدي الرّوح وبلا جاذب حلو لا يجري عذبا زلالا وعندما يصير المستمع ضمّانا جادا في الطلب يصبح الواعظ فصيحاً مفوّهاً وإن كان ميتاً.¹ وتجدر الإشارة إلى أنّ رغبة حسام الدين بمبادرته إلى طلب الكتابة لا تعني عدم وعي ج.د.الرومي بضرورة تثبيت تجربته في العشق الإلهي كتابة، ذلك أنّ مثل هذه الشخصيات الفدّة، تظهر في مرحلة من مراحل تاريخ أممها، فتحسّ أنّ ثمة مسؤوليّة كبيرة ملقاة على عاتقها هي حفظ تراث ما للأجيال القادمة²، ورجوعاً إلى أفلاطون الذي بيّن في محاوره فايدروس استهجاناً لتقييد المنطوق ونبذ الكتابة*، إذ رأى فيها ذاكرة ميتة تلغي الكلام المباشر المرتبط بميتافيزيقا الحضور وحسب مفهوم دريدا لفلسفة الحضور، هو اعتراف الوعي بما يحضر لديه فقط³، ومن ثم استبعاد الكتابة وسيلة لتبليغ الحقيقة، هذا ما جعل أفلاطون يحط من الكتابة لصالح الصوت وهو ما يسمّيه دريدا التّمرّكز حول الصّوت phonocentrism، ذلك الاعتقاد الذي يرى أنّ الصّوت يقارب الواقع المتعالي "transcendental"⁴، وفي خضم إدانة وإقصاء الكتابة، يوثّق أفلاطون فلسفته في شكل محاورات تثق بالصوت فهو إذ يعلي من شأن الصوت (دليل الحوار والذاكرة والتعلم والحقيقة) فإنّه نسّي بأنّ الصّوت هو تحقيق فعلي للفكرة وأنّ الكتابة هي بدورها تحقيق مادي أو تثبيت حرفي لهذا الصوت⁵، ما يعزّز الطّرح الجامع بين الرغبة والكتابة، فهاته الأخيرة تنطوي على صيرورة البقاء حتى في الغياب فتغدو "الكتابة هي الرّغبة في الاستمراريّة في الحياة رغم الحدود والأنسجة الموضوعية أي رغم سقف الموت وحتميّة الزّوال ومحدوديّة الطّاقة البشريّة في استيعاب تجلّيات الواقع وتعقيدات العالم، محاولة ضمّنية للتعالي على تلك الشّروط التي تشدنا إلى مستوى

¹ الرومي جلال الدين، المتنوي، ج1، ص227.

² المتنوي، ج2، ص8.

* من خلال الأسطورة المصرية القديمة عن توت كاتب الآلهة والإله أمون الذي يذم الكتابة التي تمنح الجاهلين الحكمة الزائفة بدلا من الحكمة الشفوية الحقيقية. محاوره فايدروس، ترجمة أميرة حلمي مطر، ص123، 124.

³ عادل عبد الله، التفكيكية إرادة الاختلاف، دار الحصاد للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2000م، ص14.

⁴ الراشدي عامر جميل، النص الصوفي دراسة تفكيكية في نصوص أبو يزيد البسطامي نموذجاً، عالم الكتب الحديث، 2014م ص31 نقلا عن س. رافيندران، البنيوية والتفكيك، تطورات النقد الأدبي ترجمة خالدة حامد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ط1، 2002م، ص144.

⁵ الزين محمد شوقي، الإزاحة والاحتمال، ص240.

اليومي والمعتاد والتطلع إلى أفق أرحب يعطي دلالة لتجربتنا في الحياة"¹، و قد تساءل دو سارتو لماذا نكتب؟ وأجاب: لكي لا نهلك. لنصارع ضد الموت الجذب الوجداني الإدراكي²، و بتعبير مقارب في موضع آخر: كي لا نزول. مقاومة موت النشوة الإدراكية³، فكان الإقبال على قصّ أسرار العشق بالحكاية:

قلت: من الأفضل أن يكتم سر الحبيب، فاستمع إليه من خلال الحكاية
ومن الأفضل لأسرار الأحبة أن ترد خلال أحاديث الآخرين.⁴

فالحكاية حياكة لمعنى يحكّ في نفس الحاكي وكذا المتلقّي ببلوغ التأثير وترك الأثر، فيتحقق الوصل بين المعنى والمبنى ضمن المجال التداولي التبليغي، هكذا" تجد التجربة العرفانية تجلياتها المعرفية والقيمية في الحكاية fable، أي في نقل المحتوى الرمزي والدلالي والميتافيزيقي إلى العبارة⁵، ولأنها تتيح الإطلاع على أغوار الأعماق" بذلك هي تستجيب للرغبة الدفينة الراسخة في نفس الإنسان منذ الأزل رغبة امتلاك العالم عن طريق الحكيم وإعادة تشكيله وجعله أوسع أو أكثر ممّا هو عليه"⁶، وضمن تداوله مستقبلا وحفظه من الزوال، ما يمنحها دورا لا غنى عنه فهي-أي"الحكايات وسيلة لاستمرار القدسيّ في الحضور والانتشار"⁷، و إن كانت حكايات المثنوي* قد ذكرت في تاريخ التصوف إلا أنها تبقى تحتفظ بما يصنع تفردها، و لعل أكثر ما يشكل مصدر هذا التفرّد محاكاتها لكيفية ورود القصص القرآني "في القرآن يمكن أن يدرك القارئ بسهولة الانتقال في السورة

¹ حلمي محمد، ولاية وأولياء، ص 137

² الزين محمد شوقي، تأويلات وتفكيكات، ص 111

³ الزين محمد شوقي، جاك دريدا وميشيل دو سارتو، الافتتان بالعرفان ووعود الكتابة، مجلة لوغوس، مخبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها، جامعة تلمسان، العدد السابع والثامن، سبتمبر 2017، ص 15.

⁴ المثنوي، ج 1، ص 49

⁵ الزين محمد شوقي، تأويلات و تفكيكات، ص 97.

⁶ بلعلي أمينة، تحليل الخطاب الصوفي ، ص 209 ، نقلا عن محمد برادة الرواية أفقا للشكل والخطاب المتعددين مجلة فصول العدد الخاص بزمن الرواية ، ج 1، شتاء 1993، ص 24.

⁷ شغوم الميلوددي، المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي، الحكاية والبركة، ص 109.

* استطاع فروزانفر أن يرد 264 قصة من بين 275 وردت في المثنوي إلى أصول سابقة على الرومي في كتابه مآخذ قصص وتمثيلات مثنوي. كفاي ج 1، ص 20.

الواحدة من موضوع إلى موضوع، وهي موضوعات قد توجد في سياق سورة أخرى بترتيب ونسق مغاير¹، و من ناحية حقيقته هي تحاكيه في خفاء المعنى المقصود منها:

"أو هل تظن أنت الآخر أنك عندما تقرأ ألفاظ المثنوي أنك تدرك معانيها بالمجان؟ أو أن تفيض الحكمة والأسرار الخفية يدخل الأذان رغبة وبأدنى قيمة وتتداوله الأفواه

إنه حقيقة ينفذ إليها لكن كالأساطير إنه يبدي قشره ليس لبابه القيم إن ذلك الحبيب وضع حجابا على وجهه ورأسه وأخفى نفسه عن عينيك وهذا فمن عتوك فإن كتابا كالشاهنامة أو كليلة وذمنة يبدو أمامك كأنهما القرآن.²

الكتابة هي التجلي الكامل للخطاب³، ليكون الخطاب تجربة في الكتابة لا تجربة في التفكير المجرد الفلسفي أو الفناء الصوفي فقط، تبعا لقراءة طه عبد الرحمن (1944،-) "الولا الشعور الصوفي القوي بضرورة التلازم بين المقال والتجربة لما عمد إلى تلوين عباراته وتلوين فهمه لعبارة غيره بتلون حاله ومعرفته، فلما كانت هذه الحال غير مقيمة وكانت تتزايد في الترقى بتزايد العمل لم يجد الصوفي حرجا في تصحيح فهمه والاستمرار على حمل العبارة على معان متفاوتة من غير أن يكون هذا التفاوت مضرا بالتواصل ولا مخلا بالتعقل⁴ فحصل الخطاب الصوفي على مشروعيته سواء من الناحية الشكلية⁵ فلقد أنتج المتصوفة نصوصا حصلت تحصيلا كافيا صيغها الصرفية وقواعدها اللغوية وأوجه دلالات ألفاظها وأساليبها في التعبير والتبليغ⁵، أو من حيث المضمون الذي صيغ بطريقة إبداعية⁶ لقد عبر المتصوفة باللغة والتي يعاد بفضلها إنتاج أو تمثيل أو نمذجة الواقع والحدث أيا كان مصدره وتوسّعوا في أشكال التعبير التي سمحت بها اللغة وشكلوا نسقا خطائيا مختلف المكونات والظواهر النصية من شعر وقصص وأدعية ومناجيات وحكم وأخبار تنتظمها مجموعة من القوانين التي تحكم العلاقات والتفاعلات فيما بينها قصد بلوغ هدف معين هو التعبير عن تجربتهم في الاتصال بالله هي تجربة معرفة عاطفية كما أنها تجربة في الكتابة والإبداع⁶، بلعب لغوي مزدوج

¹ أبو زيد نصر حامد، هكذا تكلم ابن عربي، ص101.

² المثنوي، ج4، ص337 336

³ ريكور بول، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2006م، ص22.

⁴ عبد الرحمن طه، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 1997م، ص151.

⁵ بلعلي أمنة، تحليل الخطاب الصوفي، ص19.

⁶ بلعلي أمنة، تحليل الخطاب الصوفي، ص20.

يضمّ عمليّتي الوصل والفصل، إذ يتّصل الخطاب العرفاني بما يحيط به وينفصل عنه، أي أنّه يتكلّم بعبارات (قد تكون مألوفة ومتداولة في الحقل الاجتماعي) يسحبها من ألفتها الاجتماعية ويدجّنها لتتماشى مع فضائه المبهم ويطوّعها لتعانق رغبته المتوهّجة¹، هاته الديناميكية تتناسل مكوناته داخل رحم اللّغة الأصليّة ويعرف من أعماقها، إلّا أنّه يعمل دوماً على تجاوزها والتنفس خارج أفقها، أي أنّ الكتابة الصّوفية تتوزّع بين ما هو متداول وبين ما هو شاذ، الكتابة الصّوفية مشحونة بالغرابة والتّمزّق والانفجار الروحي².

الخطاب الصوفي مُورس عليه تحجّبا مضاعفاً فمن الحجاب الفقهي إلى الحجاب الإيديولوجي ثم بعده الحجاب العلمي، كان الخطاب الصوفي ضحية أحكام رسّخت كته³، هي نتيجة لتباين عملية الإدراك سواء من حيث الوسيلة أو الغاية بين الظاهر والباطن، كرّس سوء فهم طويل الأمد مآله ترصد ما يدلي به الصوفي بأحكام مسبقة تتغذّى على معتقدات الاستغراب، الرفض، الإنكار والمروق، التكفير... ويعترف ج.د. الرومي بذلك الكبت الاضطراري:

وكان عليّ أن أفسر هذا الأمر نتيجة للمراء والجدل، لكنني أخاف أن تترلق خواطر الناس فالنكات الدقيقة حادة كأنها السيف الفولاذي وإن لم يكن لديك ترس تقهقر هاربا

ولا تواجه هذا السيف القاطع كالماس بلا ترس، إذ لا حياء للسيف عند القطع

ولهذا السبب وضعت سيف القول في غمده حتى لا يقرأه معوج القراءة خلافاً لقصدي⁴

بدوره مارس الخطاب الصوفي حجاباً إرادياً بانتهاج التعمية التي تؤمّن تدثّر المعنى:

"ومن تم فمن صورة ألفاظ المثنوي يكون العاكف على الصورة ضالاً أمّا المعنوي فهو مهتدي

وقد قال في القرآن إنّ هذا القرآن يضللّ به كثيراً ويهدي به كثيراً"⁵، وقد مدّه أسلوب التّفية المتّبع

بسلطته المنافسة للسلطة المعارضة"ففي الخطاب الصوفي نرى أنّ المعاني سلطة تختار ألفاظها من

¹ الزين محمد شوقي، تأويلات وتفكيكات، ص 100.

² أبو شوار إبراهيم، الخطاب الصوفي والتجاوز الممكن، مجلة الوحدة، السنة الثانية العدد 21، حزيران، يونيو، 1986م، الرباط ص 129.

³ بلقاسم خالد، الكتابة والتصوف، ص 6.

⁴ الرومي جلال الدين، المثنوي، ج 1، ص 94.

⁵ الرومي جلال الدين، المثنوي، ج 6، ص 84.

خلال موقف، وليست الألفاظ هي التي تختار معانيها، فكان النص الخطابي الصوفي نص لحظة أو حالة خاصة يزخر بالمعاني الكامنة، غير المعلنة¹.

الخطاب الصوفي خطاب ضمني حقق الانفلات من خط المحذور، والحضور داخل دوائر حلزونية تواري الحقيقة "فما سُمِّيَ في النقد الأدبي المعاصر بالانزياح هو التحلي المباشر لأثر المسافة الذي تحدته الرغبة في اللغة²، وذلك التباعد نفسه هو ما ألغى الاستبعاد" و تلك هي طبيعة المسافة الجمالية الفاصلة بين الخطاب الصوفي والقراء ولعل ردود الأفعال الراضية هي التي تعكس الفعالية الفنية لذلك الخطاب لأن الآثار الخالدة هي التي تخيب انتظار الجمهور³، و نلمس الأثر الإيجابي من ناحية التعامل مع الخطاب، إذ أتاح له الانخراط في الحقل التداولي بفعل السعي لتحقيق هوية مستمدة من القارئ "فما الهدف من الرمز إلا التعبير عن التجربة لا بما هي واقعة آتيا بل بما هي حدث متذكر بتكتم وتحفظ"⁴، رغبة في التأثير وكأنه يريد من المتلقي أن يجمع بين متعة النص وإكراهات التجربة يتيح فتحة قنوات التواصل باعتبار أن "هذا الاستخدام (الفني) الخاص للغة بالإضافة إلى عملية التخييل وإمكاناتها اللانهائية أضفى على النص قدرة هائلة على الإيحاء والتأثير لم تكن موجودة من قبل... وترك للمتلقى الفرصة لتذوق النص بما يتناسب مع شروط وجوده وحمله مسؤولية ممارسة الحرية"⁵، ليكون خطابا تأسيسيا ما دام له تصور جديد للتلقي يكون ذا مجال مفتوح، "و يوجد تأويلات متباينة ليس مردّها تناهي النص في الدقة والضبط، بل مرده مواطن اللا تحديد L'indétermination التي تتحوّل إلى أسئلة تُولّد عند القارئ الرغبة في تحديدها"⁶.

¹ فارس عبد الله بدر الرحاوي، الخطاب الصوفي (دراسة في إشكالية التلقي)، مجلة التربية والعلم، جامعة الموصل كلية التربية للعلوم الإنسانية، العراق، المجلد 19، العدد 1، 31 مارس/آذار 2012م، ص 300.

² الكباش عبد الصمد، الرغبة وإشباع التاريخ، ص 242.

³ بلعلي أمينة، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج المعاصرة، ص 166.

⁴ حوالدية أسماء، الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، ص 84.

⁵ الحلاق محمد راتب، ممانعة النص - لذة التلقي، مقاربات نقدية في الأدب والإبداع، اتحاد الكتاب العرب دمشق، سوريا، 1999م، ص 38.

⁶ حوالدية أسماء، الرمز الصوفي بين الإغراب، ص 173.

المبحث الثاني: الرغبة والحقيقة الفنية

السمع الصوفي معبرا سماويا للحقيقة: يحيل مفهوم التّسامي إلى زوال كثافة المادّة، بالسّعي إلى تقطير الذات من التعينات لاستحقاق أهليّة استقبال النّور الإلهي في جماله وجلاله، وتماهي العارف في المعروف، هذا الميل نحو التجريد مرتبط بتوجّه سماويّ يحاكي المعراج "فكلّ نظر إلى الكون ممّن كان فهو: نزول، وكلّ نظر إلى الحقّ ممّن كان فهو عروج"¹، ما أضفى على الحقيقة طابعا فنيا بالسمع الصوفي جسّدها في أعماق مستوياتها الأثيريّة، إنّها "فن سماوي محكوم بالوسائل الإلهية التشريعية"².

السمع الصوفي هو الرغبة في "الاستماع بأذن القلب إلى الأصوات والألحان في حال من الوجد والغيبة عن النفس والتصفيق والرقص على انفراد وفي جماعة بآداب ورسوم خاصّة³ و يكون السّماع من الأحوال التي ترد على السالك فيأخذه، بينما يصنّفه محي الدين ابن عربي مقاما⁴، وقد لجأ الصوفية إلى هاته الطّريقة الإرادية⁵ و من المرجّح أنّ سماع الصوفية كان تطوّرا طبيعيا لحلقات الذّكر، فقد كان الصّوفيّة يهتمّون بالذّكر ويحثّون المريدن على الانشغال به في أوقات فراغهم، والمداومة عليه في حلواتهم، ثم تطوّر هذا اللّون من الذّكر الفردي إلى لون جماعي⁵، مع توظيف إيقاعات شعريّة، حركية وموسيقية يمكن أن تتعدّى المهمة الترويحيّة والترويضية لشهوات النفس لتتهي إلى كشف المحتجب من الحقيقة⁶ و لا يبعد أن يكون السماع سببا لكشف ما لم يكن مكشوفاً، فإنّ الكشف يحصل بأسباب منها التّنبيه، و السّماع تنبيه⁶.

¹ ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، تحقيق احمد شمس الدين، ج5، ص.79

² عودة أمين يوسف، تأويل الشعر وفلسفته عالم الكتب الحديثة للنشر والتوزيع الأردن ط1، 2008، ص153.

³ إسعاد عبد الهادي فنديل، السماع عند الفرس والعرب، نشر خاص بالمؤلف، 2004، ص7.

⁴ بن عومر رزقي، السماع الصوفي وتجلياته الوجودية، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، جامعة وهران، العدد 4، جانفي 2014م، ص44.

⁵ الهجويّ أبو الحسن علي بن عثمان، كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادي فنديل، ج2، المجلس الأعلى للثقافة، ص639 من الهامش.

⁶ الغزالي أبو حامد إحياء علوم الدين، ج2، كتاب آداب السماع والوجد، دار ابن حزم، للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1 1426هـ، 2005م، ص766.

تؤكد آنا ماري شيميل أن "السَّماع يعتبر بلا شك أشهر تعبير عن الحياة الصوفية في الإسلام¹، رغم المعارضة الشديدة التي لاقاها من طرف السلطة الفقهيّة الرسمية بسبب توظيفه في إطار الممارسة التعبدية، مبرر ذلك تعذّر الجمع بين ما هو دنيوي مدّس وما هو سماوي مقدّس، إلّا أنّ الصّوفية راهنوا على مشروعيتّه*، مع إمكانية إضفاء طابع القداسة على ما يقع في قلوبهم من أصوات وألحان، فيحصلون على ما ينشدونه من وجد، فالوجد يعني" في الفينومينولوجيا الاتجاه القصدي للشّعور عندما يتّجه إلى ما هو غير الذات أو خارج الذات.. حيث ec تعني الخروج و statis تعني السكون، فهي تعني الديناميّة والحركة التي يجاوز بها الإنسان وجوده الراهن²، في المقابل يقترح نويا تسمية هذه الحالة (المشاهدة الباطنية Instase) بدلا من (الوجد) Ekstase، لأن الصّوفي لا يخرج من ذاته، بل يغوص في أعماق نفسه، في بحر الروح كما قال الشعراء³، ولا تناقض بين المعنيين طالما أنّهما حاثين على إيجاد المفقود "اعلم أن الوجد يشعر بسابقة فقد، فمن لم يفقد لم يجد"⁴ فما الخروج إلا مسار للولوج وهو ما يتطلبه ديالكتيك تفتّح الحقيقة بالسَّماع.

¹ شيميل آنا ماري، الأبعاد الصوفية في الإسلام، ص 205

* يفصّل الباحث محمد تهماي الحراق في هاته المسألة من الناحية التأليفية بقوله "و لبناء هذه الدلالة بناءا معرفيا شرعيا، عرف مصطلح السماع جهدا تأسيسيا مع المصادر الصوفية الأولى، كما تشهد على ذلك كتب مثل اللمع لأبي السراج الطوسي (ت 378ه/ 988م) و(التعرف لمذهب أهل التصوف) للكلابادي (ت 380ه/ 990م) و (قوت القلوب) لأبي طالب المكي (ت 386ه/ 996م) و خلال هذه التآليف، نسجل ميل الصوفية إلى التأسيس للسماع، و تبيان شرعيته الدينية، من خلال التأصيل له، اعتمادا على الكتاب والسنة وسير وأحوال الصحابة والصوفية الأوائل، الأمر الذي امتد أيضا، خلال القرنين الخامس والسادس للهجرة. كما نقف على ذلك، أساسا، مع (رسالة) أبي القاسم القشيري (ت 466/ 1074م)، و (كشف المحجوب) لعلي بن عثمان الهجويني (ت 470ه/ 1077م) و بشكل أوضح وأعمق مع أبي الغزالي (ت 505ه/ 1111م)، ضمن الجزء المهم الذي خصصه للسماع في موسوعته (إحياء علوم الدين)، ليعرف مفهوم "السماع" توسيعا وتعميقا نظريين، من خلال القرن السابع الهجري، كما تبدى ذلك مع أبي حفص عمر السهروردي (ت 632ه/ 1234م) في (عوارف المعارف)، و بشكل اخص مع الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي (ت 638ه/ 1240م) في (فتوحاته). الحراق محمد تهماي، التريية بالطرب عند الصوفية، مقارنة في الأصول والوظائف والتحويلات، ص 7. موقع مؤمنون بلا حدود <https://mominoun.com> بتاريخ 31 يونيو 2015م. تاريخ الاطلاع 12/12/2023م على الساعة 17 سا و 30د.

² ماكوري جون، الوجودية، ترجمة إمام عبد الفتاح، ص 315 هامش الفصل الثالث.

³ شيميل آنا ماري، الأبعاد الصوفية في الإسلام، ص 204.

⁴ السهروردي شهاب الدين، عوارف المعارف، ج 2، عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، دار المعارف، مصر، (دط ت)، ص 24.

برز ج.د.الرومي في هذا المسعى من خلال الشغف بالسّماع بدعوة من شمس التبريزي الذي رغبه فيه "ادخل في السماع، فإن ما تطلبه سيزداد في السماع"¹، ذلك أنّ طبيعة عشقهما استلزمت الرغبة عن الدّرس النظري والاستغناء عنه، والبديل هو الشّعْر والغناء والموسيقى، حقّق له انصرافا كلياً عن وقار الجسد المستكين المستقر ومعايشة خفة الجسد العاشق المحلّق فوق الأرض "وضع الفلك تحت قدمك، أيها الشجاع، واستمع من فوق الفلك، إلى صوت السماع"²، كما أصبح السّماع مواساة وعزاء له حتى في أحلك لحظات الفقد المؤقت أو الأبدي "إنّ مولانا إثر هذا الاختفاء أنشأ الحفل الموسيقي الروحي المعروف بالسّماع الذي مثل له ليس فقط احتفالاً دينياً بل أيضاً التطهير العفوي للعواطف"³، وحاله يصفها سلطان ولد:

رقص الليل والنهار في السّماع

و صار يدور في الأرض كالفلك الدّوار

بلغ صراخه ونواحه العرش

و سمع أنينه الكبير والصغير

كان يعطي الفضة والذهب للمطربين

و كان يعطي كلّ ما يملكه من المال والمنال

لم يبق لحظة من غير سماع ورقص

و لم يسترح نهاراً أو ليلاً لحظة واحدة.⁴

لم يفرّق ج.د.الرومي بين العبادات المفروضة والسّماع، وإن تباينا في الظاهر إلا أنّهما موصولين إلى الحقيقة في مضمونها التفاعلي التشاركي:

¹ فرانكلين لويس، جلال الدين الرومي ماضياً، وحاضراً، شرقاً وغرباً، ص 606.

² الرومي جلال الدين، المثنوي، ج 2 ص 172.

³ ناز فرح جو رفعت، العرفان الصوفي عند جلال الدين الرومي، ص 76.

⁴ عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية، ص 68.

"و اجعل السماع حاميا، ولا تلق بالا إلى الحمير فأنت روح السماع ورونق الأيام
ولأبع لساني ولأشتر في مقابله ألف أذن، فلقد صعد على المنبر خطيب كلامه كالشهد¹

و في ظل هذا الجمع يكون المطلوب هو التحرر من أبعاد الامتداد الزمنية -المكانية اقتداءا بسمات
الروح" و سير الروح يكون بلا كفيّة في زمان أو مكان، فيا أجسامنا تعلّمي السير من الروح²،
لكي يتروحن الجسد وتتجسّد الروح، وهي الصّورة المثلى للوصل بين العاشق والمعشوق عن طريق
السّماع إنّها وضعية مقاربة في عظمتها لإمامة النبي في الصلاة:

أيّها السّماع كنت طريقا وبابا للسّماء

أيّها السماع كنت رأسا وجناحا لطائر الروح

أمّا بحضورك فالسّماع شيء آخر

مثل الصّلاة خلف النبي³

و نعثر على شرح هاته المقاربة في موضع آخر نثرا "و كذلك الصلاة والسماع لأهل الله اراءة
للناظرين ما يفعلون في السر من موافقة في السر من موافقة لأوامر الله ونواهيه المختصة بهم. و المغنى
في السماع كالإمام في الصلاة. و القوم يتبعونه، إن غنى ثقيلًا رقصوا ثقيلًا، و إن غنى خفيفًا رقصوا
خفيفًا، تمثيلا لمتابعتهم في الباطن لمنادي الأمر والنهي⁴.

ضمن هذا السياق الذي يرسمه ج.د. الرومي يكون "السّماع ضربا من التّأمل المتحرك أو الرّقص
التّأملي، طريقة للعبادة وشهود القلب⁵، وإشهاد السّماع أقصى ما يمكن أن تبلغه الرّغبة من إشباع
في انبثاق الحقيقة، بتلبية ديناميكيّة حيّة وإحيائيّة لذكرى الميثاق الأزليّ، فقد سئل الجنيد: ما بال
الإنسان يكون هادئا، فإذا سمع السّماع اضطرب؟ فقال: إنّ الله تعالى لما خاطب الذّر في الميثاق الأول

¹ الرومي جلال الدين، مخنارات من ديوان شمس، ج2، ص424.

² الرومي جلال الدين، المشنوي، ج3، ص180.

³ الرومي جلال الدين، رباعيات، ص248، 249.

⁴ الرومي جلال الدين، فيه ما فيه، ص202.

⁵ فرانكلين لويس، الرومي ماضيا وحاضرا، ج1، ص603.

بقوله: ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ [الأعراف: الآية 172] ﴾ استفرغت عدوية سماع كلام الأرواح، فلما سمعوا السَّماع حرَّكهم ذكر ذلك¹ ، إضافة إلى الاستماع لنداء الكينونة وتلبيته² و بما أن كلمة « كن » أزلي بحسب القرآن الكريم، و تحقق الاستماع إليها في الأزل. و بما أن ميثاق « ألسنت » ميثاق أزلي أيضا، يمكن القول بأنَّ السَّماع قد لعب دورا أساسيا في تحقُّق كلمة كن الأزليَّة، و انعقاد ميثاق « ألسنت » الأزلي ، و ظهور مختلف مظاهرها² على مستوى كلِّ الموجودات فيكون "السماع الصوفي هو الاستكمال المتسامي لسماع نغم الطَّبيعة و تذوقها الإنساني³ ، بالأخصَّ على مستوى النَّفس والرُّوح حيث يتصوَّر السهروردي أنَّ السَّماع يشير إلى عشق أصلي بين النَّفوس والأرواح "إنما يستلذُّ الروح التَّغيمات، لأنَّ التَّغيمات بها نطق النفس مع الروح بالإيماء الخفي إشارة ورمزا بين المتعاشقين، و بين النفوس والأرواح تعاشق أصلي يتزع ذلك إلى أنوثة النفس وذكورة الروح، و الميل و التعاشق بين الذكر والأنثى بالطبيعة واقع، قال تعالى ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ

وَ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا ﴾ [الأعراف: الآية 189] وفي قوله تعالى: مِنْهَا إِشْعَارٌ بِتِلْكَ وَتَلَاصِقُ موجب للاتِّتلاف و التعاشق، فالنغمات يستلذها الروح لأنها مناغاة بين المتعاشقين⁴.

يفتح ج.د. الرومي مؤلِّفه المثنوي بالدَّعوة إلى الاستماع لشكوى النَّاي و"قصة النَّاي دالَّة على انخراط الرُّومي في زمرة القائلين بوحدة الوجود لا على نحو فلسفي بل على نحو ذوقي فنِّي⁵ كما أنَّها تؤكِّد على تصوُّف أفلاطونية⁶، مصوِّرا تلك الشكوى بهاته الأبيات:

استمع إلى النَّاي كيف يقصُّ حكاية ويشكو الفراق

قائلا منذ أن فصلت عن القصباء، جعل نواحي الرجال والنساء يئنون

¹ القشيري عبد الكريم، الرسالة القشيرية، ص 547.

² الديناني غلام حسين الابراهيمي، العقل والعشق الإلهي بين الاتِّتلاف والاختلاف، ج 2 ص 91.

³ الجنابي ميثم، حكمة الروح الصوفي، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، ط 1، 2001، ص 347.

⁴ السهروردي شهاب الدين أبي حفص عمر، عوارف المعارف، ج 2، ص 25.

⁵ بن طيب محمد، وحدة الوجود وتجربة الحب الإلهي بين محي الدين ابن عربي وجمال الدين الرومي، ص 26.

⁶ عقيقي يوحنا، نيتشه بين اللعب والتصوف، ص 243.

أريد صدرا مزّقه الفراق، لأبوح له بألم الاشتياق
 وكل من يبعد عن أصله يظل ينشد زمان وصله
 نار صوت الناي هذا وليس ريحا ولا عاش من ليس لديه هذه النار
 إنّ نار العشق هي التي في الناي، و غليان العشق هو الذي في الخمرة .
 الناي رفيق كل من أبعاد عن الحبيب وأنغامه مزقت الحجب التي تمنعنا من الرؤية .
 من رأى سماً وترياقا كالناي؟-و من رأى رفيقا ومشتاقا كالناي؟
 الناي يقصّ حديث الطّريق المملوء بالدمّ، ويحكّي قصص عشق المجنون
 محرّمة هذه الحكمة على من لا عقل له ، وليس لبضاعة اللسان من مشتر سوى الأذان.¹

هناك مقارنة بين الناي والإنسان بمقتضى تمزّقهما بين الحضور والغياب ومعاناة الاغتراب
 اثر الانفصال عن الأصل" و قد لقي الناي كبير عنت، فقد قطع رأسه كما يقطع رأس ريشة الكتابة
 المصنوعة من قصب-و لهذا السبب فإنّ كلتا الأدوات وسيلة لنقل معلومات عن المعشوق، الأولى
 غناء والثانية كتابة²، والناي ينأى عن البوح بأسراره ولا يتكلّم إلا بنفخة المعشوق الإلهي، والتّفخ
 في الإنسان إشارة لفعل الإيجاد الإلهي في قوله تعالى ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتَهُ رَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا
 لَهُ سَجِدِينَ ﴾ [الحجر: الآية:29] و سماع العاشق لأنغام الناي في حقيقته معراج صوب الأصل
 وتحقق وجودي له بفراغه الكلّي من ذاته والامتلاء بنفس المعشوق " و لا يكون وجود الحقّ إلّا بعد
 خمود البشريّة، لأنّه لا يكون للبشريّة بقاء عند ظهور سلطان الحقيقة³، فالناي-الإنسان أو
 ج.د.الرومي ذاته يصرّح برغبة بث الحياة فيه بالتّفخ:

انفخ فيّ انفخ فيّ فأنا عبد أنفاسك

أنا مزمارك مزمارك مزمارك⁴

¹الرومي جلال الدين،المنثوي،ج1، ص35.

²شيميل آنا ماري،الشمس المنتصرة، ص360 .

³القشيري عبد الكريم،الرسالة القشيرية،ص141.

⁴الرومي جلال الدين،رباعيات، ص339.

و بفعل تأثير شدة تلك الرغبة يصير نفس المعشوق نارا يحترق بها العاشق" فالسَّماع مقدحة سلطانية لا تقع نيرانها إلّا فيمن قلبه محترق بالمحبّة، ونفسه محترقة بالمجاهدة¹، تلك النار نفسها تكفل إزالة عقده لتفتّح أعينه على الحقيقة، لهذا أحسّ الرومي أنّ الإلهام من خلال شمس يدخل قلبه الفارغ مثل نفس عازف الناي² فيكون شمس الدّين أو صلاح الدّين أو حسام الدين صورة المعشوق الإلهي الذي يوّلد في القلب رغبة السماع:

يقذف بحر القلب مئات الأمواج من ريح السماع
وليس كل قلب قابلا لحضور السماع
وكل قلب اتصل ببحر القلوب
يجيش من هذه الريح و ينصف السماع³

كما يملك قدرة عيسويّة قادرة على شفاءه من لوعة الفراق وإحياءه مجددا:

قلت: «تعال فقد بدأ السماع»

قال: « انصرف فقد مرضت»

قلت: « إن كنت ميتا فستصير حيا

لأن عيسى الزمان قد بدأ عمله»⁴.

مع إضفاء أصوات مقربة لصوت الحقيقة:

الفائدة الأولى هي سماع صوت الماء وهو بالنسبة للظامئين كصوت الرباب

لقد صار صوته مثل صوت اسرافيل، يتحول الميت منه إلى الحياة

أو انه كهزيم الرعد في أيام الربيع يجد البستان منه كثيرا من الحسان.⁵

¹ فؤاد فاطمة، السماع عند صوفية الإسلام، تصدير عاطف العراقي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997م، ص27.

² شميل انا ماري، الشمس المنتصرة، ص359.

³ الرومي جلال الدين، رباعيات، ص282.

⁴ المصدر نفسه، ص68.

⁵ الرومي جلال الدين، المتنوي، ج2 ص115.

مفهوم السّماع من النّاحية العمليّة يحدده الرومي متسائلا بطريقة تتضمّن الترقّب وتضمن تحفّيز تلقّي مغاير لمعنى السّماع "أدري ما السّماع، أنّه الاستماع إلى قوله بلى... وهو الانقطاع عن النفس والاتصال به¹، هذا التعريف ينضمّ إلى المعاني المذكورة سالفا التي تفرغ السّماع من مدلوله التقليدي جاعلة أصل السّماع هو الشّوق إلى الخطاب الإلهي، وهو ما دفع إبراهيم بن ادهم* (ت. 161هـ/778م) إلى التّخلّي عن ملكه والتّنفيس عن ذلك الحرمان بالموسيقى²، انه تلبية لرغبة العودة إلى زمن الوصل بتحمّل البلاء في زمن الفصل وأعظمه حاجز الوجود المادي الحائل بيننا وبين السماع الأصلي:

لقد كنّا جميعا أجزاء من ادم، وسمعنا تلك الألحان في الجنة

وبالرّغم من أن الماء والطين قد صبا علينا شكا(في هذا الأمر)، فإننا لا نزال نتذكر منها النذر اليسير

لكن (هذا التذكّر) عندما امتزج بالتراب، كيف «لو ترى» الحفيظ والجهير أن يمنحنا الطرب؟³

فالرؤية الكشفية المرغوبة بالسّماع متعذّرة مع أي إثبات للأنا، فلا يحتاج السّماع من لم يصقل نفسه حدّ التخلّص التام من الأنا للرجوع إلى حالة العدم الأولى، فلن يؤثر فيه و لن يتأثر به، و قد أوضح أبو حفص عمر السهروردي أن الألحان لا توقظ شيئا في القلب ليس موجودا فيه ولهذا تثير الألحان غريزة من سره متعلق بالله أما من كانت محبته عالقة بالله فسوف تجعله الألحان ينفذ إرادة الله وسوف يحتجب ما فسد بحجاب النفس وما صلح بحجاب القلب وحجاب النفس حجاب أرضى مظلم أما حجاب القلب فهو حجاب سماوي نوراني⁴، فما الأصوات سوى وسيلة ظرفية يجب تخطّيها عند حصول المرغوب، عدا ذلك ستتحوّل بدورها إلى حجب مانعة لانكشاف الحقيقة:

¹ الرومي جلال الدين، المشنوي، ج4، ص420.

* أبو إسحاق-إبراهيم بن أدهم من كدرة بلخ، كان من أبناء الملوك، دخل مكة وصحب بها سفيان الثوري والفضيل بن عياض، ثم دخل الشام ومات فيها كان يأكل من عمل يده كالخصاد والعمل في البساتين. الرسالة القشيرية، ص392.

² الرومي جلال الدين، المشنوي ج4، 102، تحت عنوان (سبب هجرة إبراهيم ابن ادهم قدس الله سره، وترك ملك خراسان).

³ الرومي جلال الدين، المشنوي، ج4، ص103

⁴ شميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام، ص208.

السماع راحة لأرواح الأولياء، ويعلم الإنسان حقيقة أنه روح الروح والسماع يريد أن يوقظ إنسانا يكون قد نما في بستان، لكن ذلك الذي نام في سجن، إن استيقظ يكون في خسران

ولتقم بالسماع حيثما كان عرس، لا في مآتم، فإنه موضع النواح وذلك الذي لم يدركه كنه جوهره، وذلك الذي يختفي القمر عن نظريه ما لزوم السماع والدفله؟ إن السماع من اجل وصال الذي سلب القلب وأولئك الذين وجهوا وجوههم إلى القبلة، يقومون بسماع الأولى والآخرة إنهم يكونون كما تكون حلقة السماع، كلهم يطوفون... والكعبة في الوسط فإن أردت أن تشكر فليكن شركك في موضع النعمة، وإلا فأى جدوى من أصعب الشكر منك؟¹ هكذا ترسم معالم ممارسته للسماع وفق منحى مقيد وآخر مطلق، مقيد بمراعاة الغاية من السماع، ومطلق برعاية ذكرى سماع الميثاق وتليته.

أدرك ج.د.الرومي سرًا خفيًا في شمس الدين التبريزي لا يدركه إلا العاشق، وامتدّت رؤيته تلك إلى الموسيقى بسرّها المستتر ، وقد أكّد فيتاغورس* (572-497 ق م) وأفلاطون على التأثير القوي لها في النفس بحيث تكسبها أترانا وائتلافا غايتها تحقيق الخير²، فالأرواح كانت قد اعتادت على النغمات السماوية الموزونة قبل نزولها إلى العالم الأرضي، لذا فإنّها عند سماع الألحان والموسيقى، تتذكّر عالمها الأصلي وتحنّ إليه، ويمكن أن يكون الرومي قد اطلع على تلك الآراء استنادا للإشارة إليها:

لكن هدفه من صوت الرباب، كان كهدف المشتاقين، خيال ذلك الخطاب

¹ الرومي جلال الدين، مختارات من ديوان شمس تبريزي، ص 114.

* فيلسوف من جزيرة ساموس الأيونية هاجر بسبب حكم الطاغية بوليقراطيس وزار العديد من الأماكن والبلدان مثل مصر، بابل، بلادالعرب، الهند، واستقر في كروتون جنوب ايطاليا حيث السلام والطمأنينة كما يذكر انكسيمينس في رسالة إليه أسس مدرسة لدراسة معارف الهندسة والحساب والفلك والموسيقى مع تعاليم صوفية ودينية وامتد نشاطها ليشمل السياسة عندما ناصر أتباع فيتاغورس الإشراف ضد حزب الديموس وتم إحراق المدرسة ومن فيها من أتباع ولم ينج إلا ارخيبس وليسيس.انظر:-ديوجين اللائي حياة المشاهير ص130، -عبد الرحمن بدوي موسوعة الفلسفة، ج2، ص228 .

² حلمي أميرة مطر، فلسفة الجمال أعلامها ومذاهبها، مكتبة الأسرة، مصر(د ط)، 2003م، ص60.

إن أنين المزمار وهدير الطبول، فيه شبه قليل من ذلك الناقد العام و من ثم قال الحكماء: لقد أخذنا هذه الألحان من حركة دوران الفلك إنها أنغام دوران الفلك، تلك التي يتغنى بها الخلق بالطنبور والحلق و يقول المؤمنون أن آثار الجنة، جعلت كل صوت قبيح حلوا لقد كنا جميعا أجزاء من ادم، وسمعنا تلم الإلحان في الجنة و بالرغم من أن الماء والطين قد صبا علينا شكا (في هذا الأمر)، فإننا لا نزال نتذكر منها النذر اليسير.¹

تبعاً لهذا الانجذاب المتأصل في الروح، هي بحاجة إلى دافع إحيائي لتلك الحالة العدمية و"تعتبر الموسيقى وسيلة للوصول بالتفسي إلى حالة الدهشة الإلهية، طريقة للتخلي عن الازدواجية، التقرب إلى الله وملاسته، للتخلي عن الأنا"² فتكشف الحقيقة المحتجبة باعتبار الموسيقى لا تقابل الحقيقة وجهها لوجه، بل بإمكانها خلق مقابل للأصل عن طريق تفعيل صور خيال العاشق "إذ أن خيال أو ظنّ اللقاء بالحبوب يكمن في هذا السماع، أنه مجرد شاهد للرغبة أيّا كانت هذه الرغبة فإذا كانت رغبة في الدنيا اشتدت وإذا كانت رغبة في الآخرة اشتدت، فالموسيقى والسماع إذن في رأي مولانا جلال الدين تحرك في الإنسان ما في داخله هو³، وعاشق الحق تنغذى رغبته بالسماع لتنبثق الحقيقة من الخيال في هيئة عملية إبداعية:

و من هنا فإنّ السماع كان قوت العاشقين، فإن فيه خيالا للوصال وبه تقوى خيالات الضمير، بل تتحوّل إلى صور (من تأثير) الصوت والصفير.⁴

إنّها في اعتقاده شهادة إيمان، بها ينتمي إلى دين العشق:

إنّ علم الموسيقى هذا علم كأنه شهادة ولما كنت مؤمناً فإني أتوق إلى الإيمان والشهادة⁵

¹ الرومي جلال الدين، المشنوي، ج4، ص103.

² حضرة خان عنايات، تعاليم المتصوفين، ترجمة إبراهيم استنبولي، دار الفرق، ط2، 2008، ص10.

³ الرومي جلال الدين، المشنوي، ج4، ص420.

⁴ المصدر نفسه، ص104.

⁵ المصدر نفسه، ص420 - الشروحات.

الموسيقى لغة ميتافيزيقية، بما تملكه من طاقة قادرة على ترجمة الرغبة التي تغمر العاشق المستغرق في الجمال الإلهي وجلاله، وتدفعه إلى طلب الإنعتاق من أطر الزمن، التاريخ، والمجتمع، إنها تماثل الإرادة قانون الوجود¹ - كما يرى آرثر شوبنهاور، ففي حين ترتبط كل الفنون بالواقع ومحركاته، تنفرد الموسيقى بعدها وانفلاتها منه لارتباطها بالإرادة "الموسيقى التي تحتلّ موقعا على حد، حيال جميع الفنون الأخرى. الموسيقى بما هي فنّ مستقلّ بذاته، لا مجرد انعكاس لعالم الظاهرات كما هي الفنون الأخرى، بل لغة الإرادة نفسها حين تتكلم من أعماقه «الهوة»²، لاستقبال كل صوت على أنّه شفرة موسيقية يحوي الحقيقة، ووحده المتمكّن من تحرير إنسانيته من قيود النسق العقلائيّ يكشف نشوة الموسيقى، فهي عند فريديريك نيتشه نشوة خاصة مصدرها الخلاص من الفردية والشعور بأبدية الحياة وراء الظواهر المتفرقة³، والرومي من المتمكّنين الذين كسروا حواجز العرف والتقاليد، وواجهوا تزمت السلطة الفقهية بتأكيد على المصدر الإلهي لها وقد كانت الموسيقى شيئا سماويا لديه، وليس عبثا وصفه بيت العشق بأنّ له أبوابا وسطحا من الموسيقى والألحان والشعر⁴، وتكتسي الموسيقى مكانة عظيمة في تجربته العرفانية لأنّه تذوّقها بأذن القلب، فوجد لكل إيقاع من الآلات صدى وجدّيّ داخله، ويذكر في قصة عازف الصنج أنّ الإنسان المثقل بالعلاقات الأرضية كان يتخفّف منها ويحلّق في أقطار السموات وكأنّه رزق جناحا⁵، هذا الدور العلاجي للموسيقى نلمسه في المماثلة بين آلات موسيقية وجسد الإنسان "و قد تحيل داود الضربير الأنطاكي* (ت 1008هـ، 1599م) أنّ هناك ترابط بين تركيب العود وأنغامه

¹ حلمي أميرة مطر، فلسفة الجمال ص 154.

² نيتشه فريديريك، أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة حسن قبيسي، ص 101

³ حلمي أميرة مطر، فلسفة الجمال، ص 161.

⁴ شميل آنا ماري، الشمس المنتصرة، ص 357

⁵ الرومي جلال الدين، المثنوي، ج 1، ضمن الشروحات ص 484

* ولد في الفوعة وانتقل به والده إلى انطاكية فنشأ بها، ثم منها إلى الشام ثم إلى مصر فقطن بها، وكانت له خلوة بالمدرسة الظاهرية تجاه البيمارستان. في سنة 1008هـ (1599م)، عالم بالطب والأدب كان ضريرا، انتهت إليه رئاسة الأطباء في زمانه. وهو صاحب الكتاب المشهور تذكرة أولى الألباب والجامع للعجب العجائب. بك احمد عيسى، معجم الأطباء من سنة 650هـ إلى يومنا هذا (ذيل عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي اصبيحة)، مطبعة فتح الله الياس نوري، مصر، ط 1، 1942، ص 186.

وبين فسلحة الجسم له دخل في معالجة المرضى بالاستماع إلى الأنغام التي تناسب عللهم¹، من جهته يقوم الرومي بإسقاط تصوراته للآلات على الجسد حيث " ادخل إبداعا جديدا في تركيب الرباب، جاعلا صندوقها المصوت سداسيا (بدلا من شكله الرباعي السابق)، تمثيلا للجهات الست²، والرباب يشبه قلب الإنسان وقوت الضمائر وساقى الألباب³، ميزته أنه لا يحدث الأصوات إلا حين يضعه العازف على صدره فيلامسه بقوسه:

طار قوس من قوس رباب

مر من حلقة الجسد ووصل إلى القلب

أيها الجلد انظر فقد جرح اللباب

أيها الحجاب انظر فقد مزق الحجب⁴

كما يقلب صورة إسقاطه جاعلا حال قلبه يحاكي تلك الآلة:

القلب من هوسك مثل الرباب، الرباب

وكل قطعة من حرقك كباب، كباب

وإن كان المعشوق صامتا في شأن ألنا

فإنّ في صمته مئة جواب وجواب.⁵

ويمد الرباب بقدرة الإحياء والتجديد:

من صوت اسرافيل ظهر الرباب

¹ السامرائي كمال، مختصر تاريخ الطب العربي، دار النضال للطباعة والنشر والتوزيع، (د ط ت)، ص 373

² لويس فرانكلين، الرومي ماضيا وحاضرا، ص 472.

³ شميل آنا ماري، الشمس المنتصرة، ص 362.

⁴ الرومي جلال الدين، رباعيات، ص 239

⁵ المصدر نفسه، ص 39.

فأحيا وجدد قلوب الكباب

أحوال العشق وأوصاله التي غرقت وفنيت

طلعت من قعر الماء كالأسماء.¹

و تسمو مكانة الرباب درجة تشبیه صوته بصرير باب الجنة وهو يُفْتَح من خلال ردّه على أحد المعترضين قائلا: صوت الرباب هو صوت باب الجنة الذي نسمعه، فردّ عليه: نحن أيضا نسمع الصوت نفسه لكننا لا نفعل مثلك. قال الرومي: ما نسمعه هو صوت فتح باب الجنة وما يسمعه هو صوت الإغلاق.²

أما بالنسبة لآلة الجنك فقد وضع الرومي قصة تحمل اسمها³، وهي علامة على الوصال الحميم: القيتار ينحني في حضن المعشوق بظهره المقوس: يا من أنا في حضن لطفك مثل القيتار الشجي ضع الريشة برفق حتى لا تقطع أوتاري⁴

الرقص والجسد الكامل: الرقص لغة من الرقص والرقصان الخب وفي التهذيب: ضرب من الخب وهو مصدر رقص رقص رقصا... ورقص السراب والخباب: اضطرب، أرقصت المرأة صبيها ورقصته، نزته، و ارتقص السعر: غلا، ورقص الشراب، أخذ في الغليان. الرقص الارتفاع والانخفاض.⁵

¹ الرومي جلال الدين، رباعيات ، ص39

³ شميل أنا ماري، الشمس المنتصرة، ص357. انظر أيضا عطاء الله تدين، بحثنا عن الشمس، من قونية إلى دمشق، جلال الدين الرومي وشيخه شمس تبريز، ص139.

* الجنك آلة الزهرة فينوس التي ما تزال في نطاق الصورة المجازية الشعرية تحمل صفة آلهة الحب الفاتنة التي سببت بما هي كذلك هبوط الملكين هاروت وماروت، فصوت قيتارها يدوي في السماء. الشمس المنتصرة، ص363

³ المتنوي، ج1، ص190

⁴ شميل آن اماري، الشمس المنتصرة، ص362.

⁵ ابن منظور، لسان العرب، مادة رقص، ص1704.

يقترن الرقص بالحركة وهو يمثل حركات إيقاعية يؤدّيها الجسد بغية التعبير الرمزي عن مكنون الذات وتحقيق المتعة إنّه الوسيلة المثلى لإظهار الفرح العظيم والألم العظيم¹، فقد وظّف في مناسبات الولادة، الزواج، الموت وبشكل خاص في الاحتفالات الدنيّة تلبية لحاجات يفتقدونها الرّاقصون كالمطر أو النصر في الحرب وارتبط بالإغريق من خلال الرقص المصاحب للطقوس الدنيّة والعروض الأسطوريّة والمسرحيّة، كما اعتبر بمثابة حركة الآلهة-و كان لأبولو وديونيسوس حركات رقص مطابقة لشخصياتهم².

الرقص تجربة الجسد في قول الحقيقة استنادا إلى مرجعيّة الرّغبة"و كأنّ الجسد بمهاراته الشبقية والرمزيّة عموما يعدّ محطة لتاريخ الإنسان الدنيوي والقدسيّ، ومستودعا للمعارف التي تراكمت وترسّبت واختمرت عبر تجاربه وممارساته³ من خلالها ينجز حركات تعبيرية عن قصد، و يظهر ذلك بوضوح في تعريف أفلاطون للرقص على أنّه "الرغبة الفطرية في شرح الألفاظ بحركات الجسم كله⁴، بمعنى أنّه وسيلة الجسد الأخرى للفهم والتعبير إلى جانب الطّاقات الحسيّة والذهنيّة⁵، بل الوسيلة الأمثل جعلت "الرمزية في لغة الرومي تكاد تكون لا حدود لها عندما يتحدّث عن جمال السماع وقوته فهو يصف بصور متجددة تلك الحركات التي تستدعيها مشاهدة الحبيب الذي يرقص في ساعة الوجد على شغاف قلب المحب⁶"، و في أداءه «رقصة العشق» تلك كانت "كثير من الأغزال تولد من إيقاع الرّقص"⁷، و بديهي أن طرفها يبلغ المتحررين من اسر الظاهر

¹ العمري سارة، بينالطريقة المولوية لمولانا جلال الدين الرومي والباليه، نقلا عن فائق شعبان، الرقص الموقع الإلكتروني <https://elmahatta.com> بتاريخ 2021\02\09 م. تاريخ الاطلاع 2023/10/12 على الساعة 16 سا.

² شيميل آنا ماري، الأبعاد الصوفية في الإسلام، ص 205.

³ الربيعو تركي علي، العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية، ص 33.

⁴ الأهواني فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية ما قبل سقراط، ص 14.

⁵ عقيقي يوحنا، الرمزية التجاوزية، مجلة الدراسات الأدبية في الثقافتين العربية والفارسية وتفاعلهما، مركز بابل للدراسات الإنسانية السنة 2، العدد 7-8، 2003، ص 123.

⁶ شيميل آنا ماري، الأبعاد الصوفية في الإسلام، ص 212.

⁷ شيميل آناماري، الشمس المنتصرة، ص 67.

فهم من يفقهونها دون سواهم" هذا كتاب المثنوي... والأحرار منه يفرحون ويطربون¹، وقد أرقصته جمالية طرق الذهب فأوصله إلى الحقيقة:

ظهر كثر في دكان الصائغ

ما أحلى الصورة وما أحلى المعنى وما أحلى الجمال ما أحلى الجمال.²

في مدونة العرفان الرومية، يحمل الرقص دلالة قدسيّة، حيث يعتبره مبدأ كونياً يعود ابتداءه إلى الخالق، فالخلق رقص كوني عظيم سمعت فيه الطّبيعة، غارقة في العدم، النداء الإلهي فاندفعت إلى الوجود في رقص وجدي³، حتى جبل سيناء حين شهد الحقّ رقصاً "لقد سما الجسد الترابي من العشق حتى الأفلاك، وحتى الجبل بدأ في الرقص خف⁴، لذلك أدرك ج.د. الرومي الحياة وتعامل مع كل مجرياتها باعتبارها رقصاً صوفياً عظيماً يشترك فيه كلّ شيء" فقد كان الرقص الصوفي بالنسبة له حركة تهب الحياة وجزء من رقص السماء الذي تشارك فيه الملائكة والنجوم⁵، مؤكّداً أنّ الرقص مثل الموسيقى نتاج رغبة سماويّة، من تم يشكّل الرقص السّلم الذي يقود العاشق إلى السماء السابعة⁶ ما يسمّيه نيتشه بحالة الرّشاقة الكبرى ويأتي ذكرها في المقطع 381 من العلم المرح "إن الرّاقص لا ينتظر من غذائه البدانة بل الحيويّة والرّشاقة الكبرى - ولست أعلم أنّ عقل فيلسوف قد يتمنى أكثر من أن يصير راقصاً جيّداً. إن الرّقص، في الواقع، هو مثله الأعلى، هو فنّه أيضاً، وهو في الأخير تقواه الوحيدة، «عبادته السّماوية»⁷، فالرقص في مفهومه الأعمق ما هو إلا تعبير حيّ عن الفكر الصّافي والسّبيل الأوحد لبلوغ العالم الآخر، وطن النور⁸.

إنّ استيفاء الجسد مرحلة ما قبل المعرفة حيث كان جسداً مثقلاً، جسداً معاناةً، حرماناً وتضحيةً، يجعله مؤهّلاً للتّحول إلى جسد ما بعد المعرفة، جسد مغاير، جسد خفّة، جسد عارف

¹ الرومي جلال الدين، المثنوي، ج1، ص33.

² المصدر نفسه، ص25.

³ شيميل آنا ماري، الشمس المنتصرة، ص372.

⁴ الرومي جلال الدين، المثنوي، ج1، ص38.

⁵ شيميل آنا ماري، الأبعاد الصوفية في الإسلام، ص358.

⁶ شيميل آنا ماري، الشمس المنتصرة، ص373.

⁷ نيتشه فريديريك، العلم المرح، ص248.

⁸ يوحنا عقيقي، الرمزية التجاوزية في مفهوم الرقص عند مولانا جلال الدين الرومي، ص115.

عاشق فينتقل من الموقع إلى التمتع بمعنى أن مكانية الجسد ليست كمكانية الأشياء الخارجية أو مكانية «الأحاسيس المكانية» مكانية الموقع *Spatialité de position* بل هي مكانية الموقع *Spatialité de situation*¹، فينبثق الجسد المستوفي شروط كماله "الجسد المحجّ الذي تأبى الأرض أن تأكله²، وإن كان عبد الجبار النفري (ت 354هـ/965م) يتصور أن "العالم في الرق والعارف مكاتب والواقف حر³ جاعلا أعلى مراتب الكمال للجسد الواقف، فالرومي يراه في شهود الحقيقة المطلقة راقصا دائرا، ذلك أن حركة الجسد الدائرية لها رمزية فلسفية لأنّ الدائرة تشير إلى الكليّة التّهائيّة والكمال الإنسانيّ، فهي رمز للنفس وقد وصف أفلاطون النفس بأنّها دائرة⁴، هي كشكل هندسي مرآة نموذجية لتجلي الحقيقة كما هي، و"القلب في تصفيته، وكشف حجابها، وتجلي الحقائق فيه مثاله: الأجسام الصقيلة إذا انطبعت فيها الصور المقابلة لها لكن انطباع الصور في الأجسام الصقيلة ليس على أيّ وجه اتفق، بل إنما تنطبغ الصور انطبعا صحيحا على ما هي عليه بشرط أن يكون الجسم الصقيل على شكل دائرة التي تساوى فيها الخطوط الخارجة من مركزها إلى محيطها، وحينئذ تنطبغ فيها الصور على ما هي عليه في نفسها... فكذلك القلب إذا اتصف بالاستقامة فكانت نسبة الأفعال الصادرة عنه أخذا وتركاً نسبة واحدة، كان بمثابة سطح الدائرة فتتجلى فيه صور الموجودات وحقائق المعلومات على ما هي عليه تجليا صحيحا فيكون الإدراك حقا والعلم تاما⁵، بهذا المعنى يعتق الرقص الدائري النفس من قيود الجاذبية الأرضية بتوجيهها نحو مركز مختلف للجاذبية وتحديد المعشوق الذي يدور حوله الرقص الأزلي⁶، أنّه الإنسان الكامل الذي يوصف بفلك الحياة الفلك المحيط، ومركز الدائرة⁷. فهو كالعقل والخلق كأعضاء الجسد وتدير البدن منوط بالعقل" والقطب هو ذلك الذي يكون طوافه حول نفسه بينما يكون دوران

¹ ميرلوبونتي موريس، ظواهرية الإدراك، ترجمة فؤاد شاهين، معهد الإنماء العرب، (د ط)، 1998، ص 92 .

² العلوي هشام، الجسد بين الشرق والغرب، ص 35.

³ النفري محمد بن عبد الجبار، المواقف ويلييه كتاب المخاطبات، مكتبة المتنبّي، القاهرة، (د ط، د ت)، ص 14

⁴ ناصر بتول قاسم، القانون المطلق، دار الفارابي، لبنان، ط 2، 2017م، ص 307

⁵ ابن خلدون، شفاء السائل في تهذيب المسائل، تحقيق محمد مطيع الحافظ، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار

الفكر، سوريا، ط 1، 1417هـ، 1996، ص 83 .

⁶ شيميل آنا ماري، الشمس المنتصرة: ص 370.

⁷ الحكيم سعاد، المعجم الصوفي، ص 158.

الأفلاك حوله¹ ، وفي تحليل الباحثة سعاد الحكيم لمفهوم الحقيقة المحمدية تحت عنوان « بعض المصطلحات التي ترادف مفهوم الإنسان الكامل في ماهيته أو طبيعته الميتافيزيقية أو في دلالاته نفسها في التعبير عن التجربة الصوفية » تؤكد أن "هذه الحقيقة قطب يدور في فلكه دائما كل طالب للكمال، فلا يزال يدور، أي يتحقق بالصفات المحمدية، و يدور... وفي دورانه يصغر قطر الدائرة، ويصغر، حتى يتلاشى القطر ويتحقق الطالب بوحدته الذاتية مع مركز الدائرة، أي الحقيقة المحمدية².

رقص ج.د. الرومي دائرا دون انقطاع، فهو دائرة حياة الكاملين الذين حولت كيمياء أقدامهم تقلب الجسد المادي الآفل إلى يقين الجسد الروحاني السرمدي بإقبالهم على الرقص بلا توقف اقتداء ب« الدوران المقدس » ، ويرغب الرومي في هذا الرقص الدائم فهو لا يخص مناسبة ظرفية، إنما المقصود هو الرقص الأزلي الباعث للحياة في كل آن فالرقصة الدائرية هي رمز للتجربة الكوسمولوجية للواحد³، ويدعو إلى الانخراط فيها لمعيشة هاته الوضعية:

ضع قدمك فإن هذا ماء الحياة

و در مثل الفلك ما دام قمرک يدور

لك روح دائر حول الحضرة

وهذا الروح دائر من دوران ذلك الروح.⁴

الرقص يعبر عن حال العاشق الداخلي المفعمة بالوجد التي لا يستطيع، في معظم الحالات التحكم فيها⁵، و في رقصته تلك حركة تنازلية لتحقيق الوحي الإلهي، وأخرى تصاعدية لرفع واقع واهن عابر⁶، وبينهما يقوم الإيقاع في الرقص الصوفي بدور الوصل بين القلق النفسي أو الحال

¹ جلال الدين الرومي، المشنوي، ج5، ص255.

² الحكيم سعاد، المعجم الصوفي، ص161.

³ بن الطيب محمد، الحب الصوفي ووحدة الوجود، بين ابن عربي وجلال الدين الرومي ، ص29

⁴ الرومي جلال الدين، رباعيات ، ص92.

⁵ شيمل آنا ماري، الشمس المنتصرة: ص367.

⁶ عقيقي يوحنا، نيتشه بين التصوف واللعب، ص247.

المعبر عنه بالوجد وبين الثبات في العالم اللانهائي¹، وأبلغ صور هذا الثبات تجلّت مع الحلاج الذي مضى راقصاً في أغلاله إلى المشنقة-مثل هذا الرقص في ميدان الاستشهاد، هو أمنية الرومي²، ففي سبيل الاهتداء إلى الحقيقة نسير لاعبين، بما أن الكلمة Spiel تعني في الأصل رقص³، أمّا الذين يهدون أنفسهم أضحية للحقّ فرقصهم لعب مطلق⁴، تُؤدّي فيه عمليّتي الهدم والبناء على مستوى الذات الراقصة بشكل لا نهائي، ذلك أنّ اللّعب يحقّق غرضه فقط إذا ما فقد اللاعب نفسه في اللّعب⁵ ويصوره بأنّه حفل يجري في ملعب دمويّ:

فارقص حيثما تحطّم نفسك التي بين جنبيك، وتنفض القطن عن جرح الشّهوة
 إنهم يرقصون ويجولون في الميدان، لكن الرّجال يرقصون في دماء ذواتهم
 وعندما يتخلّصون من سيطرة ذواتهم عليهم يصفّقون، وعندما يبرؤون من نقائص النّفس يرقصون
 ومطربوهم من الدّاخِل ينقرون على الدّفوف، وترخي البحار وتزيد وجدا معهم
 إنك لا ترى "هذا" لكن إنصاتا لهم، حتّى الأوراق على الأغصان تقوم بالتّصفّيات
 أنّك لا ترى تصفيق الأوراق، إذ يلزمك أذن القلب لا أذن البدن هذه
 فسدّ أذنيك اللتين في رأسك عن الهزل والباطل، حتى تبصر مدينة الرّوح ذات ضياء.⁶

الرقص الصوفي بمثابة حركة إيقاعية يتم فيها الانسجام بين الإيقاع الفردي للنفس الكون الأصغر والإيقاع الجماعي للنفس الكون الكبير عبر الغياب أو الفناء للوصول إلى النشوة والحضور في الحقيقة بعد التهاب الجسد واحتراقه⁷، وبرز التوافق بين رموز الرقص المقدّس عند ج.د.الرومي

¹ بهادي منير، الجسد بين التواجد والإيقاع في الرقص الصوفي، مجلة التدوين، جامعة احمد بن بلة، وهران العدد6، ص21

² الشمس المنتصرة، ص374

³ غادامير جورج هانز، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم، علي حاكم صالح،، راجعه عن الانجليزية جورج كتورة، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس، ليبيا، ط1، 2007م. ص174.

⁴ شيميل انا ماري، الأبعاد الصوفية في الإسلام، ص205

⁵ غادامير جيورج هانز، الحقيقة والمنهج، ص172

⁶ الرومي جلال الدين، المشوي، ج3، ص34

⁷ بهادي منير، الجسد بين التواجد والإيقاع في الرقص الصوفي، ص23

والمقاربة المونادية للكون عند كريستيان فولف لايبنتز* (1679-1754) LEIPNEZ في اتخاذ الإنسان-الموناد... أحادي متطور مرآة العالم الذي يعكس التنظيم المنطقي بدورانه حول نفسه¹، وديناميكية الكون، كما تصوّرها لايبنتز، تقوم على ما يسمى بالقوى "السلبية" و"النشطة". يتم استيعاب الأولى في المادة وتتميز بمقاومتها: "يتكون جوهر المادة أو شكل طبيعة الجسد ذاته من التجسس أو عدم القابلية للاختراق" القوة الثانية التي تشكل الإيحاء تسمح للموناد بالتواصل مع الآخرين، وفقاً لمجموعة دقيقة من التفاعلات التي يحددها لايبنتز في موندولوجيته: "يقال إن المخلوق يتصرف في الخارج بقدر ما يتمتع بالكمال ويعاني من الآخر. بقدر ما هو غير كامل. وهكذا يُنسب الفعل إلى الموناد Monad بقدر ما يكون لديه تصوّرات وشغفاً مميزاً بقدر ما يخلط بينها²، فيشهد الانسجام الداخلي منعكسا على الخارج، كما يحوي انسجام العالم في ذاته:

الكون كله يردّد بهجة الانتصار

أرى الدنيا ملامى بالنعيم والمياه تتدفّق من العيون دائما

(إتني أرى) الأغصان راقصة كأنها من النائبين والأوراق مصفّقة كالمطربين

والبرق مرآة لأمعة من تحت النقاب "الغمام"، فما بالك إن تجلّت من وراء الغمام³

الطريقة المولوية والحقيقة المرئية: الصوفي رحّال متبرّئ من كل هويّة تنسبه إلى الظاهر الموضوعي إلى أن يستقر بانتمائته إلى طريقة حاضنة له، و" لفظة طريقة عند الصوفية المتأخرين تطلق على مجموعة أفراد من الصوفية ينتسبون إلى شيخ معين، ويخضعون لنظام دقيق في السلوك الروحي، و يحيون حياة جماعية في الزوايا والربط والخانقاوات أو يجتمعون اجتماعات دورية في مناسبات

* عمل أستاذا في جامعة هال ابتداء من سنة 1706، كتب سلسلة من الخواطر بالألمانية خواطر عقلانية في الله والعالم والنفس والأشياء، وباللاتينية الفلسفة العقلانية أو المنطق، الفلسفة الأولى أو الانطولوجيا، الكوسمولوجيا العامة، علم النفس التجريبي، علم النفس العقلائي، الإلهيات الطبيعية، قانون الطبيعة، قانون الأمم، الفلسفة الخلقية، و للفلسفة في رأيه غاية وهي السعادة التي يتحصل عليها الإنسان بمعرفة واضحة التي تأتي بالنظام والتراتب المنتظم. بره إمبيل، تاريخ الفلسفة، ج، ص 62، 61.

¹Kossai Christine, **Dance sacrée et harmonie monadique**, Djallalad-DIN

RUMI et Gottfried WILHELM LEIBNIZ, bulletin de L'association Guillaume Budé n2 juin 2002, p239.

² Kossai Christine **Dance sacrée et harmonie monadique**, p240

³ الرومي جلال الدين، المثنوي، ج4، ص320

معينة، ويعقدون مجالس العلم والذكر بانتظام¹، وقد ترسّخت معالم الطريقة المولوية-نسبة إلى لقب جلال الدين «مولانا» ضمن أهم الطرق الصوفيّة المعروفة في الدولة العثمانية(تركيا حاليا) وعلى المستوى العالمي أيضا، وتجدر الإشارة إلى أن ج.د.الرومي" لم يأمر أو يلتزم هو نفسه بالآداب الرائجة في معظم الطرق الصوفية من مثل إلباس الخرقة الصوفية، وتحديد مدد خاصة للرياضات والمجاهدات"²، وبعد التنظيم والتطوير الذي تمّ على يد سلطان ولد تم تأسيس الطريقة "فقد أنشأ دور للطريقة(مولوي خانة ها-بالفارسية)على امتداد الأناضول وفي بلدان أخرى، وكل منها لها شيخها وإمامها(المقندي،بيشوا-بالفارسية)الذي يعمل ممثلا أو نائبا لسلطان ولد...فإن سلطان ولد صرف حياته في الأفعال، يساعد والده، ويقوي وحدة الطريقة وينشرها في الآفاق"³ هاته الطريقة بدورها "تري في الرقص الصوفي تجاوزا للذات الإنسانية في العبور إلى المعشوق الأوحد والأزلي"⁴ ليكون السماع المرفق بالرقص والموسيقى أبرز ملامحها، وقد أصبح رقص الدوران تقنية قابلة للتعلم وفق تعاليم وقواعد رسمية خاصة بالطريقة المولوية تُؤدّى داخل التكايا التي "بُنيت لتلبية لحاجات الفئات البسيطة من أبناء الشعب، وهي تمثل توجهات هذه الفئات ورغباتها وتفاعلها داخل المجتمع العثماني، لذا فهي مرآة تعكس الفن المعماري للأغلبية الصامتة."⁵

استقطبت الطريقة المولوية المريدين من كل فئات المجتمع لتحقيق الكمال الجمعي، هكذا" صار للسماع دور في تحقيق تماسك الفقراء والمريدين، واجتماعهم على الشيخ المرّبي، الذي من ماء سرّه رواء المريدين⁶، فإضافة إلى صلة الرغبة بالماء من زاوية التعطّش، الحاجة والفقد، هناك نظرة قدسيّة له"إنّ في رمزية الماء نجد سلطة الخفاء الأرضي، باعتباره حاملا للكل، و موطننا للرحمانية أو الصورة الوجودية المبطونة في الكائن الإنساني⁷ وفي التماس بالماء ينطوي دوما على التجدّد: لأن

¹ التفتازاني أبو الوفا، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص236.

² فرانكلين لويس، الرومي ماضيا وحاضرا، شرقا وغربا، ج2، ص772

³ الرومي ماضيا وحاضرا، ج1، ص465.

⁴ اياد محمد حسين، عامر محمد حسين، الرقص الصوفي ورمزية الحركات الراقصة المولوية نموذجاً، مجلة بابل للدراسات الإنسانية المجلد4، العدد3، 2003، ص75.

⁵ ليفشيزر ايموند، تكايا الدراويش، الصوفية والفنون والعمارة في تركيا العثمانية، تر عبله عودة، مراجعة احمد خريس، هيئة أبو ظبي للثقافة والفنون، كلمة، ط1، 2011— م، ص15.

⁶ الحراق محمد التهامي، التربية بالطرب عند الصوفية، مقاربة في الأصول والوظائف والتحويلات، ص9

⁷ كازي أحمد، الصورة بين الخفاء والتجلي، ص64

الانحلال تتبعه ولادة جديدة، ولأن الغوص يخصّب قدرة الحياة ويضاعفها¹، وهو ما يوفره المرشد الروحي لأنّ من أبرز مهام الشيخ الولادة الروحية للمريدين، فيكون "القطب هو مرآة حقيقة الإنسان، ويجب على الإنسان أن يبحث عنه في داخل أعماقه وذاته²، ليحوز المرید على هويته المعنوية المتمثلة في لقب: (الدرويش)*، و كعادته يدقق الرومي في التعريفات ليبين الفرق بين الظاهر والباطن ويستبعد إمكانية الخلط أو المماثلة بينهما:

الدرويش هو من يعطي الأسرار الخفية

وكل لحظة يعطي ملكا من دون مقابل

وليس الدرويش من يطلب الخبز

بل الدرويش هو الذي يعطي الروح³

إن تأسيس الطريقة المولوية في سياق إدراك ذوقي تشاركي لاستيعاب الحقيقة في كل مظاهرها جعل ج.د. الرومي يحسم موقفه من السماع بالرغبة فيه، ولعلّه مآل طبيعي لممارسة غير طبيعيّة فاقت المعتاد والمألوف في فنّ السماع، مبرّر ذلك أنّه أولى للحركة والصوت على الأرض وفي السماء أهميّة كبيرة⁴. والوصل بينهما بواسطة الموسيقى والرقص وقد شبه الحركة الدورانية بعصر العنب الذي سينتج الخمرة الروحية⁵، والعاشق الراقص أسمى من الفلك، فاتّخذ منهما منهجا تدينيًا وأسلوبًا جماليًا لحياة العرفان، تتوافق نظرتهم مع نيتشه بتأكيد أن "الفنّ هو أكبر منشط للرغبة في الحياة، فكيف يمكننا أن نعتبره مجردًا من الغرض⁶، أهله للانفتاح على العقل الثقافي** الذي

¹ إيليا د. امريسي، المقدس والعاوي ترجمة عادل العوا، دار التنوير، (د ط)، 2009م، ص 160

² آياد محمد حسين، عامر محمد حسين، الرقص الصوفي ورمزية الحركات الراقصة، ص 83.

* لتوسع يمكن الاستئناس بمقال خالد محمد عبده، في معنى الدرويش، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، بتاريخ 8 أغسطس 2020م.

³ الرومي جلال الدين، الرباعيات، ص 171.

⁴ آياد محمد حسين، عامر محمد حسين، الرقص الصوفي ورمزية الحركات الراقصة، ص 85

⁵ شيميل آنا ماري، الشمس المنتصرة، ص 373.

⁶ نيتشه فريدريك، غسق الأوثان ص 125.

** المصطلح موظف للمقارنة بين العقليين المفكر والقابل في علاقتهما بالفلسفة والثقافة. انظر الزين محمد شوقي، الثقافة في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، دار الأمان، المغرب، منشورات الاختلاف، الجزائر، منشورات ضفاف ط 1435هـ، 2014م. ص 354 .

"يتقبّل من التجربة الإنسانيّة أذواقها الفنيّة والجماليّة المتجسّدة في الصّورة المرسومة والرّخام المنحوت والصّوت الملحون¹ لتفكيك رابطة حكم حملتها حدّية محصورة بين ثنائيّتي (حلال- حرام)، وما ينجم عنها من انسداد يكرّس التعصّب وإقصاء المغايرة، كما دعم تمسّكه بنهجه والدّفاع عن قناعاته بالسّماع، فالموسيقى والرّقص من بين أهم الطرق المشروعة والموثوقة للوصول إلى الحقيقة، و يلخّص فرانكلين لويس رؤيته تلك باعتباره أن السّماع " كان نشاطا لرجال الله الصادقين، حرّر الرومي من الطرائق الصارمة للرياضات والمجاهدات وأعطاه أداة مبهجة للتعبير عن وجدّه الصوفي"²، وتؤكد شيمل أن معظم أشعاره ولدت في الرقص الدائري الذي كان مستسلما له تماما.³

الانتقال من الممارسة الذاتيّة للرّقص والموسيقى إلى الأداء الجماعي دالّ على مصداقيّة السّعي واستمراره لإشباع الرّغبة الخالصة في معايشة الحقيقة ومعاينتها جماليا، يتماشى ذلك والتوصّل إلى خلق تناغم وانسجام بين الذات والآخر، فالدرّويش العارف المنتشي بالحقيقة الفنيّة متجاوز لفرديّته⁴ فينتقل من الأنا إلى الأنت إلى النحن، المتكلّم في صيغة الجمع⁴، أي شهود الحقيقة في وضع تشاركي يُعدّ من نتائج الوصول، و ما تؤول إليه حال العارف عندما يقوم العقل والوجدان بتلك العملية التشاركيّة التي ترقى بالإنسان إلى موقع القدرة على إطلاق الحكم وفق معايير دقيقة وقيم مضافة⁵، داخل الجماعة التي يشيد ج.د.الرومي بمكانتها "و من هنا أصبح من المتيقّن أن(الجماعة رحمة) و من ثم فأنا عبد للجماعة بروحي⁶، كما يشدّد على ضرورة جبر انقسامات الذات بها"اجمع (شئات) نفسك فالجماعة رحمة، حتى أستطيع أن أنقل إليك كلّ ما لدي⁷، و بلا شك أن «الرحمة» محمولاً ل«الجماعة» يعطف معناها على الشّموليّة وسعة كل شيء بلا تمييز،

¹الزين محمد شوقي، الثقافة في الأزمنة العجاف، ص354.

²فرانكلين لويس، جلال الدين الرومي حاضرا ماضيا شرقا وغربا، ج1، ص607.

³شيمل آناماري، الأبعاد الصوفية في الإسلام، ص355.

⁴عقيقي يوحنا، نيتشه بين التصوف واللعب، ص200.

⁵أما المحمد نار العشق في جلال الدين الرومي مجلة ثقافتنا، طهران، المجلد 6، العدد 23، 2010، ص188.

⁶الرومي جلال الجين، مختارات من ديوان شمس التبريزي، ج1، ص64.

⁷الرومي جلال الدين، المتنوي، ج4، ص322.

لا على أساس العرق، الدين، المكانة الاجتماعية، أو حتى الجنس " فقد أعدّ الرومي أحيانا مجالس سماع للنساء... وحضر أيضا مجلس سماع للنساء¹.

يعبر هذا الانتقال على حاجة يفتقدها الأغلبية وفي وقت قصير من نوعه، في بداية القرن الثاني عشر، نشأت الجماعات الصوفية فضمت إليها مرديدن من طبقات مختلفة. إنه من الصعب توضيح كيف سارت عملية البلورة تلك بالتفصيل، إلا أنها لم تكن إلا تلبية لحاجة داخلية في الجماعة لم تستطع أن تسدها فلسفة الكلام التي مارسها المتكلمون من أهل السنة² و يوافق توفيق بن عامر على هذا الفهم مصرّحا بأن " هذه الظاهرة لا يمكن أن تَعْلَل أو تفسّر إلا بالحاجة إلى الرابطة الروحية التي تمثّل سدى اللحمة بين أفراد مجموعة من المجموعات البشرية. و يبدو أن تلك الرابطة لم يكن لها حضور كاف إن لم تكن شبه منعدمة في البيئة التي تولّدت فيها تلك الحاجة وفي المجتمع الذي نشأت فيه الطريقة³، فالتمسك بالمعتقد الذهني وإسقاطاته اللغويّة المتباينة يجعل المجتمع في حالة تشتت ووهن ممّا يؤثّر سلبا على تماسك بنيته، لأنّ" مخالفة الظاهر للباطن يعرقل بناء الوحدة المتكاملة للفرد والأمة⁴، أمام هاته الوضعية المرضية تكون الطريقة أداة علاجية بما تخلقه من تواجد الجسد والروح يحقق انسجاما عاما في مجتمع متحرّر من صراع وهمي للأضداد مصدره لغوي، مجتمع يستأنس بتوليف جمالي يساهم في جلاء الحقيقة بكل مستوياتها وفي أبعد أفاقها حيث" إن مشاركة عدد من الأفراد معا في تأدية الطقس-قياسا-هي بهذا المعنى أشبه ما تكون بحفظ حالة من التناغم العام. فكما أن اشتراك الأجرام السماوية في آن معا هو حفظ لحالة من التوازن الاجتماعي على مستوى المجموعة الشمسية. فالتأدية الجماعية للرقص تكفل للمجتمع حالة من التوازن والثبات، و الجماعة الصوفية عندما تؤدّي طقوسها ضمن المجتمع فهي تنهض بدور إعادة التوازن لجسم المجتمع⁵ بتوفيرها مجالا لإشباعات نفسية وروحية، فالرقص هو "تعبير المجتمع عن قيمه

¹ لويس فرانكلين، الرومي حاضرا ماضيا، ص552.

² شميل أنا ماري، الأبعاد الصوفية في الإسلام، ص262.

³ بن عامر توفيق، التجربة الدينية بين الوحدة والتنوع، ص 132.

⁴ الجنابي ميشم، حكمة الروح الصوفي، ص203.

⁵ درغام نادية، الرؤية الجمالية للوجود عند جلال الدين الرومي، ص236.

وهويته، أو تعبير عن مقاومته للضغوط الخارجية¹، بغاياته التعبديّة، المعرفية التربويّة، الأخلاقيّة التّنفيسيّة، والفنية تنبثق جماليات الوجه الثّقافي لحقيقة المجتمع.

تعرض «رقصة الدّراويش» في حياة تصويريّة رمزيّة و"بالرّمز يكتشف الإنسان، الصوفي حقائق من وراء الحجاب... فهو وسيلة سريعة ومضمونة تسهل على الإنسان رؤية وفهم اللا منظور بواسطة المنظور الذي بين يديه²، هاته الرموز فيها انسجام تصويريّ حسّي بين الحركة والموسيقى والألوان قلّما وجدت لها مثيلا، كأنّ الإنسان الصّوفي بهذه الرّموز يكتشف حقائق من وراء الحجاب³ ففي هذا الانسجام تنسج خرقة تحمل المتجلبب بها إلى ما بعد الصّوت والزّمن والتّور، حتى إذا ما تغمّست في رمزيّة الكون، شعت أنامل حبكها بشعلة من هناك⁴، والحقيقة بذلك تكون تعبيرا فنّيّا عنها، هذا الارتباط بين الفنّ والحقيقة طرحه مارتن هايدغر* (1976، 1889) Martin Heidegger حين جعل الفنّ هو وضع الحقيقة-نفسها في العمل الفني⁵ بمعنى أنّه أداة

¹ أندرو ادجار سيد جويك، موسوعة النظرية الثقافية، المفاهيم والنظريات الأساسية، مراجعة وتقديم وتعليق محمد الجوهري، ترجمة هناء الجوهري، المركز القومي للترجمة، ط2، 2014م، ص331.

² عقيقي يوحنا، الرمزية التجاوزية في مفهوم الرقص عند مولانا جلال الدين الرومي، ص123.

³ ناز جو رفعت فرح، العرفان الصوفي عند جلال الدين الرومي، ص225..

⁴ عقيقي يوحنا، الرمزية التجاوزية في مفهوم الرقص عند مولانا جلال الدين الرومي، ص118.

* ولد في بلدة مسكيرش جنوب ألمانيا، انتسب الى المعهد الكلاسيكي في كونستانس و فيه تعلم اللغة اليونانية القديمة، انهى الثانوية و حصل على شهادة الباطلوريا. شرع في قراءة فرانز برانتانو Franz Brentano عن المفهوم المتعدد للكائن عند أرسطو طاليس. و قد كانت بداية لتساؤلات حول مفهوم الكينونة الذي لازمه طوال مسيرته الفلسفية. عام 1915 عين استاذا مساعدا في جامعة فرايبورغ. تزوج من الفريده بيري عام 1917م. بنى بيته في الغابة السوداء و فيه انهى كتابه الشهير الكينونة و الزمن و قد اهداه الى ادموند هوسرل. ألقى عدة محاضرات (جوهر الحقيقة، مدخل الى الميتافيزيقا، لماذا الشعراء؟ ما معنى ان نفكر؟ ما الفلسفة؟...) توفي في فرايبورغ وقد رثاه الشاعر الفرنسي رينيه شار، و دفن في مسقط رأسه و على قبره كتب: السير باتجاه النجمة و لا شيء الا ذلك. هايدغر مارتن و اخرون، قريبا من هايدغر، ترجمة حسونة مصباحي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2018م، ص من 7 الى 10.

⁵ هايدغر مارتن، أصل العمل الفني، ترجمة أبو العيد دودو، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2003م، ص93، 94.

لظهور الحقيقة بخروجها من تحجبها في عملية انكشافية¹ هكذا يكون الفن هو الحفظ المبدع للحقيقة في الأثر. و إذن يكون الفن صيرورة وحدثاً للحقيقة¹.

تتضمن حلقات السماع رمزية خارجية تجعل حلقة الراقصين في الوسط منقسمة إلى نصفين الأولى تمثل حركة نزول النفس من الله وانغماسها في المادة، بينما تشير الثانية إلى العودة أو صعود النفس إلى الله، وخط مثالي واحد يفصلهما، انه رمز الطريق الأقصر، الطريقة المولوية لبلوغ الوحدة الكاملة، يبدأ هذا الخط من سجادة الشيخ حتى مدخل القاعة، ولا يسمح للدراويش بالسير عليه إلا بعد مرحلة الجذب التي تصير كل واحد منهم قطبا يدور حوله المریدون، أو يدور هو على ذاته، أي صار هو الشمس من كثرة ما دار حولها²، هذا ما يجعل حلقة السماع من الناحية الإجرائية متدرجة إذ يعتبر هذا الاحتفال بمثابة تمثيل للموت والبعث في الحياة³، ففي المرحلة الأولى يبدأ الحفل بتلاوة آيات قرآنية بدون عزف، ثم ينشد النعت الشريف وتصرح شيمل في شأنه وعلو مكانته أنه "الأحد أبدا ممن استمع إلى الطقس المولوي يمكن أن ينسى الجمال الأخاذ للمقطع الافتتاحي النعت الشريف، الأغنية التي موضوعها تبجيل النبي التي عبر فيها جلال الدين عن عشقه واحترامه لمحمد عليه الصلاة والسلام: ينشأ الرقص الصوفي كله من هذه الترنيمة التي تتغنى بما لقائد المؤمنين وحببيهم من جلال وجمال⁴، وبعدها يبدأ عزف الناي بترنيمة خاصة بحكاية الناي تمثل المقدمة الشهيرة للمثنوي كون أن "الشعر مادة رئيسية في تحقيق الصورة على الخشبة، لأنه مادة خيالية تتيح له الحركة في فضاء مفتوح تحتفي فيه ومعه الحدود الوهمية بين الواقع والخيال⁵، و ينطلق السماع بدخول الدراويش الراقصين إلى قاعة المتكأ، التكية حيث الباحة المخصصة للسماع وهم يرتدون ثيابا بيضاء توحى بأنهم بمثابة الأموات في أكفأهم يرومون البعث في لحظة السماع، و تحيط بهم

¹ هيدغر مارتن، كتابات أساسية، ج1، ترجمة وتحرير إسماعيل المصدق، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط1، 2003م، ص118.

¹ إياد محمد حسين، عامر محمد حسين، الرقص الصوفي ورمزية الحركات الراقصة المولوية نموذجاً، ص85-86، أيضا يوحنا عقيقي، الرمزية التجاوزية في مفهوم الرقص عند مولانا جلال الدين الرومي، ص120.

³ شيمل آنا ماري، الأبعاد الصوفية في الإسلام، ص368.

⁴ شيمل آناماري، الشمس المنتصرة، ص473.

⁵ زمالي نسيم، الرقصة الصوفية المولوية والتأسيس لمسرح الصورة وسينوغرافيا المسرح، مجلة جماليات، المجلد 8، العدد 1، 2021، ص180.

أيضا معاطف سوداء تشير إلى القبور وحلقة ظلامها وفوق رؤوسهم قبّعات طويلة من اللباد(سيكه) تحيل بدورها إلى شواهد القبور وعلاماتها¹، أمّا دخول الشيخ فيكون بعدهم، وتميزه عمامته الملفوفة بمنديل أسود هو الدستار، سواده من عتمة السر إنه "النور الأسود، و هو نور الحيرة:، إذا سطع النور الإلهي في إدراك الصوفي تحتفي كل الأشياء وتغيب عن النظر... و معرفة جلاء هذا النور الأسود تعني العثور على ماء الحياة الأخضر، الذي يكمن كما تقول الرواية في أعماق الظلمة² لذلك يمثّل الشيخ نقطة المركز، و محور الدائرة، رمز تلاقي الأبدى بالزمني³، لتبدأ المرحلة الثانية بإلقائه التحية ويردّ عليه الدراويش بالإيماءة، ثم يتخذ مكانه أمام السجادة الحمراء، بعدها يرفع راحتيه، متأثرا و ملتاعا ليضرب الأرض و تلبية لندائه يبدأ الرقص فينطلق دقّ الدفوف مع الآلات الأخرى وأصوات المنشدين، ثم يشرع الدراويش في الدوران حول محورهم في الاتجاه المعاكس لدوران عقارب الساعة ثلاث دورات للدلالة على التحرر من الزمن، و هي ترمز إلى مراحل التقرب من الله أي طريق العلم-الشريعة، الطريقة الموصلة للرؤية، الحقيقة أو تحقيق المشاهدة.⁴

بعد الانتهاء من الوصلة الجماعية، يجلس الشيخ مستويا على البساط ويتبادل التحية مع الدراويش، و حين يتوقف العازفون عن العزف يأخذ الراقصون في خلع عباءاتهم السوداء، فتنبثق من تحتها الثياب البيضاء وهي إشارة إلى التخلص من المادة ومن علائق الدنيا وشواغلها لكي يولدوا ثانية في عالم السّماع بجسد روحاني بعد التخلص من الجسد الأرضي، وتظل التّورة مفتوحة تماما كما لو أنّ فراشات بيضا كانت تدور حول اللهب⁵، فالدوران فعل تجرّديّ ومعراج للذات الإنسانية نحو خالقها، و بعد أن يقبل قائد الفرقة يد الشيخ اليمنى ويتبعه الراقصون مكرّرين نفس الحركة، تكون علامة الرضا بأن يقبل الشيخ كأب روعي عمامة كلّ منهم بدوره كإذن بالرقص، ليستأنف الدراويش الدوران والطّواف من جديد حول أنفسهم ببطء دلالة على انجذاب

¹ ناز فرح رفعت جو، العرفان الصوفي، ص224.

² شيميل آنا ماري، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ص166.

³ عقيقي يوحنا، الرمزية التجاوزية في مفهوم الرقص عند مولانا جلال الدين الرومي ص119.

⁴ عقيقي، الرمزية التجاوزية في مفهوم الرقص عند مولانا جلال الدين الرومي، ص121.

⁵ شيميل آنا ماري، الشمس المنتصرة، ص369

بعضهم إلى بعض "الذرات البشرية تدور مثل الكواكب حول الشمس، إنهم يؤسسون تنوعهم على الكلية لخلق الصورة الحية للعالم الكبير¹ ، ويوظفون إيقاعاً جسدياً حركياً للسكر والوجد فهناك عامل فيزيولوجي آخر يوصل إلى ذات النتيجة: الدوران مع تحريك الرأس المرفوع²، ويكون الدوران بأيدي مبسوطة كالأجنحة برفع اليد اليمنى إلى الأعلى وخفض اليسرى، فاليد اليمنى تدار راحتها إلى السماء بشكل يوحي أنها محل تقبل الإلهامات والمعارف والرحمة الإلهية، أما راحة اليد اليسرى، فهي توجه إلى الأسفل ولكي تنقل إلى العالم الأرضي ما تلقته من عالم السماء، و ما أكرمت به من منن وعطاءات، بعد أن تمر بمجال القلب حيث تضيء جنبات افقه بأريج عطرها، و يضفي عليها هو أيضا من دفء محبته وشوقه، و بهذا يكون هذا المرور أو التحويل للعطاءات الإلهية، أول سرّ للسمع وبمسي الدرويش الراقص رمزا لالتقاء السماوي والأرضي، و الروحاني بالمادّي، و الكوني بالكائن³. تتضاعف سرعة الإيقاع ويغدو سريعا جدا، ويدور الدراويش في أرجاء القاعة، و يدخل الشيخ نحو مركز الدائرة، و برقصه فقط "يعاد اكتشاف الانسجام ويتجسّد النظام بانتصار الأعداد الزوجية (أربع دورات وشبه دائرتين)⁴ ترمز هذه الدّورة إلى الوحدة في الكثرة⁵ ، وهي الحركة الأسمى للوصل المحقق لجمالية المرئي في الطريقة وبه" يتم الانسجام في الرقصة الصوفية بين الإيقاع الفردي (الكون الصغير) و الإيقاع الجماعي للنفس (الكون الكبير) عبر غياب أو الفناء للوصول إلى النشوة والحضور في الحقيقة بعد التهاب الجسد واحتراقه شوقا وصبابة⁶، بما يندمجون في مشاعر روحية سامية ترقى بنفوسهم إلى مرتبة الصّفاء الروحي، فيتخلّصون من المشاعر النفسانيّة ويستغرقون في وجد كامل يبعدهم عن العالم المادي ويأخذهم إلى الوجود الإلهي كما يرون⁷، و يرجوع الشيخ إلى موضعه ينتهي السّماع ويتلو المنشد القرآن ذلك

¹Kossaifi Christine, **Dance sacrée et harmonie monadique**, p237-238

²عقيقي يوحنا، الرمزية التجاوزية، ص126.

³النفاتي عبد القادر، فلسفة السماع عند جلال الدين الرومي. موقع طواسين للتصوف، [https // tawaseen.com](https://tawaseen.com)

⁴Kossaifi Christine, **Dance sacrée et harmonie monadique**, p241

⁵عقيقي يوحنا، الرمزية التجاوزية، ص7.

⁶بهادي منير، الجسد بين الرقص و التواجد و الإيقاع في الرقص الصوفي، مجلة التدوين، جامعة احمد بن بلة، وهران العدد6ص23.

⁷مجموعة من المؤلفين، موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر، (د ط ت)، ص431

أن كلمات الله تجيب الدّراويش، بعدئذ تحدث التّحيّات الأخيرة ويذكر اسم الله « هو » به أنصت إلى موسيقى السر المتوهّجة بإيقاعات رقص التوحيد:

صوت الدف والناي يرّدّد: الله هو

يرقص الشفق ويقفز مسرورا: الله هو

روح كل الكواكب السيارة تدور مرّددة: الله هو..¹

استنادا إلى وعي فني برقص الكون وأسراره، وما الحقيقة التي كرّس الرومي حياته لتذوقها إلا رقص وموسيقى مصدرها انسجام وتآلف الذات العاشقة الراقصة مع رقص موسيقى الكون.

¹ شيميل آنا ماري، الشمس المنتصرة، ص 375.

المبحث الثالث: الرغبة والحقيقة التشاركية بمقاربات معاصرة

المقاربة التأويلية في أبعادها التأسيسية: أعظم الثّوار في التاريخ وأكثرهم تمردًا هي الرّغبة، إنّها طاقة التمرد التي لا تقهر¹، هذا النمط الثوري من الرغبة نجده عند الهراطقة والإلحاديين ومن يجري مجراهم كالفرق الدينية والمهمّشين فكريًا واجتماعيًا والأقليات العرقية والثقافية والمجانين... لا يمثلون الجسم الاجتماعي ولا يدعون هذه التمثيلية، فإنّهم يخزنون الطّاقة الأكثر قدرة على تحريك هذا الجسم وتغييره² بتطرفهم الذي يفعل داخلهم تلك الطاقة، لأنّ الاعتدال من شأن الضّعفاء والتّافهين أما التطرف فمن شيمة الممتازين الذين يبدعون ويخلقون التاريخ³، وموقعهم المدرج خارج التاريخ يولد فيهم شعور الغربة الإبداعي، فالّتاريخ لا يصنعه رجال الدّين الملحقون على الدّوام بمواكب الدّولة وإنّما وعي الغربة الذي فيه تكمن القدرة على الخلق⁴ تضعهم في قلب التّاريخ بالمرور بوضعيتين إذ توضح لنا كل من التجريتين الصوفية والسوريالية كيف أن حياة الإنسان مغامرة سفر بين حياته الزائفة الحاضرة. وبين حياته الحقيقية الغائبة. وهي مغامرة تمر في مرحلتين: وعي المنفى الداخلي-الأنا المغترب من جهة. و الهبوط في النفس في أعماق الذات من جهة أخرى⁵، ما حدده هيجل في تفسير المسار التاريخي بتأكيده أنّه "لم ينجز شيء في العالم بدون عاطفة وانفعال"⁶، ما يعني أنّ التاريخ كُلا تصنعه أو تعمل فيه سلطات العقل وتيارات اللاعقل. إما مختلطة متصارعة، وإما بالتساكن أو التناوب⁷، من خلال ما يصفه ميشيل فوكو بالأهمام بالذات *le souci de soi* ضمن أبعاد أربعة يسميها ثنية: ثنية الجسد والرغبة، ثنية المعرفة والحقيقة، ثنية القوة والسلطة، ثنية الداخل على الخارج، وهذه الانشاءات الأربعة هي التي تتيح لنا أن

¹ الكباش عبد الصمد، الرغبة وإشباع التاريخ، ص 240.

² أدونيس، الصوفية والسريالية، ص 26.

³ بدوي عبد الرحمن، رابعة العدوية شهيدة العشق الإلهي، ص 17.

⁴ حلمي محمد عبد الوهاب، ولاة وأولياء، ص 119.

⁵ أدونيس، الصوفية والسوريالية، ص 179.

⁶ هيجل فريديريك، العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2007، ص 51.

⁷ حميش بن سالم، التشكلات الإيديولوجية في الإسلام، الاجتهادات والتاريخ، تقديم ماكسيم رودنسون، محمد عزيز الحبابي، دار المنتجب العربي للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص 21.

تحدث عن تكون الإنسان كذات، ككائن يرغب ويعرف ويفعل ويأمل¹، فينتج عن هذا النوع من الغوص داخل الذات أعمالاً فنية وعلمية عظيمة². تتوافق هاته التصورات ورأي أرنست كاسير^{*} (Ernest Cassirer) (1874، 1945) فحسبه "ما نصادفه في هذه الحالة ليس مجرد تحوّل الانفعال إلى صورة خارجية بل هو تكثّفه فلا يقتصر الأمر في اللغة والأسطورة والفن والدين على تحوّل انفعالاتنا إلى سلوك فحسب، إنّما تتحوّل إلى أعمال، وهذه الأعمال لا تتعرض للاضمحلال إنّما تستمر وتبقى... وتبيّن القدرة على الموضوعة والتثبّت بوجه خاص في الشّعْر والفن"³.

الموضوعة والتثبّت أنجزت في إطار كتابة راغبة، فحسب علي حرب "المتصوف لا يتعامل مع الحقيقة كما يتعامل المؤمن مع ربه أو الكاهن مع ألهته بل يتعامل معها بوصفه عاشقاً لها⁴، من أهمّ خصوصيّاتها الفيضانية فهذه الكتابة نوع من فيض الكيان، فيض اللاوعي (تجربة مطلقة)⁵، تناسب البعد الميتافيزيقي للرغبة المؤطرة لكتابات ج.د. الرومي، وهي حاضرة على امتداد ديوان الغزليات والمثنوي فقد كان "موضوع العشق هو الخيط الجامع لكل كتب المثنوي الستة، وهو العالم الرحب الذي يسرع فيه بيان مولانا جلال الدين ركضاً⁶، على هذا النحو يتمظهر فيض اللاوعي في صورة جسد عاشق راكض بعفوية طفولية، و بديهي أنّه ضمن معاشته لنشوتها" لا يشعر بالخرج أمام التناقضات التي تجتاح أقواله، بل لعله يطمئن إليها أكثر من البراهين المتناسكة لأنّها تسمح له

¹ حرب علي، النص والحقيقة، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1993م ص93.

² الرومي جلال الدين، المثنوي، ج1 ص15.

* ولد في برسلو (Breslau) تأثر بجده فكان يحبه كثيراً وفي حديثه معه في مكتبته الواسعة استيقظ ونمى اهتمامه بمشاكل المثقفو الحياة، حيث كان طوال حياته مقتنعا بأنه ورث الوريث الفلسفي للفكر من جده. قرأ العديد من الأدبيات والأعمال التاريخية مثل مسرحيات شكسبير، وغالبا ما كان معلموه مندهشين من عمق معرفته ونضجه. من أشهر مؤلفاته مشكلة المعرفة (1906) الجوهر و الوظيفة (1910) الحرية والشكل (1916) فلسفة الأشكال الرمزية، اللغة والأسطورة (1925) الأسطورة والدولة (1946) نشر بعد وفاته. انظر:

Paul Arthur Schilpp ,the **philosophy of Ernest Cassirer**;libraryof living Philosophers, Inc,Evanston, Illinois,first Edition, 1949,p3, 11

³ كاسير أرنست، الدولة والأسطورة، ص71.

⁴ حرب علي، نقد النص ص259.

⁵ أدونيس، الصوفية والسريالية ص135.

⁶ الرومي جلال الدين، المثنوي، ج3، ص14.

بالانتقال والتقلّب بين المتقابلات¹ بعيدا عن الصرامة العلمية المنهجية، فبالرغبة أضحت "الحقيقة في النهاية، ما ننجزه ونصنعه من الروائع والآثار، أو ما نعمل على خلقه وإنتاجه من الروابط والعلاقات، أو ما نخلفه من الشواهد والشهادات"².

بالكتابة يتّجه ج.د.الرومي إلى الحياة، إذ "لم يكن تصوف الرومي تصوفا سلبيا الذي يدع الحياة ويدعو إلى هجرها ويستمد عناصره من الإنسان ويحاول أن يرسم له المثل العليا فكريا وعمليا ويعتني بحياته ومصيره"³، و غايته تشترط تبديل المزاج "و اعلم أن المزاج السيئ موت زؤام⁴، فحتى في أضيّق الظروف ووسط أبشع مظاهر الهدم والنفور ، يدعو إلى التعامل معها بمزاج معتدل تفاؤلي:

لا تتحدث كثيرا عن نكبة التتار

تحدث عن نافجة المسك عند غزال التتار⁵.

وفي هذا النوع من الخطاب حث على الإقبال على الحياة من أجل البناء والتعمير بتوجيه وجداني معه "يبدو شعره يمتلك الحياة، فوراء الكلمات ثمة نور الهي. يتّسم شعره بتأثير يمكن أن يخالط شغاف القلب، يمكن أن يذكر الإنسان بالصفة الحقيقية للحياة. انه حقيقة انه طبيعة. يقدم الرومي للإنسانية سرا مكشوفاً لكلمة حياة في شكل شعر"⁶ شعارها أنّ تغيير العالم الخارجي يبدأ من الداخل بإمكانات الذات اللامحدودة المكنوزة في الرغبة والإهابة بها، و"لقد نجح الرومي حقا من خلال أشعاره في أن يبرهن على أن النفس الإنسانية مخزن لإمكانات لا نهائية من شأنها أن تدفع الإنسان دفعا حثيثا نحو الرقي الدائم والتطور المستمر"⁷، و لآته يرفض رؤية عالم تعوزه الحركة

¹ المصباحي محمد، نعم ولا ، الفكر المنفتح، ص250

² حرب علي، الفكر والحدث، حوارات ومحاور، دار الكنوز الأدبية، بيروت، لبنان، ط1، 1997م، ص43

³ ناز فرج، العرفان الصوفي عند جلال الدين الرومي، ص227.

⁴ الرومي جلال الدين، قصائد مختارة من ديوان شمس، ص35

⁵ شيميل آنا ماري، الشمس المنتصرة، ص60.

⁶ خان عنايات، يد الشعر- خمسة شعراء متصوفة من فارس، ترجمه عن الانجليزية العاكوب علي عيسى، دار الفكر المعاصر، سوريا، ط1، 1418هـ، 1998م، ص56 .

⁷ السعيد جمال الدين، احمد حمدي السعيد الخولي، محمد السعيد عبد المؤمن، دراسات ومختارات فارسية، دار الرائد العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1975م، ص34.

والحياة" يغدو الناي نفسه رمزا للإبداع من خلال الاشتياق: فالبعد عن القصباء يجعل الناي قادرا على أن يغنى ويشرح آلام اشتياقه. و يرمز إلى آدم الذي، بعد أن أبعاد عن الجنة وهدوءها، بدأ بالعمل واختراع الفنون والحرف، ذاك لأن الفراق وحده يجعل الإنسان مبدعا ومخترعا¹، هكذا يمثل الإنسان مركز دائرة الحياة، ومهما بدا فيها من مظاهر إلا أنها في النهاية انبثقت منه وتنتمي إليه "كل هاته الحرف من خياطة وبناء وتجارة وصياغة وعلم ونجوم وطب وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى من حرف الإنسان انكشف من داخل الإنسان ولم تنكشف من الحجر والطين واليابس"²، بالتالي الرغبة في الكتابة غرضها تمحيص الإنسان والكشف عن تصوراته، دوافع أفعاله وعلاقاته"من هنا الحاجة إلى مسائلة مفهوم الإنسان، لتفكيكه وإعادة بنائه، بفتحه على الممكنات واحتمالاته. فعلة كل شيء تكمن في مفهومه بالدرجة الأولى"³.

تدفع الكتابة نثرا وشعرا في جل مؤلفات الرومي تم بمنهج تحاوري رمزي يبرز أن "الشاعر لا يكفي بإجراء حوار بين الشخصيات القصصية من بشر وحيوان وجماد وملائكة بل يجري ذلك الحوار بين الأفكار أيضا⁴، و يلجأ إلى طرق مشتتة في ملاحظها "و كثيرا ما يترك الرمز ليستخدم القصص والأمثال لبيان الآراء التي يدعو إليها، وفلسفته الخلقية قائمة على دعوة الإنسان إلى تحقيق الكمال في هذه الحياة، وهي ترسم للإنسانية الوسائل العلمية التي يراها الشاعر مؤدية إلى ذلك⁵ للتبشير لفكر تنويري، لا يُنظر لمعرفة عقلية وإنما لعرفان عملي أي تجربة معيشة اعتبرها الباحث طه عبد الرحمن أعلى مراتب التعقل "فمتى سلّمنا بأنّ الصوفي في نشدانه الكمال والتكامل في المسلك يلزمه طلب الحصانة من آفات العمل الخلقية والعلمية وسلّمنا بأنّ التجربة الحية هي التي تحفظ من هذه الآفات بفضل ما تخلعه على المتقرب من أوصاف العينية والعبودية أدركنا أن يجعل الصوفي من

¹ شميل أنا ماري، الشمس المنتصرة، ص 621.

² الرومي جلال الدين، فيه ما فيه، ص 91..

³ حرب علي، الإنسان الأدني، أمراض الدين وأعطال الحداثة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان ط2، 2010م، ص9.

⁴ إبراهيم مجدي، التجربة الدينية بين الوحدة والتنوع، ص 173

⁵ الرومي جلال الدين، المتنوي، ج1، ترجمة وتقديم كفاي عبد السلام، ص30.

التجربة الحية ركن الأركان التي يتحقق ويتقوم بها السلوك عنده يترتب على هذا أن الصوفي باتخاذ التجربة الحية سبيلا في إقامة الأعمال يكون قد اختار أكمل طريق في التعقل¹.

طريق التعقل في الفلسفة يُعوّل فيه على حب الحكمة، و ما دام "مقتضى الحكمة وضع الشيء في موضعه"²، فإن العرفان الصوفي يقرب الحدود إلى حكمة الحب-الرغبة ليكون سر الكون سر الجذب القائم بين الموجودات مصدره العشق لتحقيق غاية البقاء ببقاء العشق اللانهائي³ و كهرباء العشق مستمرة بشكل لا انقطاع فيه⁴، هذا ما حدد رؤية أفكاره بمنظار العشق، و اعتبار "جلال الدين الرومي شاعر غلبت عليه عاطفة الحب فأدت به إلى الفناء وشهود الوحدة"⁴، ضمن هكذا أفق لا بد أن يكون في أقاصيه عشقا للحقيقة في حد ذاتها "فالفرح الحقيقي ليس مجرد علاقة شبقية ولا هو مجرد إشباع لحاجة، وإنما هو استمتاع باستحقاق الوجود، يتحصل بإبداع المرء لذاته وبنائها ككائن له حقيقته الخاصة. و لهذا فإن قضاء الحاجات أو نيل اللذات إنما يتعلق في النهاية بالحقيقة تعلقا يجعل الحب الحقيقي حبا للحقيقة نفسها"⁵، ما دفعه إلى رسم خارطة يكون فيها الطريق شعوري أي خواطر رغبة تتحدّى المخاطر "فلا ينبغي أن نتظر من شاعر كبير من عيار جلال الدين الرومي أن يضحى بشعره في سبيل جنس قولي مغاير له من أجل أن يصوغ نظرية في وحدة الوجود، تخضع للمفاهيم والمقاييس والمبادئ العقلية الصارمة، وإنما علينا أن نتوقع منه فقط فلتات شعرية وقبسات وجدانية تتخذ شكل إشارات ومجازات واستعارات شعرية مفعمة بالتناقضات التي تقذف بك في عالم من التيه والحيرة والدهشة"⁶، تنخرط فيه الذات الراغبة فلا يبقى بينها وبين الموضوع مسافات أو تمايز⁷ و ما أسلوب الشاعر سوى النتائج المباشر للطريقة التي تنتظم

¹ عبد الرحمن طه، تجديد العمل الديني، ص 147.

² القاشاني عبد الرزاق، شرح القاشاني على فصوص الحكم، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 2007م ص 365.

³ المتنوي، ج3، ص 380.

⁴ التفتازاني أبو الوفا، مدخل إلى التصوف، ص 231.

⁵ حرب علي، الممنوع والممتنع، ص 159.

⁶ المصباحي محمد، نعم ولا، الفكر المنفتح، ص 249.

بها نزعاته وما قدرته الرائعة على تنظيم الكلام سوى جزء من قدرة أكثر روعة على تنظيم تجربته¹.

نزوع الصوفية إلى توثيق تجاربهم يرقى بالكتابة الصوفية من وسيلة للتعبير وواسطة بين الذات والموضوع المعبر عنه إلى كينونة تترجم هوية المؤلف الذي يؤول ماهية الذات في صلتها بالحقيقة، فهو: كائن يسعى إلى تكوين نفسه كذات حرة قادرة مبدعة، كائن يفيض عن كل اللغات والمقولات. وعن الأحكام والشرائع وعن كل المؤسسات والاستراتيجيات²، وبلقاء المرشد الروحي تحرّر ج.د.الرومي من ضيق الحدود العرقية والعقدية والجغرافية وسما إلى آفاق التدبر في الكون، فكان "ج.د.الرومي متّحدا بروح شمس الدين ومبصرا بضياءه، اكتشف شعلة الإلهي في كلّ شيء ذلك أنّ كلّ شيء إنّما خلقه الحق سبحانه للتّطق بعظمته. و بشعره أطلق الرّومي هذه الشّعلة. وهذا مبعث كون شعره بشرياً وحافلا بالحياة الرّوحية أداة للتّوجه من الوجود المجازي إلى الوجود الحق"³ والتّديب للكينونة الإنسانية فشمس "مأمور بأن يفهم مولانا أنّ أبسط شيء يشاهده في الحياة ينطوي على سر، و يعلم شمس أنّ أهل الدنيا رأوا الأيام المظلمة والموجعة لهجوم المغول وللحروب الدموية الصليبية، فكان عليه أن يعلمهم طريق الآخرة والمروءة والإخلاص ومعرفة الذات والاتحاد والعيش المشترك والتّصالح⁴، و من هنا كانت إحدى علامات الولاية الحقة أو بمعنى أصح إحدى العلامات المتكلفة بصحة الولاية هي فيما يقول الترميذي- نزول السكينة على قلوب الأولياء والسكينة هي السلام⁵، ما يمنحه دورا تربويا لأفراد المجتمع وتنويريا لحكامه "إنّ دور عمر السهرودي مع الخليفة الناصر أو دور الشيخ المنبجي مع بيبرس أو ابن عربي مع الملك السلجوقي كيكاووس ثم ما بعد ذلك مع شخصيات أخرى من أفراد العائلة الأيوبية هذه الأدوار إن هي إلا دلائل تشهد على مدى ما تفعله الصفوة من تأثيرات واعية ومقصودة في عمليات التغيير التي تحدث في المجتمعات"⁶، كذلك يتولى الوظيفة النقدية برؤيته التشخيصية لأمراض المجتمع "و لهذا كان

¹ ريتشاردز أ، العلم والشعر، تر. د. مصطفى بدوي وسهير القلماوي، مكتبة الأجلو المصرية (دت، دط) ص 48.

² حرب علي، الممنوع والممتع، ص 162.

³ شميل أنا ماري، الشمس المنتصرة، ص 118.

⁴ تدين عطاء الله، بحثا عن الشمس، ص 425.

⁵ شود كيفيتش ميشيل، الولاية، ترجمة احمد الطيب، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، (د ط)، 2000، ص 49.

⁶ المرجع نفسه، 21.

الدرويش في الحكايات والقصص الصوفية وبالأخص في ملاحم العطار ناقدا للمجتمع فهو يضع يده على عثرات المجتمع ويفضح حالات الفساد¹، ما يستوجب الدعوة إلى الإصلاح ومواجهة كل أنواع التّفور المؤدّية إلى إلغاء الحقيقة، ففعل الكتابة التفكيكي يعكس معاني مسؤولية العارفين الاجتماعية :

و شجعان الرجال هم في العالم على سبيل المدد، في تلك اللحظة التي يصل فيها دعاء المظلومين وعندما يسمعون صراخ المظلومين، يسرعون إليهم و كأنهم رحمة الحق إتهم بمثابة العمد لأنواع الخلل في الدنيا، و هم أطباء الأمراض الخفية وإتهم يفعلون ذلك محض الحب والحكم والرحمة، كما يفعلها الحق دون علة ودون رشوة.² هذا ما يبرّر ضرورة تجنّب صحبة ذوي السّلطة تبعاً لتأثيرها السلبي على أداء تلك المهمة " و يظهر الخطر من وجهة أنه عندما يدخل الملوك على المشهد وتقوى أنفسهم ويتحولون إلى تنانين فلا بد للشخص الذي ادعى صحبتهم وادعى صداقتهم وقبل أعطيائهم أن يتكلّم وفق رغباتهم وسيقبل آرائهم السيّئة من كل قلبه ولن يكون قادراً على مخالفة أقوالهم، الخطر من هذه الوجهة لأن يؤذى الدين، عندما تصلح ما بينك وبينهم فإنّ الطرف الآخر الذي هو الأصل يغدو غريباً عنك"³.

المقاربة الفينومينولوجية في أبعادها الاستشراافية: إن كانت الكتابة بوصف ج. دريدا "إنّجار أول بلا عناية"⁴ فإنّ الشعر هو السفينة التي تحمي كتر بيت الولاية وتضمن سفره في لجج القرون ومواجهة كل العقبات"⁵، و رغم ما يلاقيه "لكن ما يدوم يؤسس الشعراء⁶ تبعاً ل هولدرلين* (1770، 1843)

¹ شميل آنا ماري، الأبعاد الصوفية في الإسلام، ص 127.

² الرومي جلال الدين، المنشوي، ج 2، ص 171.

³ الرومي جلال الدين، فيه ما فيه، ص 38.

⁴ دريدا جاك، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، تقديم محمد علال سينا، دار توبقال للنشر، المغرب، ط 2، 2002م، ص 143..

⁵ بلقاسم خالد، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ص 215. نقلاً عن سفينة من حجر، مجلة البيت، العدد 3، شتاء 2002م.

⁶ هيدغر مارتن، إنشاء المنادى، قراءة في شعر هولدرلين وتراكل، تلخيص وترجمته بسام حجار، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 1994م، ص 53.

* ولد في بلدة لاوفن دخل المدرسة اللاتينية ثم معهد الوقف الديني لدراسة اللاهوت أين التقى بهيجل واشتركا في قراءة أفلاطون وروسو وشيلر وكانط ورسائل ياكوبي عن مذهب اسبينوزا، تعلم منها الكلمة اليونانية القديمة الواحد والكل، أثرت على حياته وظلت شعاره المعبر عن حضور الإله في كل ما يتجلى لعينيه، وجد في انبادوقليدس الرمز الحي المعبر عن رسالته في

وبالكتابة الشعرية يدعو ج.د. الرومي إلى رفع الوصاية عن مريدي الحقيقة "من أجل أن يتحرّكوا بريحهم التي في داخلهم بريحهم الذاتيّة لا بالريح الآتية إليهم من خارج"¹، لهذا يصرّح بأنّه "يكتب من أجل القرون التالية"² ما يجعل الخطاب الصوفي مؤسس على القصديّة ما دامت "الخبرة الصوفية في واقع أمرها تقصد، بل يجب أن تكون في المقام الأول خبرة وجودية حية ملموسة بالحقيقة المطلقة، وإلا فلن تكون صوفية البتة"³، هاته القصديّة تتجلى أوّلا على مستوى خفايا الكتابة الرمزية، والرمز "هو تصوّر يظهر معنى سرّيا، انه تجلي السر"⁴ ينطبق ذلك على ما ورد في أسلوب كتابات الرومي لأنّ "قصص المثنوي لها رمز يدعوها مولانا سر القصة قياسا مع القرآن، سر القصة بطن بطين ومستور في المثنوي"⁵، و منذ الأبيات الأولى للمثنوي يبيّن أنّ التّوصل إلى المعنى المقصود ليس عملية مباشرة:

ظنّ كل امرئ أن صار رفيقي، لكنه لم يبحث من داخلي عن أسراري
وليس سري ببعيد عن نواحي، لكن العين والأذن قد حرمتا هذا النور⁶

فالاقتصار على ظاهر المكتوب سيؤدي حتما إلى البعد عن المعنى المقصود "إنّ الرّمزي لا يشير ببساطة نحو معنى، ولكنه بالأحرى يسمح لهذا المعنى بأن يقدم ذاته. فالرمزي يمثل معنى"⁷، لذلك يخاطب الرومي القارئ "إنّ ما أقوله هو بقدر فهمك، ولقد مت حسرة بحثا عن الفهم الصحيح"⁸، والرغبة في الفهم الصحيح تتولّد في ظل تكريس سوء الفهم، وهو محصلة عوامل متشابكة تبيّن أنّ

الشعر من أعماله رواية هيريون أو الناسك في بلاد اليونان، المكاوي عبد الغافر، هلدراين، دارالمعارف، مصر، (دط)، ص12 إلى 19

¹ المصباحي محمد، نعم ولا، الفكر المنفتح، ص41.

² الرومي جلال الدين، المثنوي، ج1، ص15.

³ سكاتولين جوزيبي، احمد حسن أنور، التجليات الروحية في الإسلام، نصوص صوفية عبر التاريخ، تصدير احمد الطيب، الهيئة المصرية للكتاب، 2008 م، ص34.

⁴ دوران جليبر، الخيال الرمزي، ترجمة علي المصري المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1994 ص10

⁵ بهروز حسن نزاد، فلسفة القصة، مجلة التراث الأدبي، السنة الثانية، العدد الثامن، ص28.

⁶ الرومي جلال الدين، المثنوي، ج1، ص35

⁷ جادامير جيورج هانز، تجلي الجميل، تحرير روبرت برناسكوبي، ترجمة سعيد توفيق، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، (د ط)، 1997، ص118.

⁸ الرومي جلال الدين، المثنوي، ج3، ص190

"العلاقة بين وكر اللفظ وطائر المعنى هي بنية توّثر وانزياح عن المعنى الجامد ل (اللفظ) في معاجم اللغة والتي تحمل تفسيراً واحداً نحو دلالات جديدة ترتبط بالتجربة الصوفية وتحليلاتها من جهة وارتباطها بلغة القوم الخاصة وفهمهم الخاص للدين من جهة أخرى¹.

القراءة الموصلة لكشف الحقيقة المضمرّة خلف الكلمات هي بمثابة ترجمة للرمز، وهو ما تنبه إليه محمد أركون* (1938، 2010) ففي اعتقاده أن "الاستطراد النظري يريد أن يوحي بأن الخطاب الصوفي يوسع من الجزء الرمزي والأسطوري للخطاب الديني التأسيسي ثم يطوره ويستثمره (...). وهو يفعل ذلك من أجل بناء معرفة قائمة على المسارة، وتشكيل غنوصية تدعم المسار الصوفي وتغتن في خط الرجعة بواسطة معطيات كل تجربة سير بها حتى نهايتها (الاتصال-التواصل مع الإلهي، الاتحاد، الوجد-أي تجربة الشطحات الصوفية)، وهكذا نجد بحوزتنا مؤلفات صوفية غنية جداً ومهمة لمن يريد أن يدرس كيفية انبثاق المعنوي والرمزي داخل اللغة، وذلك تحت ضغط التجربة الروحية المشحونة بكثافة والمستنبطة داخلياً بشكل كلي"²، ومن ثم القراءة المغايرة لها بحاجة إلى الرغبة كون "القراءة في إحدى اشتقاقاتها اللاتينية، تعني الحب ولا تنفك بهذا المعنى عن الرغبة واللذة. قراءة الحرف هي عشقه كما يقول دريدا كما أن قراءة النص لا تنفك عن اللذة كما يذهب رولان بارت. تصبح القراءة في الخطاب العرفاني رغبة في الآخر وعشقا للجسد"³، والحرص على توفير هاته الألفة بين المؤلف والقارئ تجسد من جهة ج.د. الرومي مع المراحل المتقدمة من

¹ آربري آرثر جون، مختارات من رباعيات جلال الدين الرومي، ترجمة عمار كاظم محمد، دار سطور للنشر والتوزيع، بغداد، ط1، 2017م، ص21.

* ولد بقرية تاويرت ميمون بمنطقة القبائل الكبرى في الجزائر، شكلت دراسته في الابتدائية أول تجربة مؤلمة لجزائري صغير معزول دون رفاقه الذين يتحدثون العربية أو الفرنسية، فقاسى من الهامشية كواحد من الأقلية المطرودة من مجموعتين من شرائح المجتمع، درس في فرنسا وعمل أستاذاً بجامعة السوربون، شغلنا أنسنه مكانة هامة في فكره خصص لها أطروحة الدكتوراه الأنسنه في الفكر العربي، قامت استراتيجية النقد المعرفي عنده على تشخيص وتحديد المواجهة بين العقل الديني والعقل العلمي، في سياقها ابتكر ما اصطلح عليه بالعقل المنبثق Emerging Reason أو العقل الاستطلاعي المستقبلي الجديد، لتحديد نظام للعقول Order of Reason وفق معيار ابستيمولوجي واضح يقود الأنشطة المعرفية ويوضحها، من مؤلفاته الفكر العربي، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، قضايا في الفكر الديني، السيد ولد اباه، أعلام الفكر العربي المعاصر، ص139. أبو دية أيوب، موسوعة أعلام الفكر العربي، ج2-ص240.

² أركون محمد، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، لبنان، ط6، 2012م، ص16.

³ الزين محمد شوقي، تفكيكات وتأويلات، الهامش، ص109.

المتنوي، إذ أصبح اعتماد الرمز لديه وسيلة للإيجاز لإنجاز الخفة الجاذبة للقارئ" فاجعل المتنوي خفيفا ومرغوبا، وأوجز ما حدث واقصر في قصه"¹، وفي كنف تلك الرفقة والقراءة الراجبة فقط تنفتح سبل فض الأسرار الكامنة، وهو ما يتجسد في تساؤل غادمير عن معنى القراءة وإجابته "فما هي القراءة؟ إننا نعرف أننا نكون قادرين على قراءة شيء ما عندما نكف عن ملاحظة الحروف في حد ذاتها، وأن نتيح لمعنى ما يقال أن ينبثق. وفي كل حالة من القراءة، فإن تأسيس ما يقال. وهذا وحده هو ما يجعل لقائنا معنى متماسك هو ما يتيح لنا أن نزعج أنفسنا ففهمنا ما يقال. وهذا وحده هو ما يجعل من لقائنا بلغة الفن لقاء مثمرا"²، ويمكن عد آنا ماري شيميل ممن أثمر لقاءها فقد صرّحت أن "كتاب المتنوي كان أحد الأشياء القليلة التي أخرجتها من برلين في نيسان سنة 1945 عندما بدأت هجرتنا- وهي الهجرة التي انتهت أخيرا في مخيم اعتقال أمريكي في ماربورغ Marburg"³، وإن وجدت فيه ملجأ الإقامة، فقد قادها إلى إدراك جسارة مهمة اقتحام نفق الرومي، ففي نظرها "الحكم على ذلك الشاعر الصوفي حكما عادلا تمام العدل يكاد يكون ضربا من المستحيل، لأنه عندها لا يتحتم على المرء أن يدرس أصول كتبه المكتوبة بالفارسية فقط، بل على المرء أن يدرس كذلك عددا كبيرا من الكتب الفارسية والتركية التي كتبت عنه أو كتبت تعليقا على أعماله، والأكثر من ذلك لا بد من أن تشمل الدراسة ما لا يكاد يحصر مما كتب في الهند وباكستان"⁴.

خفايا الطريقة المولوية تتجلى من خلال مواجهة ما لاقته من الرفض والاستنكار ومقابلته بالتمسك بالسماع طريقا للحقيقة، ويعرب الرومي عن حزنه إزاء عدم بلوغ القصد الصحيح منه "أسفا بحال أهل قونية يطعنون في السماع وليسوا راضين بفرحتنا ونتأكد بأن الزمن سيحقق قيمة سماعنا ويصل الأمر إلى أخذهم بالعشق الذي اخترناه وحينذاك يعرفون ما كنا نقصده"⁵، ولعل المقصود أن الطريقة هي منهج مغاير يُسند للجسد مهمة بلوغ الحقيقة وإبلاغها بالاحتفال، و

¹ الرومي جلال الدين، المتنوي، ج6، ص74.

² غادمير جيورج هانز، تجلي الجميل، ومقالات أخرى، تحرير وبرنيرناسكوي، ترجمة سعيد توفيق، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 1997، ص139.

³ شيميل آنا ماري، الشمس المنتصرة، ص22.

⁴ شيميل آنا ماري، الأبعاد الصوفية في الإسلام، ص350.

⁵ الأفغاني عناية إيلاغ، جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام، ص116.

جدير بالذكر أن" الكلمة الألمانية Begehung (احتفال) تتضمن فعل (gehen/توجه/ذهب) والتوجه هنا لا يعني أننا ننطلق من مكان لنصل إلى آخر، لنصل إلى هدف ما، بل على العكس، فالهدف هنا قد تم تحقيقه في فعل التوجه نفسه"¹، عبره ينسجم الذاتي والموضوعي الفردي والجماعي،الخصوصي والعالمي" الاحتفال هو خيرة الجماعة، و هو يمثل الجماعة في صورتها الأتم"²،تحققت هاته الصورة يوم وفاة ج.د.الرومي حيث"حضر دفنه كل الجاليات في المنطقة،المسيحيون واليهود انضموا إلى صلاة الجنازة،كل حسب شعيرته،ذلك لأنه كان دائما على علاقة طيبة مع الأهلين غير المسلمين الكثيرين في المدينة...اثنوا عليه:كان عيسانا،كان موسانا،و بعد انقضاء صلاة الجنازة، استمر السماع والموسيقى لساعات ولساعات³ ، وقد أوصى زائريه بمواصلة المشاركة في هذا الاحتفال الأبدي:

وإن أتيت إلى قبري زائرا، لبدى لك قبري راقصا فلا تأت إلى قبري بلا دف أيها الأخ، فلا يليق بك الحزن في محفل الله.⁴

من بين معاني الرغبة أنها "امتداد نحو ما تسميه الفينومولوجيا المعاصرة بالقصدية،يسميه أرسطو اركسيس (orexis)الرغبة،أو حرفيا التمدد نحو"⁵،و في منحها الاستشعاري اتجه هذا الامتداد نحو محمد إقبال*(1788-1938) الذي رغب في معايشة تجربة التفتح النورانية "أنا طالب

¹فين حمزة،الأساس الانثروبولوجي للفن عند غادامير. أنفاس، بتاريخ 7 أيلول/سبتمبر2021https://anfasse.org تاريخ الدخول 2023/12/14على الساعة 17سا و20د.

²غادامير،تجلي الجميل ، ص126.

³شيميل آناماري،الشمس المنتصرة، ص87.

⁴الرومي جلال الدين ،مختارات من ديوان شمس، ج1، ص188.

⁵غرايش جون،العيش بالفلسف، التجربة الفلسفية، الرياضات الروحية،وعلاجات النفس، ترجمة محمد شوقي الزين، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، المغرب ط1، 2019م، ص216.

* ولد في بلدة سيالكوت- إقليم البنجاب بالهند،انتمى أجداده للبراهمة،درس وتعلم في أول حياته في مكتب تحفيظ القرآن الكريم ثم التحق بالمدرسة الثانوية والكلية حيث تلقى أصول اللغة الفارسية والعربية على أستاذه السيد مير حسن،قام بجولة في أوروبا ما بين 1905،1908 ودرس في جامعة كمبردج لمدة ستة أشهر قد نال شهادة في فلسفة الأخلاق،و الدكتوراه في الفلسفة من ميونخ في ألمانيا ،و شهادة المحاماة من لندن،تعمق في دراسة ابرز الفلاسفة كنبتشه وهيكل وشوبنهاور،و قارن بينهم وبين فلاسفة الشرق كابن سينا،ابن رشد، ابن عربي،جلال الدين الرومي،الشيرازي،من أهم مؤلفاته:تجديد الفكر الديني، أسرار خودي،جاويد نامه...انظر: الكيلاني نجيب ، إقبال الشاعر الثائر، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1959.

النور... أنا قلق في معمورة هذا العالم... أنا مثل الطفل الصغير في ظلام الوجود الحالك... أنا مضطرب كالزئبق¹ ووجد ضالته في شخصية ج. د. الرومي "و الربط الذي رسخ في أسرار الذات- أي النظر إلى الرومي على أنه شيخ إقبال ومرشده الصوفي استمر إلى اللحظات الأخيرة من حياة الشعر. و مثوياته الفارسية جميعا منظومة على الوزن السهل المتدفق لمثنوي الرومي، مما يمكنه من إقحام الرومي في شعره دون صعوبة"²، فصرّح في شأنه وتأثيره عليه:

صير الرومي طيني جوهرًا من غباري شاد كونا آخر³

ليكون الرومي في ضيافة إقبال، واللقاء بينهما تجسّد عبر الرغبة في هيئة حلم استقبال يرأى فيه "الرومي يأمره قائلاً: أَلْف المنظومة المثنوية يا إقبال، فقال له أما المنظومة المثنوية فأنت الذي قد أوفى حقها، فقال الرومي لا أنت أيضا تؤلف مثنوية. فرجاه إقبال قائلاً-أما أنت فتقول يجب أن تقضي على ذاتيتك، وأما أنا فإن الذي أفهمه هو أن الذاتية شيء يجب أن يدوم ويخلد، فقال الرومي: لا إنّ الذي قصدناه من المعنى هو الذي فهمته أنت⁴.

ترسخ التقابل بين الفلسفة والتصوف في الثقافة العربية الإسلامية "الرومي الذي هو معلم العشق والشوق، صار عند إقبال القوة المواجهة لقوى العقل البارد والفلسفة الجافة. وقد صار اسمه واسم ابن سينا الفيلسوف مجرد رمزين لتقابل القلب والعقل واختلافهما: فهو أستاذ التأمل العشقي الذي يطير مباشرة إلى الحضرة الإلهية بينما تتناقل الفلسفة وراء على طرق ترابية⁵، وقد اختار الطريق الثاني استناداً إلى المقابلة بين العلم والعشق:

قال لي العلم غرورا إنما العشق جنون

قال لي العشق مجيباً إنما العلم ظنين

لا تكن سوس كتاب يا أسيرا للظنون

فمن العشق شهود

ومن العلم حجاب

¹ الكيلاني نجيب، إقبال الشاعر الثائر، ص 23

² الرومي جلال الدين، الشمس المنتصرة، ص 619.

³ إقبال محمد، ديوان إقبال، الأعمال الكاملة، إعداد سيد عبد الماجد الغوري، دار ابن كثير، بيروت، ط 3، 1428هـ، 2007، ص 115.

⁴ إقبال جاويد، النهر الخالد، المجلد الثاني، تعريف ظهور احمد اظهر، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط 1، 2005م، ص 173.

⁵ شينل آنا ماري، الشمس المنتصرة، ص 622.

من لهيب العشق ثارت ثورة في الكائنات
 وشهود (الذات) للعشق، وللعلم صفات
 ومن العشق ثبات وحياة وممات
 علمنا سؤال جلي
 عشقنا خافي الجواب
 معجزات العشق ملك زانه فقر ودين
 وعبيد العشق ادنا هو له عرش مكين
 ومن العشق زمان ومكان ومكين
 إنما العشق يقين
 وبه يفتح باب
 ألفة المتزل في شرع من الحب حرام
 خطر البحر حلال راحة السرب حرام
 خفقة البرق حلال وفره الحب حرام
 علمنا نسل كتاب
 عشقنا أم الكتاب¹

يؤكد محمد إقبال أن "مركز حياة الإنسان ذات (خودي) أو شخص، اعني: إن الحياة حينما تتجلى في الإنسان تسمى ذاتا وشخصية الإنسان من الوجهة النفسانية حال من التوتر، و دوام الشَّخصية موقوف على هذه الحال، فإن زالت هذه الحال عقبتهها حال من الاسترخاء مضررة بالذات. فإن يكن في حالة التوتر هذه كمال الإنسان، فأول فرض عليه أن يعمل لدوام هذه الحال، و الحيلولة دون حالة الاسترخاء، وكل ما يمكننا من إدامة حال التوتر يمكننا من الخلود²، ولن نصل إلى ذلك بإلغاء الجسد لصالح الروح أو إهمال الروح لصالح الجسد، بل بالتفاعل ما يخلق وحدة بينهما "منتهى غاية الذات ليس أن ترى شيئا بل أن تصير شيئا. و الجهد الذي تبذله الذات لكي تكون شيئا هو الذي يكشف لها فرصتها الأخيرة لشحد موضوعيتها وتحصيل ذاتية أكثر

¹ إقبال محمد، ضرب الكلميم، جماعة الأزهر للنشر والتأليف، (د ط)، 1998م، ص12، 13.

² الغوري سيد عبد الماجد، ديوان محمد إقبال، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ج1، ط3، 1428هـ، 2007م، ص120.

عمقا، ترى الدليل على حقيقتها في قول كانط أنا اقدر لا في قول ديكارت أنا أفكر¹، و يحلل طه عبد الرحمن الفرق بين الإرادة والفكر بتعيين مسار كل منهما "فإذا كان العقل المجرد هو خطاب جلال واستحضار للقوة المودعة في الأشياء من أجل تسخير الكون، فإن التجربة الروحية هي، على العكس من ذلك، إرادة الرقة في هذه الأشياء، فيغدو الكون بالنسبة لصاحبها مسرحا جماليا يريد أن يصل فيه إلى أسرار الرقة واللفظ المودعة فيه، بحيث يكون طريق التجربة الروحية طريق التحبب إلى الكون، مقيما علاقة تودد وتقرب إلى الأشياء، لا علاقة تسلط وتصرف فيها²، وإن كانت الحاجة سبب في الوجود فلا يجب الحرص على الماديات إلى الحد الذي يطمس حقيقة الحياة الروحية، و يعتقد إقبال متابعا في ذلك الرومي أن العقل بدون عشق هو المرض الشيطاني للعالم، المرض الذي لا يسبب سقوط الإنسان فحسب، بل إتلاف كل شيء جميل أيضا³، وتبعا لنظرية انهيار الحضارة تمثل القوة الروحية أساس رئيسي من أسس الحضارة وأن للحضارة إمكانات خارجية وإمكانا تابطنية، و حين تبلغ الحضارة غايتها خارجيا ينضب دمها وتتحجر قواها...⁴.

إن محمد إقبال-ضمن تشريحاته لمعالم الحضارة العربية الإسلامية يتطّلع إلى ترميم الشروخ التي أصابت الحقيقة في ظل نفي كلي للرغبة، ويأمل أن يفتح ثانية حانة الرومي، لأن المجتمع المسلم نسي الخمر الروحية للعشق الإلهي⁵ حيث يحضر الشعر:

لم أدر الشعر إلا نكته سير الشعوب تبينها تفصيلا
الشعر فيه من الحياة رسالة أبدية لا تقبل التبديلا
إن كان من جبريل فيه نغمة أو كان فيه نفخ إسرافيل⁶

وتحضر الموسيقى بمعية الرقص الروحي، وهو ما نلمسه في الوصية التي يقدمها لابنه جاويد، وهي في الوقت نفسه رسالة عامة لأبناء الأمة العربية الإسلامية:

¹ إقبال محمد، تجديد التفكير الديني في الإسلام، تر. عباس محمود، راجعه عبد العزيز المراغي بك، كطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (د ط)، 1955م، ص226.

² عبد الرحمن طه الحوار أفقا للتفكير، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2013م، ص21.

³ شميل أناماري، الشمس المنتصرة، ص425

⁴ الرومي جلال الدين، المتنوي، ج3، ص526.

⁵ شميل أناماري، الشمس المنتصرة، ص622.

⁶ إقبال محمد، ضرب الكلیم، ص86.

أنت في عصر ولكن أي عصر
 غارق في الجسم، روحا ليس يدري
 قحط روح سعر جسم انقصا
 رجل الله لذات نكصا
 اجعل الرومي رفيقا في الطريق
 ينعم الله بمشوب الخفوق
 رقصة الجسم تدور بالتراب
 رقصة الروح لها نجم السحاب.¹

و عند شرحه طبيعة الرقص المولوي يصنفه على أنه أصل لا فرع، ويربطه برمزية باطنية للمرئي منه تنقل الراقصين من الأداء البشري إلى التماهي في الحركة الإلهية الكلية، وهناك غايات تربوية أخلاقية جمالية نهلها من الرقص لنصل إلى الرقة والشوق² و معلوم أن الرقص من أصول مذهب جلال الدين الرومي في التصوف فمريدوه يرقصون رقصة رمزية فيها التصوير لأصل من أصول مذهبهم الصوفي، ألا وهو عدا الذات الإلهية أشبه بالبحر والناس أمواجه، وهي في انخفاضها وارتفاعها لن تكون إلا من صميم البحر ولن تخرج عنه بحال وعندهم أن تلك الرقصة ترقق القلوب وتزعجها من عالم الثرى لتسموا بها إلى العالم العلوي، كما تثير الطرب في النفوس والخوف عند التائبين وتضرم النار في قلوب المشتاقين.²

المقاربة الإنسانية في أبعادها النقدية: تجربة ج.د.الرومي تتضمن مفاهيم كبرى لها حمولتها الإنسانية النقدية³ والنقد استكشاف لطاقت مخزونة...و المكتشف رائد يرتاد آفاقا جديدة ويفتح أبوابا موصدة³ فهو ليس شاهد عيان يسرد وقائع عصره، وإنما حامل هموم بشرية أصبح النفور لغتها، وقد أيقن خطورة اللغة الاصطلاحية في توصيف الموضوعات ما يوسع دوائر الاختلاف العرضية المتعلقة بالصورة لا بالمعنى³ و يذكر قصة نزاع أربعة أشخاص حول العنب لأن كلا منهم كان قد

¹ إقبال محمد، ما وراء الطبيعة في إيران، ترجمة حسين مجيب المصري، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، (د ط)، 2005م، ص20.

² إقبال محمد، ما وراء الطبيعة في إيران، ص21.

³ حرب علي، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، مقاربات نقدية وسجالية، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 1994، ص183.

عرفه باسم مختلف¹، وحتى الخلافات العقائدية بين الذات والآخر أصلها اختلاف اللغة بضيق رسومها" كل الناس في أعماق قلوبهم محبون للحق وطلاب له ولديهم حاجة إليه وفي كل شيء يضعون رجاءهم فيه.... يرون أنه لا أحد غير قادر ومتصرف في شؤونهم، مثل هذا المعنى ليس كفرا ولا إيمانا وليس لذلك اسم من الوجهة الباطنية، أما عندما ينساب ماء المعنى من الباطن نحو ميزان اللسان ويتجمد فإنه يستلزم صورة وعبارة وها هنا يغدو اسمه كفرا وإيمانا وخيرا وشرا² لينقادوا إلى التعصب و التصادم هاته الأوضاع المغيبة للرغبة ما هي إلا إقصاء وعدمية سلب لا يمكن أن تؤدي إلى انتصار طرف على آخر، ففي لعبة قانونها النفور الكل مهزوم:

"وحروب الخلق مثل حروب الأطفال، كلها حقيرة، لا معنى لها ولا مغزى إن كل حروبهم تتم بسيف خشبية، وكلهم يقصدون ما لا ينفع.³

لتبقى الألفاظ التداولية في اعتقاده مجرد وسيلة لا غاية، أما الرغبة فوحدها ما يخلق الانسجام بين الذوات، ومعها تختفي الحاجة إلى الكلمات" و السماوات والأرضون جميعا كلام لدى الإنسان الذي يدرك، وهي وليدة الكلام أي (كن فيكون) "الكلام ظل الحقيقة وفرع الحقيقة فإذا ما جذب الظل فإن الحقيقة أولى بالجذب منه وأخلق. الكلام ذريعة وإن الذي يجذب إنسانا إلى إنسان آخر هو ذلك العنصر من التناسب وليس الكلام"⁴، وفي موضع آخر يكرر توثيق هاته الأسبقية والأولوية للرغبة على الكلام" يقولون: إن العشق في المحصلة هو افتقار واحتياج إلى شيء، وهكذا فإن الاحتياج هو الأصل، والشيء المحتاج إليه هو الفرع. أقول: في المحصلة هذا الكلام الذي تقوله، تقوله بسبب الحاجة. وهكذا فإن الكلام جاء إلى الوجود بسبب حاجتك. وعندما توافر لديك الميل إلى هذا ولد هذا الكلام. وهكذا كان الاحتياج مقدما، وهكذا الكلام ولد منه. ولذلك وجد الاحتياج دون الكلام. وهكذا، العشق والاحتياج ليسا فرع الكلام.⁵

الحب هو ما يعول عليه في إذاعة لغة يشترك فيها البشر، والمنحى الإنساني لها "ترجمه تلك التعابير الصادحة بروعة الوجود وعظمة الخالق سبحانه، فجمال المخلوقات هو دليل على جمال

¹ الرومي جلال الدين، المشنوي، ج2، ص305.

² الرومي جلال الدين فيه ما فيه، ص154.

³ الرومي جلال الدين المشنوي، ج1، ص311.

⁴ الرومي جلال الدين، فيه ما فيه، ص34

⁵ المصدر نفسه ، ص206

الخالق وتجل له، أضف إلى ذلك جمال الحرية إذ دعا إلى التحرر من قيود العقل والنفس والعصبيات الدينية والمذهبية والجنسية القومية لذلك كان رمزاً شاملاً للتداخل الثقافي الإنساني¹ معه تلغى الحواجز الجغرافية، اللغوية أو العرقية... وبلغه العشق والوجد استطاع الرومي بخطابه الصوفي اختراق إيديولوجيا المتلقي الدينية أو المذهبية أو الفكرية أو أية إيديولوجيا من شأنها أن تحد من أفق الأنا المفكرة، وأن تحتزل رؤاها في اتجاه واحد يفضي إلى إقصاء الآخر، فقد كان الرومي يسمع المتلقي صوتاً غير صدى صوته، ويطلعه على عوالم أعمق من عالمه الفكري الضيق وأرحب وأشرف. وهو خطاب إنساني لأنه يلائم فطرة الإنسان الأولى الماثلة في محبة خالقها، ويرمي إلى المحافظة على الوجود الإنساني وتكميله بصفات الكمال والجمال، ويلائم الناس جميعاً على اختلاف أجناسهم وألوانهم وأزمانهم وأماكنهم ومعتقداتهم، ويتوجه إلى الإنسان باعتباره غاية في ذاته.² فوحده الحب قادر على ضم القلوب "هذا ما أهله لأن يكون موسوعة للفكر الصوفي حيث يجد كل إنسان ديانته الفكرية فيها"³ لئتم إزاحة الغربة إلى الرغبة:

"إن المشاركة في اللسان قرابة وصلة والمرء مع الغرباء عنه مثل سجين مقيد

فرب هندي وتركي شريكين في اللسان ورب تركيين كلاهما غريب عن الآخر ومن ثم فلسان

المأذون له لسان من نوع آخر، والمشاركة في القلوب أفضل من المشاركة في الألسنة

وغير النطق وغير الإشارة وغير الكتابة، هناك مئات الألوف من التراجمة تنبع من القلب"⁴

هاته الترجمة القلبية هي المسار الأوثق لتأويل الحقيقة في تعددها بمنأى عن الدوغمائية* لأنه إذا كان الاختلاف في شؤون الحياة والمجتمع هو اختلاف مصالح وأغراض، فإن الاختلاف في شأن الدين

¹ رشيد بلوح، التداخل الثقافي العربي الفارسي، من القرن الأول إلى القرن العاشر الهجري، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2014، ص 214.

² عودة أمين يوسف، تجليات المترع الإنساني العالمي في الخطاب الصوفي عند حلال الدين الرومي، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد الثامن، العدد 1433، 1، 2012، ص 167.

³ منصور إبراهيم محمد، الشعر والتصوف، ص 31.

⁴ الرومي جلال الدين، المتنوي ج1، ص 134.

*التعصب المطلق لكل ما يؤمن به الفرد أو الجماعة، والاعتقاد بامتلاك الحقيقة كلها، وهي تعريب لكلمة Dogmatism، ولها عدة ترجمات: ايقانية، متطرفة، وثوقية، قطعية، الزعم بامتلاك الحقيقة المطلقة بشكل شامل، ولا تقر بأنها قد تشمل شيئاً من الخطأ أو النقص... الخشت محمد عثمان، الدوجماتية وهم امتلاك الحقيقة، مؤمنون بلا حدود:

<https://mominoun.com> بتاريخ 24 سبتمبر 2022م، ص1، تاريخ الاطلاع 1/11/2024م على الساعة 7 سا .

والعقيدة هو اختلاف تأويلات¹، وإن كانت المصادر المؤولة لا تستوعب إمكانية انسجام التباين من منطلق أن الاختلاف رحمة"فالحقيقة الضامنة للتأويل الصحيح هي الحقيقة النابعة من المدد الأصلي لا الحقيقة النسبية المتعارك عليها في حلبة السّجال المذهبي، أو الصّراع الطائفي²، و المدد الأصلي يرتد إلى القلب في قلبه ليقبل كل وارد"و هكذا تعمل المعرفة القلبية على الانتصار لوحدة المعتقد، والاعتراف في الوقت ذاته بتنوعه، من أجل بناء ذلك التوازن الوجودي ما بين الروح والجسد، الرغبة والواقع، الثواب والغواية³، هذا الامتياز التأويلي يعترف به علي حرب (1941-)فحسبه" لما كان الصوفية هم الذين اختصوا بالتأويل والغوص على الباطن أكثر من غيرهم من الفرق، فإن العرفان الصوفي يمثل في نظرنا المنهج التأويلي بامتياز. فمع العرفان، بما هو تأويل، يتقاطع البيان والبرهان، والحدس، والاستدلال، والوحي والنظر... وبه يتصالح الرمزي والواقعي، ويطل الظاهر على الباطن، ويظهر الحق في الحقائق⁴، و نجد استمرارية هذا المنحى مع قراءة الباحث محمد شوقي الزين ففي نظره"التأويل العرفاني لا ينخرط، أساساً، في مبدأ المماثلة سوى من وجهة نظر سطحية، مرآوية كأقصى تقدير ابستمولوجي (الإنسان/العالم/الظاهر/الباطن...) أما البنيات العميقة (structures latentes) لهذا التأويل، ينبغي البحث عنها فيما كانت الفينومولوجيا تصطلح عليه باسم الاستشعار (d.Einfuhlung, fr. empathie) و فيما كان الرواقيون أنفسهم يطلقون عليه اسم التضامن الكوني (gr. sumpatheia, fr. sympathie) .

تساعدنا هذه المصطلحات على إنقاذ العرفان من القراءة الجافة والمحففة التي تحتزله دائما إلى مطابقة شبه رياضية بين العوالم المتبانية.⁵

فلسفة ج.د.الرومي- باستعارة قراءة منصف عبد الحق واستثمارها يمكن ضمّها لفلسفة ابن عربي الانتظارية*، كما طرحها هيدغر أي فلسفة التهيؤ والاستعداد بالتالي حضور الرغبة ليكون"التصوف، في مقصده النهائي والأعمق، يمثل، أولا، تجربة معيشة نتيجة اللقاء الحميم

¹ أبو زيد نصر حامد ، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000م، ص58.

² الزين محمد شوقي، الصورة واللغز، ص241.

³ كازي أحمد، الصورة بين الخفاء والتجلي، ص321.

⁴ حرب علي، التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 2007م، ص18

⁵ الزين محمد شوقي، الصورة واللغز، ص186.

والتّوحيدي بين المؤمن والإله الشخصي¹، و في كنف ذلك التهيؤ ستكون "الخبرة الصوفية في أساسها لقاء مع الحقيقة المطلقة، وحقيقة كهذه لا يمكن أن تصبح ملكا أو حكرا لأي كائن، كما أنّها لا يمكن حصرها في حدود ثقافة بشرية معينة"²، وخصائصها تنعكس بدهاءة على الخطاب الصوفي وطريقة تعامله مع الحقيقة، و بما أنّ "التصوف يبحث عن معناه في نفس الرحمن الساري فيه. من أجل هذا كان بحث المتصوف هو بحث محبة وتعلق لا بحث طلاق وانفصال. أي أنّ الغاية من الكشف الصوفي هي الوصول والمحبة والوحدة، لا السيطرة والتحكم والانفصال"³، على هذا النحو يتقيد الكشف بحدود أساسية يختصرها الباحث منصف عبد الحق في ثلاث ملامح :

- يتقيد بالأشكال الوجودية لذلك كان ممارسة داخل العالم "إنه ليس مجرد انزواء للذات وانكفائها على نفسها، إنه معاناة أمام وفي العالم.

- يتقيد بالإمكان لا بالمطلق فهو لا يرقى بذاته إلى مستوى الحقيقة الكونية المطلقة ينظر الصوفي لمعارفه كمعارف نسبية وممكنة ما دام مجالها هو الإمكان ذاته إنه عالم الأشكال الوجودية
- وهو أخيرا يتقيد بالتّحول والتجدد تبعا لتجدد التجليات الإلهية.⁴

يعتبر المستشرق هنري كوربان أنّ التصوف هو شهادة لا تنكر واعتراض ساطع من الإسلام الروحاني ضد كل نزعة حاولت حصر الإسلام بالشرعية وظاهر النص. و لقد توصل في تفاصيله إلى تنمية تقنية Ascèse روحانية خلقت بتقدمها ودرجاتها وحاصلها ميتافيزيقا كاملة عرفت باسم العرفان⁵، وميتافيزيقا العرفان تلك تحققت بجدلية التأثير والتأثر إذ تمكن الإنتاج الصوفي من تلقيح "الخطاب الفلسفي النظري المحكوم بشرطه المنطقي بالكتابة الذوقية المنفتحة على الجسد والرغبة

* في حوار شهير له نشر بعد وفاته. فحينما سئل عما إذا كان للفلسفة من دور تلعبه في عالم بطحنه طغيان العولمة التقنية، أجاب بأن مهمة الفلسفة تنحصر في إعدادنا لانتظار اله، هو وحده القادر على إنفاذنا من الهول المنتظر. نعم ولا الفكر المنفتح، ص40

¹ أركون محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقى، لبنان، ط6، 2012م، ص157.

² سكاتولين جوزي، احمد حسن أنور، التجليات الروحية في الإسلام، نصوص صوفية عبر التاريخ، ص34

³ المصباحي محمد، نعم ولا، ص274.

⁴ منصف عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية، ص30

⁵ كوربان هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد، ترجمة نصير مروة، حسنقبسي، راجعه وقدم له موسى الصدر وعارف تامر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط2، 1998م، ص283.

والعشق¹ و ذلك ما يجعل لحظة اللقاء بين الفلسفة والتصوف يقف وراءها الرغبة في تحرير الحق والحقاني من قيد المذهبية والتمطية، و في الوقت ذاته فتح طريق للتصالح(الحوار) مع الذات والآخر، ومع الأديان والاعتقادات المخالفة.² وفي اللقاء ارتقاء فوق كل مظاهر النفور والانغلاق المكرسة للتشدد والتطرف، و البديل شدّ الأطراف ووحدهما" و هكذا يحقق بعض الصوفية المسلمين- و إلى أعلى درجة- ذلك المجتمع المفتوح/ *société ouverte* الذي تحدث عنه برغسون في كتابه المشهور «ينبوع الأخلاق والدين»، لأنهم منفتحون على كل التجارب الروحية مستشعرون للأخوة الإنسانية الجامعة بين الناس جميعا على اختلاف الأزمنة والأمكنة³ و قد كان ج.د.الرومي من المنتمين لهذا الصنف بإيمانه أن العشق يوجد في النفس معنى القوة التي تسمو بالفناء إلى البقاء، و بقناعته أن النوع البشري "يفتقر إلى التحقق بمعنى أن هناك رغبة ما تؤرقه، و تراه يكافح في سبيل تحقيقها خلال كافة أنواع المشاريع والطموحات، و لكن الحب وحده من يمكن من التوصل إلى التحقق الذاتي"⁴ وقاعدة الحب الشامل التي وضعها ليست قاعدة نسبية لأنها تصدق على كل البشر بغض النظر عن الجنس أو العصر أو الثقافة، ولو أننا اتبعناها فسوف نتخلص من الغضب والحقد والكراهية والحسد وسوف يكون الناس جميعا سعداء⁵.

في سياق تقديم كتاب الطريق إلى العشق الصوفي لوليام تشيتيك، يتساءل د. حسن حنفي* (1935، 2021) هل التصوف اغتراب روحي عن مشاكل العصر؟ وكانت إجابته بصفحات سيرته في كل الاتجاهات، وفي النهاية اهتدي إلى إجابة نهائية اختصرها في أبيات من الشعر الصوفي:

¹ حرب علي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط4، 2005م، ص121.

² كازي أحمد، الصورة بين الخفاء والتجلي، ص369

³ خوالدية أسماء، صرعى التصوف-الحلاج وعين القضاة الهمداني والسهورودي نماذج-دراسة تحليلية نقدية مقارنة تستلهم مفاهيم نظرية التقبل، منشورات ضفاف، لبنان، (د ط) 2014 م، ص281

⁴ شاه إدريس، الصوفيون، ترجمة بيومي قنديل، مراجعة هالة أحمد فؤاد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط2، 2015م ص225.

⁵ ستيس ولتر، الدين والعقل الحديث، ص314

* ولد بالفاهرة، تحصل على الدكتوراه من جامعة السوربون بفرنسا، درس في جامعات عربية وغربية (ألمانيا، أمريكا واليابان) عرف بإنتاجه الغزير الموزع بين التأليف الأكاديمي والتأسيس النظري والترجمة والكتابة الصحفية، تمحور مشروعه حول مقارنة التحديد والتراث من خلال العمل على جبهات ثلاث: العلاقة بالتراث، العلاقة بالغرب، العلاقة بالواقع، باستخدام أدوات منهجية أربع هي: التحليل الشعوري لإعادة بناء العلوم العقلية والنقلية، و لاهوت التحرير من اجل إعادة بناء الشعور الديني

لا يعرف الشوق إلا من يكابده ولا الصبابة إلا من يعانيتها¹ و في ثنايا هذا الرد صياغة لقاعدة عامة مفادها أن تلقى تيمة الرغبة وانطولوجيا الحقيقة في الخطاب الصوفي في أفقه الإنساني مرهون بكيفية لقاءه والتعامل معه، ما يستلزم نتيجتين: إما تلقف معناه معايشة بالرغبة فيحقق راهنيته ليكون بالفعل حلولا لمشاكل العصر، أو مجرد استغلال لمظاهره الصورية دون بلوغ حقيقته فيؤول إلى اغتراب، و دون شك "نحن في حاجة إلى شيء من التصوف البناء الذي يعيد الحياة إلى الروح العربي الأصيل، و يكشف عن جوهره ما غشيه من غبار السنين. حينذاك نبلغ القوة المنشودة، و لا تعصف بنا مخاوف الحرمان من ترهات الترف الزائف"²، ولعل ذلك ما دفع عبد الجبار الرفاعي إلى الدعوة لضرورة التمييز بين الرومي الميثولوجي بصورة متخيلة والرومي التاريخي الذي يمكننا الاستفادة من شخصيته ويتصور أن "المشكلة العميقة في تصوف الدراويش انه يبرع في نحت الأصنام البشرية. فقد تحول جلال الدين الرومي في وجدان الكثير من أتباعه إلى صنم"³، أما الشخصية الحقيقية فمن خلالها يغرس بذورا لأنواع شتى من اللاهوت في صورته الإيجابية (الشفقة السلام، الإنسانية، الرحمة، المحبة، العشق، الجمال، الفرح، الحياة، الأمل، الاختلاف، التنوع، التعددية ويحذر من صورته السلبية (الكراهية، إهانة الآخر، الحرب، الموت، الحزن، البكاء، اليأس، التشاؤم الفرقة الناجية).⁴ واستقراء تاريخ المولوية يظهر تكريس استغلال التصوف لخدمة السياسة والمصالح الشخصية، ما أساء لنبل المهمة الموكلة إلى الطريقة حيث أصبحت "السلطة المطلقة لمشايخ الصوفية على أتباعهم الذين كانوا في معظمهم فقراء وأميين في غاية الخطورة وعائقا أمام التقدم وتجهيلا للشعب، و لهذا السبب قام أتاتورك سنة 1925 بإغلاق مراكز الدراويش في تركيا وحظر نشاطها⁵ لكن القرار لم يكن نهائيا بحيث استرجعت

وعلم الاستغراب لتحجيم الغرب وتحويله لموضوع للقراءة والتجاوز، منمؤلفاته: التراث والتجديد، من النقل إلى الإبداع، من الفناء إلى البقاء، مقدمة في علم الاستغراب. أبو رية أيوب، موسوعة أعلام الفكر، ص 190. السيد ولد اباه، أعلام الفكر العربي، ص 32.

¹ نشيتيك وليام، الطريق إلى العشق الصوفي، ص 16

² الرومي جلال الدين، فيه ما فيه، ص 22، 23 من التقديم.

³ الرفاعي عبد الجبار، الدين والظنم الأنتولوجي، ص 137.

⁴ المرجع نفسه، ص 139.

⁵ ثابت عيد، أنا ماري شيميل - نموذج مشرق للاستشراق، ص 93.

الطريقة مكانتها الثقافية العالمية خاصة بعد أن أعلنت منظمة اليونسكو عام 1973م عام الرومي في إجلال الذكرى السنوية السبع مئة لوفاته¹. وتعليل ذلك من منظور فلسفة جيورج هانز غادمير* (1900، 2002) H. G. Gadamer أن فهم العمل الفني يتطلب "نوعا من التعرف، ولكن التعرف هنا ليس من قبيل المعرفة التي تقوم على مجرد معلومات وأفكار عن شيء ما، وإنما هو رغبة في الفهم والمشاركة في نداء الحقيقة والتي يتردد صداها في العمل الفني"²، ما يعني أن الرهان قائم على حضور الرغبة التي ندرك من خلالها العمل الفني، هكذا "ترفض بعض الأعمال أن تفتح لنا حتى ننضج بما فيه الكفاية"³.

¹ فرانكلين لويس، الرومي ماضيا وحاضرا، شرقا وغربا، ص 850

* ولد في مالبورغ الألمانية، بدأ دراسته الجامعية في برسلاو Breslau سنة 1918 وهاجر إلى ماربورغ سنة 1919، حضر رسالته الجامعية حول ماهية اللذة في حوارات أفلاطون و لم يتجاوز عمر 22، تحت إشراف بول ناتورب، تأثر بهيدغر و تحديدا في فكرة التناهي الإنساني. عمل محاضرا فخريا في هايدلبرغ و أستاذ زائر بالعديد من الجامعات الأوروبية و الأمريكية. انتقل من التجربة الفلسفية إلى التجربة الجمالية ثم التجربة اللغوية و يتضح هذا المسار الثلاثي منذ البداية في كتابه الحقيقة و المنهج الذي يعد من أهم مؤلفاته. مجموعة من الباحثين، موسوعة الأبحاث الفلسفية المعاصرة، الفلسفة الغربية المعاصرة، ص 1169-1171

² غادمير— تجلي الجميل، ص 23.

³ شولز روبرت، السيمياء والتأويل، ترجمة سعيد الغانمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، 1994 م، ص 68.

خلاصة :

ارتسمت انطولوجيا الحقيقة بالمظهر التشاركي من خلال الإفصاح عن الرغبة بالكتابة، اعتماداً على الشعر المؤهل لإبلاغ مقصود الشعور، ما منح الخطاب الصوفي استراتيجيّة التكتّم بالمسارّة الرمزية التي تغذى بها مساره ضماناً لتدفق المعنى، ما يعني أن هذا النوع من النصوص لها سياقات أدت إلى إنتاجها ولا يمكن بأي حال أن نتعامل معها بالقراءة العقلية، وقد تبين أنّها ترتد إلى تجربة ذوقية كشفية، ما يجعلها منفصلة من القراءة المباشرة، والمتلقي هو قارئ تائه في تموجات دروبها، وذلك ما يفتح أفقها على تعدد التأويلات.

السماع الصوفي بما يتضمنه من استماع وإنصات يتم به إشباع رغبة الصمت، منظوراً إليه حالة تعبيرية أصلية هي من نصيب الجسد الكامل المتآلف مع الروح والمنتشي بشهود الحقيقة، هكذا يظهر الجسد بقنواته الحسية والحركية مرآة تجلي الحقيقة الجامعة لبني البشر، بإسقاط وتلاشي كل الانتماءات الجزئية التي يعلو فوقها بالموسيقى والرقص، وبفضل الأثر المكتوب، المرئي و المسموع تأسس الخطاب الصوفي الرمزي والطريقة المولوية، وقد ترسخت معالمها داخل المجتمع لكونها تمثل إسهامات حية لا تقتصر على الإطالة على الحقيقة من الخارج بل تنبثق من لدن المعيشة، بهما دعا جلال الدين الرومي إلى الحوار، السلام، والتسامح الديني، التذوق الجمالي للحقيقة... هي أفكار تنويرية تحمل أبعاداً تربوية، ثقافية وحضارية تحققت راهنتها ضمن الحاجة إلى التصوف لمواجهة المادية المفرغة من الوجدان وتبقى رهاناتها مرتبطة بكيفية استثمارها في ضوء قراءات معاصرة لها.

خاتمة

حاولنا من خلال هذا البحث طرح موضوع الرغبة وأنطولوجيا الحقيقة في الخطاب الصوفي وهو متفرع من لدن إشكالية كبرى هي علاقة التصوف والفلسفة، ما استوجب تحليل ثنائية (الذات والموضوع)، والغاية من ذلك تمحيص مقومات الذات (الفكرية، النفسية والجسدية) على مستوى مداركها المعرفية، وإبراز طبيعة الرغبة ومدى مساهمتها في أنطولوجيا الحقيقة وصنع مقولاتها.

-تعتبر التوجهات الأولى للخطاب الفلسفي الإغريقي بمثابة رؤية تنظيمية سعت إلى احتواء المظاهر الفيزيقية داخل المبادئ الميتافيزيقية، وقد تم تحويل الاهتمام بالانطولوجيا إلى الأنتروبولوجيا بالرغبة في معرفة الذات، ما فتح المجال واسعا للحضور القوي لفلسفة الإنسان مع سقراط، ووضع له سؤال اللغة انجر عنه أزمة أو محنة الفيلسوف داخل المدينة ومشروعية حصانته، ما أفضى إلى امتزاج الخطاب الفلسفي بالغاية السياسية وطرح مسألة ضرورة عطف التنظير على التطبيق، هاته الفضاءات وتراكمتها أثرت على التصورات الأفلاطونية مشكلة لحظة حاسمة في تاريخ الفكر الفلسفي، توجت بتجسد النسق العقلاني المثالي.

-رسوخ الأثر الأفلاطوني في الفكر الغربي نلمسه من خلال تأسيسه لمفهوم الإنسان العاقل المفكر مقابل تمهيش الجانب اللامعقول: الجسد. وقد انعكس هذا الفصل بين الطرفين على مفهومه للرغبة إذ جعلها مرتبطة بمعاني النقص والحاجة لموضوع مفقود غائبما يستدعي الإشباع، والرغبة التابعة للجانب الانفعالي الشهواني الخاص بالجسد تمثل عائقا يحول دون التقدم في مسار الحقيقة الصحيح فعلى التخلص منها بالكف عن إشباعها لصالح العقل، ما يمكن وصفه بـ"عقلنة الرغبة" الكفيلة بالتحكم في الشهوة والمؤهلة لجلاء الحقيقة.

-تصنيف الرغبة ضمن الهامش يعكس استبعاد التصوف باعتباره يمثل الجانب الوجداني، ومن تم إقصاء القلب مصدرا للمعرفة فكل ما يمدنا به يندرج في المجال الشعوري غير المعترف به، فلا مكان للشعراء في الخطاب الفلسفي البرهاني، هذا الجفاء والعداء العلني من شأنه وأد الخيال، المجاز والتناقض، فتنعم المدينة الفاضلة بحياة السعادة القائمة على الحكمة بالانتقال من محاكمة الفيلسوف إلى تحكيمه.

-تندرج الحقيقة الفيزيقية مع الفلسفة الأفلاطونية ضمن محاولة تفسير الوحدة والتعدد على أساس الرغبة، وهي لا تقف عند حدود المعقول الأفلاطوني، وإنما تتعداه إلى أفق روحاني صوفي، هكذا

يظهر الفيض نظاما روحانيا يصل بين الجانب المعرفي والتجربة النفسية الوجدانية، وفي ذلك امتزاج بين التساؤلات الفلسفية والمتطلباتالتيولوجية الرامية إلى الاتحاد بالمبدأ الأول بالتأمل الجمالي.

-تتخذ فلسفة سبينوزا طابعا ثوريا على الميتافيزيقا التقليدية من خلال إزاحة مفاهيم كبرى عن مدلولاتها المستقرة كالمطلق، الفكر الامتداد، الحقيقة، الايتيقا، الحرية، الخلاص، الحب السعادة...وبذلك يضع المبادئ الأساسية لتأصيل البحث في الطبيعة الإلهية، الإنسانية والعالم وضبط العلاقة الجامعة بينهم.

-مكانة الرغبة الإستراتيجية داخل النسق السبينوزي تتجسد بالنظر إلى الوجود بوصفه نظام محايدة لا ينفك فيها اللامتناهي عن المتناهي، والفكر عن الجسد...ما أسس لنظرية وحدة الوجود في الخطاب الفلسفي.

-الوجود في حركته يسير وفق جدلية تتراوح بين الاستمرارية والتراجع محركها الكوناتوس- الرغبة، وماهية الإنسان مستقاة منها، فهو كائن راغب باعتباره يسعى لإثبات وجوده والاستمرارية في الحياة ويتفاعل مع عالمه الخارجي ومواضيعه عن طريق المعرفة.

-فلسفة سبينوزا عملية-كما وصفها جيل دولوز، قائمة على الفعلما أضفى عليها الطابع الحيوي فلا انفصال فيها بين الجانبين الفكري والرغائي، وكلما تمت الأفعال الإنسانية ضمن أفق يعكس انسجامهما تكون الانفعالات مؤثرة لا متأثرة، ما يخلق مشاعر ايجابية تؤهله للتوسع في فهم الضرورة بشكل أعمق بالعمل الدائم، بالتالي تجاوز وهم الحرية، والتصورات المغلوطة عن الفرح والحزن وما يرتبط بهما من مشاعر الحب والكراهية.

- المواجهة الناجحة للحتميات يكون بالعمل وبالمعاملة أيضا، ما يحقق الانتماء الحقيقي لفضاء اجتماعي بالعيش المشترك بين الذوات، يؤول إلى الظفر بالخلاص الموصول باستيعاب السعادة في امتدادها من الأنا إلى الغير.

-هندسة الرغبة عرفت قلبها مع نيتشه بما أحدثته فلسفته من مسائل كبرى للحقيقة ومتعلقاتها ولعل الجواب الأعم لتلك الإشكالية تمثل في تقريره بأن: إرادة الحقيقة هي إرادة القوة بإعادة مكانة الجسد ورغباته.

-الارتياب هو طريقة نيتشه للتفلسف بحس نقدي، ومنهج جينيالوجي يعود إلى تاريخ الفلسفة، بدءا من الفلسفة الإغريقية لدحض التصور الموروث عن برمنيدس، سقراط وأفلاطون، هذا

الثالث النافي لحياة السطح يجعل الحقيقة ثابتة مستقرة في المثل، فهي قيمة عليا لا يناها النقد، وعند نيتشه لا قيمة لحقيقة لا تخضع للتقييم المستمر.

- تصدى نيتشه لانبطار الوجود إلى حقيقي ومزيف، ووهم المفاضلة بينهما لصالح عالم بعيد عن التغير والتناقض وضامن للخير، فآلت فلسفته التفكيكية إلى تحطيم كل ثنائية في سبيل إقامة الحقيقة هنا حيث الأرض، الجسد، القوة... والصراع، التناقض والمآسي، كل ذلك تحتصره كلمة الحياة. وبداهة سيكون عداء الحياة نابع من اعتقاد التناقض بين التغير والسعادة.

- إرادة الحقيقة هي إرادة القوة ذلك أن الحقيقة ليست رهانا معرفيا تجريديا، ما دامت لا تطلب لذاتها وإنما مرتبطة بغايات الحياة العملية التي ينجزها العقل الحر، فليس هناك إنكار أو إلغاء لقيمة العقل وإنما تحويل لها.

- الفلسفة المستقبلية التي يبشر بها نيتشه يبرز فيها البعد الاستيطقي حاملا لنشوة المعرفة الصوفية وهي من نصيب الفيلسوف الفنان المبدع لقيمه والمشرع لها دون سلطة فوقية تتولى هاته المهمة بدلا عنه من خلال رؤيته للحقيقة بمنظور الموسيقى والرقص ما أسس لفن مرتبط بالجسد أي لفيزيولوجيا الفن.

- التطلعات الصوفية للمطلق متعذرة التحقق بالعقل ومقولاته، فمواضيعه لا تتعدى الظواهر ومجاله محصور ضمنها، ومنطقه رافض للتناقض والاختلاف...، ما دفع التصوف إلى الممارسة النقدية ومراجعة الحقيقة المعقولة مع ضرورة فك عقالها.

- فهم الكثر الخفي باعتباره مصدر انبثاق الحقيقة الإلهية، الوجودية والمحمدية بالتجلي بديلا للفيض وما يكتنفه من استشكالات، ضمن جدلية الغياب والحضور، واعتمادا على مقولات الحب، المعرفة الرحمة، النفس، العدم، الاستعداد، النور، الجسد، الإنسان، الكمال، تم تعبئتها بمعاني جديدة لتظهر الحقيقة تجليات للحق في الخلق المستمر والمتجدد.

- وحدة الوجود في المتن الصوفي شبيهة بعلاقة مركز الدائرة بالمحيط لا ينفك أحدهما عن الآخر مع الاحتفاظ بالتمايز.

- الحقيقة المحمدية تجسد مظاهر الخلق في أقصى غاياته أي الإنسان الكامل، فرغبة الكمال منغرسه في أعماق الإنسان بالتزوع إلى الرجوع للأصل وكشف الجانب الإلهي في حقيقته.

-التجربة الصوفية ارتقت بالنموذج إلى المطلق، فعطفت تناهيها ومحدوديتها على اللامتناهي واللامحدود، ما جعل الوعي الصوفي بالكينونة مرتبط بالرغبة في كشف الكثر الخفي، ما يزيجه من ذات ساكنة إلى مسكونة، وفي ذلك تكمن فعالية الرغبة، فإذا كانت الرغبة العادية ذات تنوع اعتباطي، فإن الرغبة الصوفية نوعية باتخاذها المرغوب فيه موضوعا كليا لا يقبل التجزئة.

-ماهية العرفان انبثقت من الفعل والمعاناة لا من القول والتّظنير، انه معايشة تستدعي تعديه من انفعال إلى فعل ، فهناك تدخل للذات بفعاليتها الوجدانية لمعايشة الحقيقة لا مجرد الإطالة عليها من الخارج.

- اللقاء منطلق السير في طريق العرفان عند ج.د.الرومي،وله من الشحنات المتوترة ما يرغبه في الاختلاف عن واقع منبوذ والائتلاف مع آخر يناديه ويجذبه،هاته الجدلية أضفت على التصوف رؤى مغايرة لما هو يومي معتاد، ولا يسير الصوفي في حركة ضدية مع الواقع في استقراره الذي يصنع سلطته وهيمنته بمعتقداته إلا إذا تولد لديه ميل وشعور بالفقد الجرح،الاغتراب ... لا يقوى على مقاومته أصله الرغبة في اللامتناهي.

-اللقاء رغبة ليست متاحة لإشباع دون الفتح الإلهي، فالله سبحانه يمن على عباده المنتخبين بمحبة متبادلة بينه وبينهم، فيسخرهم ليكونوا مصدرا مشعا بنور المحبة الإلهية. والبحث عن هؤلاء إنما هو بحث عن الرفقة الإلهية التي بها تتحقق الفيوضات الربانية لتمتلئ قلوب العارفين بها.

-ابستيمية ج.د.الرومي فيها مفاضلة بين العقل الكلي والجزئي تسحب أهلية الخوض في مواضيع لا يمكن الإحاطة به عقليا تصطدم بما هو فوق استيعابها ما يؤدي إلى انسدادها ، إنما مجرد تكلف يصيبها بالوهن ليتولاها القلب في تقلباته وتقبلاته .

-المرشد الروحي بانتمائه للعقل الكلي يكون مصدرا للنور الإلهي يتجسد في رعاية المريد وكفالاته بتربيته وتوجيهه، والوجهة، الحركة والغاية مقولات ترسم هندسة هرمية للرغبة الصوفية إذ هناك تدرج ترابطي يجعل التوجه لإشباع رغبة النفس وسيلة لتحقيق رغبة القلب وصولا إلى رغبة الرغائب-أي الحق، على هذا النحو تستلزم الهمة والتهيؤ واليقظة لمواجهة خطرالتوقف، فتكون العزلة التي يحياها المريد في كنف الشيخ بمثابة كفاءة قابليته للإجابة ليحقق انسجاما مع عالمه الجديد يتوافق مع انسجام عالمه الداخلي.

- حساسية المهمة التي يؤديها المرشد تستدعي وجوب الحرص على استئثار المؤهلين من المشايخ دون المدعين للإرشاد طمعا في أغراض دنيوية وجنسية شاذة أساءت للعلاقة بين الشيخ والمريد وحطت من قيمتها.

- إن كانت الذات مقولة فلسفية، فإن المقاربة بين الرغبة والحقيقة في المتن الصوفي هي تجربة الذاتامتياز، ومدلولها في الخطاب الصوفي يعني التطهر بالمجاهدة المستديمة حتى يصل المريد إلى تذوق مكنون الحقيقة الإنسانية.

- الحقيقة الإنسانية التي ينشدها العرفان مثقلة بمعاني الاغتراب والفقدان، يجب التنقيب عنها بالسفر الذي يعايش الصوفي توتره بنفي الاستقرار، وإن كان في بدايته اقترن بالمكان فمع تطوره أصبح معنويا والوجهة المحورية عند الرومي هي اللامكان ما يستدعي تحليل مقومات النفس والجسد وعلاقتها ببيان طبيعتهما التكوينية، وكيفية تأثير بواعثهما في مقاربة الحقيقة.

- الموت حركة نعب من خلالها من حياة زائفة إلى حياة أصيلة، هذا المنحى أضفى على الفقر معنى إنتاجي تبعا لنتائجه التحصيلية، وفي سفر الموت يحضر الألم بالأصالة رجوعا إلى حالة الألم الأولى بالانفصال عن الكينونة الإلهية، إثرها بدأت معاناة الإنسان، إلا أنها معاناة مرغوبة في سبيل المعاينة ليصبح الألم الذاتي مقولة تؤول بها الحقيقة.

- العلاقة المحروحة بين الله والإنسان تلتئم بالعشق، ما أدى إلى قلب الوضعية العمودية إلى أفقية في الممارسة التدينية أي من معبود مفارق إلى محبوب محايث، وتم ربط التوحيد بالفناء، لمعايشة تجربة تدينية روحية في معية الحضرة الإلهية.

- هاته الانقلابات مثلت في نظر المؤسسات الرسمية خطورة يجب التصدي لها، ففيها مساس بالحقيقة الموضوعية التي تمثلها، وما المحاكمات التي آلت إلى التصفية الجسدية بالقتل والفكرية بإحراق متوهم إلا قراءات حرفية باءت بالعقم أمام العمق، وعكست من جهة أخرى الذعر من قوة الحمولة المعرفية التي يطنها النص الصوفي وامتلاكه سلطة منافسة للسلطة الرسمية.

- دين العشق فيه إيمان بتنمية الحس الجمالي، فالله جميل يحب الجمال، ولا شك في أن الجمالية في عمقها توالج بين الذكورة والأنوثة على المستوى التكويني والكويني.

- كينونة المرأة بإمكاناتها الخلاقة من شأنها تحديد مكانتها اللانقطة بها، وهي موصولة عند ج.د. الرومي بنظرة خاصة للجنس غايتها أنسنة الرغبة الجنسية.

-الجنون حالة قصوى لميتافزيقا الرغبة تمده بمنطق قابل للتناقض ومقبل على اللعب، اللامبالاة والمغامرة، فيتمكن العاشق المجنون من اعتلاء قمة الحرية، لتكون الحقيقة مرحلة كما قدمتها جينالوجيا نيتشه وجنونية تبعا لأركيولوجيا فوكو، وما دامت وجهة المجنون إبحار مائي هناك عبور من الظاهر إلى العمق وفي عشرات النشوة يعثر على الحقيقة المغيبة ويعبر عنها.

- للجسد مشروعية قول الحقيقة بالكتابة فهي في الأصل كتابة جسد، ييثها كائن متحير يعبر إثر وقع الدهشة أمام تجربة تتخطى الإحاطة اللغوية التداولية، ما يقحمه في وضعية إفصاح غير مألوفة، غرابتها من غربة كاتبه ورغبته، تتيح له المراوغة واستباحة نفس العلاقة بين الدلالات ومدلولاتها القارة وإدلاء اللفظ بمعناه في نقيضه. وما دام النص المبتوث لا ينفصل عن الباث، وصف بأنه نص سرىبألغازهوتشفيراته، ما يضمن له البقاء في مجال الرمزية.

-الثقافة العربية الإسلامية حضارة نصية، والنص الصوفي ينتمي إليها مع احتفاظه بخصوصياته، فهو رسالة مرجئة الفهم. وإن كان توظيف التمهيدات والشروح استراتيجية مقصودة غايتها جذب المتلقي بالتالي مراعاة تقريب الفهم كي لا يطاله الموت حين تصبح الرسالة- الخطاب بلا متلقي وهي محاولة جدية لخلق قابلية للنص الصوفي، ومن تم امتلاك هوية تنسبه إلى الخطابات المعترف بها ضمن الفضاء التواصلية لإنقاذه من التهميش، واجتثاثه من اللا قصدية وأحكام التكفير...مع احتفاظه باستراتيجيته الرمزية التي تشكل اختلافه.

-الطريقة المولوية منهج فني لقول الحقيقة استنادا إلى جمالية الجسد وحركاته التعبيرية الرمزية، وضمن مبادئ السماع الصوفي تؤول مقولة الإنسان الكامل في نهاياتها إلى الجسد الكامل، بممارسته للرقص والموسيقى يكون مؤهلا لإبداع فضاء مشاركة بين بني البشر يتألف فيها البعد الفردي والجماعي فتتهاوى المسافات وتمحي الفروقات بينهم.

-الرغبة وأنطولوجيا الحقيقة في الخطاب الصوفي عامة وعند ج.د.الرومي تحديدا، تحوي أفاق الذات الراغبة في تأسيس حقيقة منظورا إليها في تجددتها لا في دوغمائيتها، والدعوة للحوار تبطن دعوة لا يتيقا التواصل وإمكانية استضافة النص الصوفي بمقتضيات راهنية العصر ومتطلباته.

-مسألة الالتزام مشتركة بين الفلسفة والتصوف غايتها التقليل قدر المستطاع من النفور وظواهره (تعصب، صراع ، إقصاء، حروب...)وما ينجم عنها منمساحات قاحلة تنذر بتراجع ثقافة المناقشة وقطع سبل العيش المشترك ، فشجرة الحقيقة عند ج.د.الرومي أو شجرة الكون عند ابن

الرغبة وأنطولوجيا الحقيقة في الخطاب الصوفي لجلال الدين الرومي أمودجا

عربي، بحاجة للرعاية. بمعنى الرغبة"و العشق عندما يكشف عن نفسه تخضر كل شجرة ومن الغصن الذي شاخ تنبت كل لحظة ورقة نضرة.¹، و حتى إن كان التشاجر منتجاً للخلاف فإنه يؤمن بالاختلاف الداعم لديمومة انطولوجيا الحقيقة في حاضنة الرغبة، رغبة الإنسان المتجاوز للحجب الذاتية، العرقية العقائدية والعادة، الإنسان الواعي بحقيقته على أنه ثمرة تلك الشجرة، الإنسان المتألف مع القصباء المنبعثة من لدن الشجرة في هيئة قلم وناي، فيكتب حكاية الحقيقة ويطرب بصوتها.

¹الرومي جلال الدين، مختارات من ديوان شمس التبريزي، ج1، ص17.

الفهارس

فهرس الآيات القرآنية

الصفحة	السورة والآية	الآيات القرآنية
15	الشرح الآية 8	﴿ وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَب ﴾
15	النساء الآية 127	﴿ وَتَرَعْبُونَ أَن تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوَالِدَانِ وَأَن تَقُومُوا لِلْيَتَامَىٰ بِالْقِسْطِ ﴾
16	القلم الآية 32	﴿ عَسَىٰ رَبُّنَا أَن يُبَدِّلَنَا خَيْرًا مِّنْهَا إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا رَاغِبُونَ ﴾
16	التوبة الآية 59	﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ إِنَّا إِلَىٰ اللَّهِ رَاغِبُونَ ﴾
16	الأنبياء الآية 90	﴿ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسْرِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَشِيعِينَ ﴾
16	البقرة الآية 130	﴿ وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ ﴾
24	ص الآية 20	﴿ وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ ﴾
25	يوسف الآية 51	﴿ قَالَ مَا خَطْبُكُمْ إِذْ رَاوَدْتُنَّ يُوسُفَ عَن نَّفْسِهِ ﴾
25	القصص الآية 23	﴿ قَالَ مَا خَطْبُكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ ﴾
25	طه الآية 95	﴿ قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يٰسَمِيرِيُّ ﴾
25	هود الآية 37	﴿ وَأَصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِينَا وَلَا تَخْطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْ قَوْمِكَ مَن مَّا عُرِفُوا ﴾
91	الذاريات الآية 56	﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾

177	مريم الآية 23	﴿ فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَلَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَنْسِيًّا ﴾
197	البقرة الآية 165	﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ ﴾
197	المائدة الآية 54	﴿ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴾
197	البقرة الآية 195	﴿ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾
197	البقرة الآية 222	﴿ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ﴾
197	التوبة الآية 4	﴿ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴾
197	آل عمران الآية 146	﴿ وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ ﴾
198	آل عمران الآية 159	﴿ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴾
198	المائدة الآية 42	﴿ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾
198	التوبة الآية 108	﴿ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهِّرِينَ ﴾
198	الصف الآية 4	﴿ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقْتُلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَانَهُم بِنِينَ مَرَّصُونَ ﴾
198	آل عمران الآية 31	﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾
201	يوسف الآية 30	﴿ وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتْلَهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ

		شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرُلَهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٥٦﴾
206	الأعراف الآية 172	﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ ﴾
221	الأعراف الآية 143	﴿ فَلَمَّا نَجَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ﴾
242	طه الآية 14	﴿ إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ﴾
272	النساء الآية 164	﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴾
282	يس الآية 69	﴿ وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ ﴾
301	الأعراف الآية 189	﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا ﴾
302	الحجر الآية 29	﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴾

فهرس الأعلام

الصفحة	الاسم
[الهمزة]	
256,285,149,131	ابراهيم الدسوقي شتا
304	ابراهيم بن أدهم
141	أبو العلا عفيفي
131	أبو بكر الصديق
117,88	أبو حامد الغزالي
160	أبو مدين الغوث
127,226	أبو يزيد البسطامي
222	اخوان الصفا
307-81	آرثر شوبنهاور
325	أرنست كاسير
123,47,57,42,33,18 246,154,228,129 312,291,284	أفلاطون
60,123,55	أفلوطين
123	أمونيوس ساكس
226,169,138,118 333,298	آنا ماري شيمل
195-190	إيريك فروم
195-136	إيمانويل كانط
[الباء]	
92	برتراند راسل
39,38	برمنيدس

116	برهان الدين محقق
114	بهاء الدين ولد
275	بولص نويا
[الجيم]	
274	جاك دريدا
282	جان جاك روسو
120 111,106 ,90,88 147,142,134 235,188,193,214 269,257,244,250 311 ,300	جلال الدين الرومي
300 ,255 ,213 ,28	الجنيد
183 ,72,19	جيل دولوز
[الحاء]	
143 ,139 ,137	حسام الدين جبلي
341	حسن حنفي
182,227,207 ,174 313	الحلاج
[الدال]	
172	دارون
307	داوود الأنطاكي
85 ,83	ديونيزوس
[الراء]	
199 ,198	رابعة العدوية
194	رودولف أوتو

196، 94	رودولف اوتو
285	رولان بارت
[الزاي]	
82	زراديشث
[السين]	
72، 70، 65، 61	سبينوزا
312، 196	سعاد الحكيم
85، 123، 75، 70، 40 175	سقراط
299، 315، 137، 125	سلطان ولد
20	سيجموند فرويد
279	سيد حسين نصر
[الشين]	
250، 305، 121، 142	شمس الدين التبريزي
301، 168	شهاب الدين السهروردي
[الصاد]	
146، 227، 136، 135	صلاح الدين زركوب
[الطاء]	
337، 327، 294	طه عبد الرحمن
[العين]	
122	عبد الباقي كلينارلي
345، 189	عبد الجبار الرفاعي
311، 157، 252	عبد الجبار النفري
245	عبد الحق بن سبعين
241	عبد القادر الجزائري

88	عبد الكريم الجيلي
341,325,199	علي حرب
205	علي زيغور
[الفاء]	
318,267,117,124	فرانكلين لويس
115	فريد الدين العطار
216	فريدريك شلايختر
307,289,182,73	فريدريك نيتشه
324,196	فريدريك هيغل
[الكاف]	
315	كريستيان فولف ليبنتز
[الميم]	
190	ماكس مولر
332	محمد اركون
337,334	محمد اقبال
98,103, 91, 87, 21 220, 129	محي الدين بن عربي
260	ميشيل دو سارتو
103	ميشيل شود كيفتش
324, 272,249, 27	ميشيل فوكو
[الهاء]	
172,141	هنري برغسون
188,118,102,92 343, 234	هنري كوربان
330	هولدرلين

342 ، 320 ، 287	هيدغر
78،37 ،36 ،35	هيراقليطس

فهرس المصطلحات

انجليزي	فرنسي	عربي
أ		
Unity	Unité	أحادية
Mystical states	Etats mystique	الأحوال
Divine names	Noms divins	الأسماء الإلهية
The divinity	La divinité	الإلهوية
Command's world	Le monde de l'ordre	الأمر
The complet humanbeing	L'homme parfait	الإنسان الكامل
Openness	Ouverture	الانفتاح
Will	volontéLa	الإرادة
Climax	Gradation	الارتقاء
Disposition	Disposition	الاستعداد
ب		
Esoteric,interior	L'ésotérique,interieur	الباطن
Perspicity	Perspicité	البصيرة
ت		
Interpretation	Interprétation	التأويل
Manifestation	Manifestation	التجلي
Identificatiion,indubitableness	Identificatiion,indubitabilité	التحقق
Unicity	Unicité	التوحيد
ج		
Beauty	Beauté	الجمال
ح		
Veil,diaphragm	Voile,diaphragne	الحجاب
The truth,Verity	La vérité	الحقيقة
perplexite	perplexité	الحيرة

خ		
Discourse, speech	Discours	الخطاب
Privacy, friendship	Intimité, amitié	الخلقة
ذ		
The self	Le soi	الذات
ر		
The desire	le désir	الرغبة
Spirit ,ghost, Soul	Esprit	الروح
ز		
Time	Temps	الزمان
س		
Conduct, behaviour	Comportement	السلوك
Secret	Secret	السر
Travel	L' itinéraire, Voyage	السفر
Hearing, Singing	Audition	السماع
ش		
Poetry	La Poésie	الشعر
Cheikh, Master	MaîtreSheik ,	الشيخ
ص		
Compagnionship	Camaraderie	الصحبة
Silence	Silence	الصمت
ط		
itinerary towards God	itinéraire vers Dieu	الطريقة
Request	Requête	الطلب
ظ		
Visible, exterior	Apparent, extérieur	الظاهر
ع		
Nothingness	Néant	العدم

Gnosis	Gnose	العرفان
Ardent ,Burning	Love,Amour	العشق
predestination Providence	Providence prédestination	العناية الأزلية
غ		
Distraction	Distraction	العفلة
Otherness	Alterité	الغيرية
ف		
Action	Action	الفعل
Poor	Pauvre	الفقير
Thought	Pensée	الفكر
Annihilation	Anéantissement	الفناء
ق		
Receptive	Receptif	القابل
ك		
Multiplicity	Multiplicité	الكثرة
Unveiling,manifestation	Dévoilement	الكشف
Universal	Universel	الكلبي
Perfect	Parfait	الكامل
The hiddentreasure	Le trésor caché	الكثر المخفي
ل		
Pleasure	Plaisir	اللذة
Meeting,encounter	Rencontre	اللقاء
م		
Adherent, Follower	DiscipleAspirant	المريد

Absolute	Absolu	المطلق
Knowledge	Connaissance	المعرفة
Meaning	le sens	المعنى
Paradox	Paradoxe	المفارقة
Stasion	Stasion	المقام
Status	Statut	المكانة
Essence	Essence	ماهية
Inclination,tendance	Inclination,tendency	الميل
ن		
Forgetting	Oubli	النسيان
Trance	Transe	النشوة
Souffle	Souffle	النَّفَس
هـ		
Elan	Élan	الهمة
و		
Ecstasy	Extase	الوجد
Being,existence	Etre, Existence	الوجود
ي		
Certainly	Certitude	اليقين

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

المصادر:

الرومي (جلال الدين):

- المنثوي، ج1، ترجمه وشرح هوقدمه عبد السلام كفاني، المكتبة العصرية بيروت، (د ط)، 1966م.
- المنثوي، ج1، ترجمه وشرحه وقدمه إبراهيم الدسوقي شتا، المكتبة العربية الشرقية (د ط)، 1988م.
- حكايات وعبر من المنثوي، تعريب السيد محمد جمال الهاشمي، دار الحق للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1 1995، 1415م.
- المنثوي ج6، ترجمه وشرحه وقدمه إبراهيم الدسوقي شتا، المكتبة العربية الشرقية، مصر، (د ط)، 1996م.
- المنثوي، ج2، ترجمه وشرحه وقدمه إبراهيم الدسوقي شتا، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، (د ط)، 1997م.
- المنثوي ج3، ترجمه وشرحه وقدمه إبراهيم الدسوقي شتا، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأسرية (د ط)، 1997م.
- المنثوي ج5، ترجمه وشرحه وقدمه إبراهيم الدسوقي شتا، المكتبة العربية الشرقية (د ط)، 1997م.
- المنثوي ج4، ترجمه وشرحه وقدمه إبراهيم الدسوقي شتا، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2002م .
- فيه ما فيه، أحاديث مولانا جلال الدين الرومي، ترجمه عن الفارسية عيسى علي العاكوب، دار الفكر المعاصر لبنان، دار الفكر، دمشق، ط1، 2002م.
- رباعيات جلال الدين الرومي، ترجمة علي عيسى العاكوب، دارالفكر، سوريا، ط1، 2004م.
- قصائد مختارة من ديوان شمس، نقلها من الفارسية وقدم لها وعلق عليها محمد السعيد جمال الدين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د ط)، 2008م.
- مختارات من ديوان شمس التبريزي، ترجمه وشرحه وقدمه إبراهيم الدسوقي شتا، المركز القومي للترجمة، مصر ط2 2009م.
- المجالس السبعة، ترجمة وتقديم عيسى علي العاكوب، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط5، 2017م.

المراجع العربية:

- إبراهيم (إبراهيم محمد ياسين)، مدخل إلى التصوف الفلسفي، دراسة سيكو ميتافيزيقية، نشر خاص بالمؤلف، كلية الآداب، جامعة المنصورة، (دط)، 2002م.
- إبراهيم (مصطفى إبراهيم)، الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية، (دط) 2001م.
- ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد)، شفاء السائل في تهذيب المسائل، تحقيق محمد مطيع الحافظ، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، سوريا، ط 1، 1417هـ، 1996م.
- ابن سبعين (محمد عبد الحق)، رسائل ابن سبعين، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأبناء والنشر، القاهرة، (د ط)، 1965م.
- ابن عربي (محي الدين):
- الاسرا إلى مقام الأسرى، أو كتاب المعراج، تحقيق وشرح سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، ط 1، 1408هـ، 1998م.
- التجليات الإلهية، تعليقات ابن سودكين، تحقيق عثمان إسماعيل يحيى، مركز نشر دانشاهي، (د ط)، 1988م.
- رسائل ابن عربي، في كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار وضع حواشيه محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1421، 2001 م .
- الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم عثمان يحيى، مراجعة إبراهيم مذكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 2، 1405هـ، 1985م.
- الفتوحات المكية، ضبطه وصححه ووضع فهارسه احمد شمس، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د ط ت).
- فصوص الحكم، تحقيق وتعليق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي بيروت، (د.ط د ت).
- فصوص الحكم، عبد الرزاق القاشاني، دار آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 2016م.
- أبو زيد (نصر حامد):
- الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2000م.
- صوت من المنفى، تأملات في الإسلام، ترجمة نهي هندي، استر نيلسون، الكتب خان للنشر والتوزيع، القاهرة ط 1، 2015
- فلسفة التأويل، -دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، دار الوحدة، بيروت، ط 1، 1983

هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 2006م.

هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، (د ط) 2002م .

إخوان الصفاو خلان الوفا، الرسائل، رسالة في العشق، المجلد الثالث، مكتب الإعلام الإسلامي، طهران (د ط)، 1405هـ.

أدونيس (علي احمد سعيد):

سياسة الشعر، دراسات في الشعرية العربية المعاصرة، دار الآداب، بيروت، ط1، 1985م.

الصوفية والسورالية، دار الساقى، بيروت، ط3، (د ت).

النص القرآني وآفاق الكتابة، دار الآداب، لبنان، ط1، 1993م.

آربري (آرثر جون)، مختارات من رباعيات جلال الدين الرومي، ترجمة عمار كاظم محمد، دار سطور للنشر والتوزيع، بغداد، ط1، 2017م.

أركون (محمد): الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط6، 2012م.

أرنالدين (روجيه)، الحلاج، السعي إلى المطلق، ترجمة مجموعة البحث عن المطلق بإدارة ج.ه. رادكوسكي، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (د ط)، 2011م،

الأفغاني (عناية الله)، جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام، الدار المصرية اللبنانية، ط1، 1997م.
أفلاطون:

ثياتيتوس، أو عن العلم، ترجمة وتقديم أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة (د ط) 2000م.

الجمهورية، ترجمة وتقديم فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، (د ط)، 2004م.

فايدروس أو عن الجمال، ترجمة وتقديم أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة (د ط) 2000م.

المحاورات كاملة، نقلها إلى العربية، شوقي داود تماراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، (د ط)، 1974م

أفلوطين:

تاسوعات، نقله إلى العربية عن الأصل اليوناني فريد جبر، مراجعة جيرار جهامي، سميح دغيم، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1997م.

التساعية الرابعة في النفس، دراسة وترجمة فؤاد زكريا، مراجعة سليم محمد سالم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، (دط)، 1389هـ، 1970 م.

إقبال (جاويد)، النهر الخالد، المجلد الثاني، تعريب ظهور احمد اظهر، المجلس الأعلى للثقافة، مصر ط1، 2005م إقبال (محمد):

تجديد التفكير الديني في الإسلام، تر. عباس محمود، راحه عبد العزيز المراغي بك، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة. (د ط ت).

ديوان إقبال، الأعمال الكاملة، إعداد سيد عبد الماجد الغوري، دار ابن كثير، بيروت، ط3، 1428هـ، 2007م. ضرب الكليم، جماعة الأزهر للنشر والتأليف، (د ط)، 1998م..

ما وراء الطبيعة في إيران، ترجمة حسين مجيب المصري، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، (د ط)، 2005م.

أكويوجو (جيهان)، مولانا جلال الدين الرومي، دار النيل، مصر، ط1، 2009م.

الموند (ايان)، التصوف والتفكيك، درس مقارن بين ابن عربي ودريدا، ترجمة وتقديم حسام نايل، مراجعة محمد بربري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2011م.

إمام (عبد الفتاح إمام):

الأخلاق والسياسة (دراسة في فلسفة الحكم)، دار الكتب المصرية، القاهرة، (د ط)، 2001 م.

أفلاطون والمرأة، مكتبة مدبولي، مصر، ط2، 1996م.

مدخل إلى الميتافيزيقا مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو، هضبة مصر للطباعة و النشر والتوزيع، ط1، 2005م.

الأمير (عبد القادر)، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1 1425، 2004هـ.

أمين (عثمان)، الفلسفة الرواقية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (دط) 1940م.

أندلوسي (محمد)، نيتشه وسياسة الفلسفة، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2006م.

الأنصاري (عبد الرحمن بن محمد)، مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب، تحقيقه. ريتز، دار صادر بيروت، (د ط، د ت).

الأهواني (فؤاد)، فجر الفلسفة اليونانية ما قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ط1، 1954م .

أولندر (موريس)، لغات الفردوس، آريون وساميون: ثنائية العناية الإلهية، تر جورج سلمان، سميرة رشا المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007م.

ايلبادا (مرسيا) المقدس والعادي ترجمة عادل العوا، دار التنوير، بيروت، (د ط)، 2009م

بارت (رولان):

درس السيميولوجيا، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، عبد الفتاح كيلوطو، دار توبقال للنشر، المغرب، ط3
1993م.

شذرات من خطاب العشق ترجمة الهام سليم حطيط، حبيب حطيط، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
الكويت، ط1، 2000م.

لذة النص، ترجمة فؤاد صفا، الحسين سبحاز، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1988م.
بارندر(جوفري)، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة عبد الغفار مكاوي
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت (د ط)، 1993م.

البازعي(سعد)، المكون اليهودي في الحضارة الغربية، المركز الثقافي العربي، المغرب ط1، 2007م.
باشلار(غاستون)، جمالية المكان، ترجمة غالب هلسا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت
ط2، 1984م.

باطاي، (جورج)، الجنون المتنقل بين الفلسفة والقدااسة، دراسات عربية، (د ط)، 2014م.
بجيت(محمد حسن مهدي)، الفلسفة الإغريقية ومدارسها من طاليس إلى ابروقلوس، عالم الكتب الحديث
للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2015م.

بدوي(عبد الرحمن):

- أفلاطون، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، لبنان، (د ط)، 1979م.
الإنسان الكامل، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1976م.
الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، 1403هـ، 1982م.
تاريخ التصوف الإسلامي، من البداية حتى القرن الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1975م.
خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، ط4، 1970م.
رابعة العدوية شهيدة العشق الإلهي، مكتبة النهضة المصرية، ط2، 1962م.
ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، ط3، (د ت).
الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت، ط3، 1973م.
شخصيات قلقة في الإسلام، دار النهضة العربية، مصر، ط2، 1964م.
مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت ط1، 1975م.
مؤلفات الغزالي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1977م.

براضة (نزهة)، الأوثثة في فكر ابن عربي، دار الساقى، ط1، 2008م.

براون (ادوارد جرانفيل)، تاريخ الأدب في إيران من الفردوسي إلى السعدي، ج2، ترجمة إبراهيم أمين الشواربي تقديم محمد السعيد جمال الدين، احمد حمدي الخولي، بديع محمد جمعة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر ط1، 2005م.

بريه (إميل): تاريخ الفلسفة، ترجمة طرايشي جورج دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1983م.

السطامي (أبو يزيد)، المجموعة الصوفية الكاملة، يليها كتاب تأويل الشطح، تحقيق وتقديم قاسم محمد عباس، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، ط1، 2004م.

بغورة (الزواوي)، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، (دط)، 2000م.
 البغوي (أبو محمد الحسين بن مسعود)، تفسير البغوي، المجلد الثامن، حققه و خرج أحاديثه محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر و التوزيع، الرياض، (دط)، 1409هـ.
 بلاثيوس (اسين)، ابن عربي حياته ومذهبه ترجمة عبد الرحمن بدوي، مكتبة الانجلو المصرية، (د ط)، 1965م.
 بلدي (نجيب)، دروس في تاريخ الفلسفة، دار توبقال للنشر، المغرب، ط2، 2004م.

بلعقرووز (عبد الرزاق)، المعرفة والارتياح، المسألة الارتياحية لقيمة المعرفة عند نيتشه وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر، منتدى المعارف، بيروت، ط1، 2013م.
 بلعلي (أمينة)، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج المعاصرة، الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، تيز يوزو، الجزائر، ط3، 2009م.

بلقاسم (خالد)، الكتابة والتصوف، دار توبقال للنشر، المغرب، (ط1)، 2004م.
 بن الأمير عبد القادر الجزائري (محمد باشا)، تحفة الزائر في مآثر الأمير عبد القادر وأخبار الجزائر، تحقيق محمد السيد عثمان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان (د ط)، 2013م.

بن بريكة (محمد)، التصوف الإسلامي- من الرمز إلى العرفان، دار المتون للنشر والترجمة والطباعة والتوزيع الجزائر، ط1، 1427، 2006م.

بن سلامة (رجاء)، العشق والكتابة، قراءة في الموروث، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2003م.
 بنعيد العالي (عبد السلام)، أسس الفكر المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1991م.

بن طيب (محمد):

إسلام المتصوفة دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2007م

تجربة الحب الإلهي ووحدة الوجود بين محي الدين ابن عربي وجلال الدين الرومي، منشورات كلية الآداب والفنون والإنسانيات، جامعة منوبة، تونس، (د ط)، 2009 م.

البنهاوي (نادية)، بذور العبث في التراجيديا الإغريقية وأثرها على مسرح العبث المعاصر في الغرب وفي مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د ط، 1998.

بومسهولي (عبد العزيز)، الكباص عبد الصمد، اوزال حسن، أقول الحقيقة، الإنسان ينقض ذاته، إفريقيا الشرق المغرب، (د ط) 2004.

بيرجل (كريستوف يوحنا)، شيمل أنا ماري نموذج مشرق للاستشراق، ترجمة وتعليق، ثابت عيد، تقديم محمد عمارة، دارالرشاد، القاهرة، ط1، 1998 م.

تدين (عطاء الله)، بحثا عن الشمس، من قونية إلى دمشق، جلال الدين الرومي وشيخه شمس تبريز، ترجمة علي عيسى عاكوب دار نينوي للدراسات والنشر والتوزيع سوريا، ط1، 2015 م.

تشيبيك (وليام)، الطريق إلى العشق الصوفي، التعاليم الروحية عند جلال الدين الرومي، تقديم حسن حنفي ترجمة شيماء ملا يوسف رؤية للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2017 م.

النتفازاني (أبو الوفا الغنيمي):

ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني، ط1، 1973 م.

مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، (د ت)

ثابت (عيد)، أنا ماري شيمل-نموذج مشرق للاستشراق، ترجمة وتعليق ثابت عيد، تقديم محمد عمارة دارالرشاد، مصر، (د ط)، 1998.

ثودي (فيليب) وكورس (آن) أقدم لك بارت، ترجمة جمال الجزيري، مراجعة وإشراف وتقديم إمام عبد الفتاح، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003 م.

الجبوري (نظلة احمد)، سلاطين المتصوفة في العشق والمعرفة، دار المدى، المدى للإعلام والثقافة والفنون، العراق ط1، 2016 م.

الجزائري (أبي بكر)، أيسر التفاسير، المجلد الثاني، راسم للدعاية والإعلان، جدة، ط3، 1418، 1997 م.

جلبنارلي (لوران عبد الباقي)، المولوية بعد جلال الدين الرومي، ترجمة عبد الله احمد إبراهيم، المركز القومي للثقافة، مصر، ط1، 2003 م.

الجميل (بسام)، من الرمز إلى الرمز الديني-بحث في المعنى والوظائف والمقاربات، مطبعة التسفير الفني، صفاقص، تونس، ط1، 2007 م.

- الجنابي(ميثم)، حكمة الروح الصوفي، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، ط1، 2001 م.
- الجيلاني (عبدالقادر) سر الأسرار ومظهر الأنوار فيما يحتاج إليه الأبرار و يليه فتوح الغيب، و يليه قلائد الجواهر، و يليه السيف الرباني، تحقيق و تعليق فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2007م.
- الجيلي(عبد الكريم)، الإنسان الكامل، ج1، مكتبة و مطبعة محمد علي صبيح و أولاده، (د ط، د ت).
- حبار (مختار)، شعر أبي مدين التلمساني، الرؤية و التشكيل، منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق(دط)2002م.
- حجازي(عبد الرحمن)، الخطاب السياسي في الشعر الفاطمي دراسة أسلوبية، المجلس الأعلى للثقافة، مصر ط1، 2005م.
- الحداد(عباس يوسف)، العذل الديني و المعرفي في الشعر الصوفي دار الحوار للنشر و التوزيع، سوريا، ط2 2009 م.
- حدجامي(عادل): فلسفة جيل دولوز عن الوجود و الاختلاف، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2012 م.
- حرب(علي):
- أسئلة الحقيقة و رهانات الفكر، مقاربات نقدية و سجالية، دار الطليعة للطباعة و النشر، لبنان، ط1، 1994م.
- الإنسان الأدنى، أمراض الدين و أعطال الحدائث، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، لبنان، ط2 2010م.
- التأويل و الحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، لبنان، ط2، 2007م
- الحب و الفناء. تأملات في العشق و المرأة و الفناء، دار المناهل للطباعة و النشر و التوزيع، لبنان، ط1 1411هـ، 1990م.
- الفكر و الحدث، حوارات و محاور، دار الكنوز الأدبية، بيروت، لبنان، ط1، 1997م.
- النص و الحقيقة، الممنوع و الممتنع، المركز الثقافي العربي، المغرب، بيروت، ط1، 1995م.
- النص و الحقيقة، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط1، 1993م.
- النص و الحقيقة-نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط4، 2005م.
- حربي(عباس عطيتو)، ملامح الفكر الفلسفي و الديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، تقديم علي عبد المعطي، دار العلوم العربية، بيروت، ط1، 1992م.
- حضرة (خان عنيات)، تعاليم المتصوفين، ترجمة إبراهيم استنبولي، دار الفرقد، سوريا، ط2، 2008م.
- الحكيم(سعاد):
- ابن عربي و مولد لغة جديدة، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، لبنان، ط1، 1991م.
- تاج العارفين، الجنيد البغدادي، الأعمال كاملة، دار الشروق، مصر، ط2، 2005م.

- الحلاج (أبو منصور)، أخبار الحلاج وكتابات الطواسين، تعليق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، لبنان ط1، 2002م
- الحلاق (محمد راتب)، ممانعة النص-لذة التلقي، مقاربات نقدية في الأدب والإبداع، اتحاد الكتاب العرب سوريا، (د ط)، 1999م.
- حلمي (أميرة مطر):
 فلسفة الجمال أعلامها ومذاهبها، مكتبة الأسرة، مصر، (د ط)، 2003م.
 الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط) 1988م.
 الفلسفة عند اليونان، دار ومطابع الشعب، مصر، (د ط)، 1965م.
 حلمي (محمد عبد الوهاب)، ولاية وأولياء، السلطة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط، تقديم رمضان السيد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2009م.
 حلمي (محمد مصطفى)، الحياة الروحية في الإسلام، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، (د ط) 2011م.
- حميش (بن سالم)، التشكلات الأيديولوجية في الإسلام، الاجتهادات والتاريخ، تقديم ماكسيم رودنسون محمد عزيز الحبابي، دار المنتحب العربي للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1993م.
- حنا (محمد آيت)، الرغبة و الفلسفة، مدخل إلى قراءة دولوز وغاتاري، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2011م.
- حنا (ميشيل ميتياس)، الصداقة-قيمة أخلاقية مركزية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د ط) 2017م.
- خان (عنايات)، يد الشعر- خمسة شعراء متصوفة من فارس، ترجمه عن الانجليزية العاكوب علي عيسى، دار الفكر المعاصر، سوريا، ط1، 1418هـ، 1998م.
- الحشث (محمد عثمان)، مدخل إلى فلسفة الدين، دار القباء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، (د ط)، 2001م.
- الخطيب (محمد)، الفكر الإغريقي، منشورات دار علاء الدين، دمشق، سوريا، ط1، 1999م.
- خليفة (عبد الحكيم، ميتافيزيقا جلال الدين الرومي، مخطط انتقادي وتاريخي، ترجمة. عيسى علي عاكوب، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2017م.
- خميسي (ساعد)، ابن عربي المسافر العائد، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان ط1، 1431هـ، 2010م.
- خوالدية (أسماء):

الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، الجزائر دار الأمان، الرباط، ط1، (د ت).

صرعي التصوف-الحلاج وعين القضاة الهمداني والسهروردي نماذج-دراسة تحليلية نقدية مقارنة تستلهم مفاهيم نظرية التقبل، منشورات ضفاف، لبنان، 2014 م.

داقي(ماري مادلين)، معرفة الذات، ترجمة نسيم نصر، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط3، 1983 م. دريدا (جاك):

في الروح هايدغر والسؤال، نقله إلى العربية عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2013 م. الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، تقديم محمد علال سينا، دار توبقال للنشر، المغرب، ط2 2002 م..

المهماز، ترجمة عزيز توما، إبراهيم محمود، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2010 م. دوران(جليبر):

الأنثروبولوجيا، رموزها، أساطيرها، أنساقها، ترجمة مصباح الصمد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2006 م.

الخيال الرمزي، ترجمة علي المصري المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، 1994 م. دولوز(جيل)، الاختلاف والتكرار، ترجمة وفاء شعبان، مراجعة جورج زناقي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2009 م.

دولوز(جيل)، كليبر (بارنت):

ألفباء، ترجمة احمد حسان، مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، القاهرة، (د ط)، 2018 م حوارات في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة، ترجمة عبد الحي ازرقان، احمد العلمي، إفريقيا الشرق، المغرب، (د ط)، 1999 م.

دي(ورايت ول)، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، دار المعارف، بيروت، ط6، 1408هـ، 1988 م.

ديكسو(مونيك) أفلاطون، الرغبة في الفهم، ترجمة حبيب الجري، مراجعة جلال الدين سعيد، منشورات دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، ط1، 2010 م.

الرازي(الفخر)، مفاتيح الغيب ج1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1981 م. راسل(برتراند)، حكمة الغرب (ج2) الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ترجمة فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د ط)، 1983 م.

الراشدي (عامر جميل)، النص الصوفي-دراسة تفكيكية في نصوص أبو يزيد البسطامي نموذجاً، عالم الكتب الحديث، الأردن، (د ط)، 2014م.

رايت (وليم كلي)، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد احمد، تقديم ومراجعة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2010م.

الرفاعي (عبد الجبار)، الدين والظماً الانطولوجي، دار التنوير، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2016م.

روحيه (ارنالديز)، الحلاج، السعي إلى المطلق، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، (د ط)، 2011م.

روسو (جون جاك)، محاولة في أصل اللغات، تعريب محمد محبوب، تقديم عبد السلام المسدي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد (د ط ت).

ريان (آيات)، فلسفة الموسيقى وعلاقتها بالفنون الجميلة، تقديم صلاح قنصوة، الهيئة العامة لقصور الثقافة القاهرة، مصر، ط1، 2010م.

ريتشاردز (أ)، العلم والشعر، ترجمة مصطفى بدوي، سهير القلماوي، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، (د ت ط) ريكور (بول):

نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعبد الغانمي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2006م،

الوجود والماهية والجوهر عند أفلاطون وأرسطو، درس ألقى في جامعة ستراسبورغ، سنة 1953-1954م ترجمة فتحي انقزو، محمد بن ساسي، حبيب الجري، محمد محبوب، إشراف محمد محبوب، المركز الوطني للترجمة تونس، ط1، 2012م.

الزاهي (فريد)، الصورة والآخ، رهانات الجسد واللغة والاختلاف، دار الحوار للطباعة والنشر، سوريا، ط1، 2013م

زكريا (إبراهيم)، مشكلات فلسفية 5، مشكلة الحب، مكتبة مصر، ط2، (د ت).

زياتي (محمد)، اللامعقول في الخطاب الصوفي (ابن عربي نموذجاً)، إصدارات أي للكتب، لندن، ط1، 2017م.

زيدان (يوسف)، عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصوفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، (د ط ت).
زيغور (علي)، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم القطاع اللاواعي في الذات العربية، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر، ط2، 2003م.

الزوين (شوقي محمد):

الإزاحة و الاحتمال صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، الدار العربية للعلوم، ناشرون، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2008م.

تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب لبنان، ط1، 2002م.

الثقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، دار الأمان، المغرب، منشورات الاختلاف الجزائر، منشورات ضفاف، ط1، 1435هـ، 2014م.

الصورة والغز، التأويل الصوفي للقرآن عند محي الدين ابن عربي، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب، ط1، 2016م.

السامرائي(كمال)، مختصر تاريخ الطب العربي، دار النضال للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، (د ط)، 1988م.

سبيلا(محمد)بنعبد العالي(عبد السلام)،الحقيقة، دار توبقال للنشر،المغرب،ط2،2005م.

سبينوزا(باروخ):

رسالة في إصلاح العقل، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس (د ط، د ت).

علم الأخلاق، ترجمة جلال السعيد، دار الجنوب، للنشر، تونس، (د ط، د ت)

ستيس(وولتر)،تاريخ الفلسفة اليونانية،تر. مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة مصر،(دط)،1984م.

سرور طه عبد الباقي، الحسين بن منصور الحلاج شهيد التصوف الإسلامي، المكتبة العلمية ومطبعتها، القاهرة مصر، ط1، 1961م.

السعيد(جمال الدين)، الخولي(احمد حمدي السعيد)،السعيد(محمد عبد المؤمن)،دراسات و مختارات فارسية،دار الرائد العربي للطباعة و النشر،القاهرة،مصر،ط1، 1975م.

سكاتولين(جوزيبي)، احمد حسن أنور)، التجليات الروحية في الإسلام، نصوص صوفية عبر التاريخ، تصدير احمد الطيب، الهيئة المصرية للكتاب، مصر،(د ط)2008م.

السلمي(أبو عبد الرحمن)،طبقات الصوفية يليه ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات، حققه وعلق عليه مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، لبنان، ط2، 2003م،1424هـ.

سلوتردايك(بيتر)، الإنجيل الخامس لنيثشه،ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، (د ط) 2003م.

- سلوم (تامر)، نظرية اللغة والجمال في النقد الأدبي، دارالحوار، سوريا، ط1، 1983م.
- السهورودي(شهاب الدين)، عوارف المعارف، ج2، عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، دارالمعارف، مصر (د ط، د ت).
- السواح(فراس):
- دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، دار علاء الدين، سوريا، ط4، 2002م.
- لغز عشتار، الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة، دار العلاء الدين، سوريا، ط8، 2002م.
- السيد(ولد أباه)، أعلام الفكر العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت، ط1، 2010م،
- شاه(إدريس)، الصوفيون، ترجمة بيومي قنديل، مراجعة هالة أحمد فؤاد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2 2015م.
- الشبلي(سعيد)، نظرية الإنسان والحرية في عرفان محي الدين بن عربي، مكتبة حسن العصرية للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان (د ط)، 2010م.
- شتاينر(رودولف)، نيتشه مكافحا ضد عصره، ترجمة حسن صقر، دار الحصاد للنشر والتوزيع، سوريا ط1، 1988م
- شستاكوف(فياتشيسلاف)، الايروس والثقافة، فلسفة الحب والفن الأوروبي، ترجمة نزار عيون السود، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، ط1، 2010م.
- شعموم(الميلودي)، المتخيلوالقدسي في التصوف الإسلامي، الحكاية والبركة، منشورات المجلس البلدي مكناس، المغرب، ط1، 1991م.
- شلاير ماخر(فريدريك)، عن الدين خطابات لمحتقره من المثقفين، ترجمه عن الألمانية أسامة الشحماني، تقديم عبد الجبار الرفاعي، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 2017م.
- شودكيفيتش(ميشيل)، الولاية، ترجمة احمد الطيب، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، (د ط)، 2000م.
- شورون(جاك)، الموت في الفكر الغربي، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د ط)، 1984.
- شولز(روبرت)، السيمياء والتأويل، ترجمة سعيد الغانمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1994 م
- الشيبي(كامل مصطفى)، شرح ديوان الحلاج، منشورات الحمل، كولونيا، ألمانيا، (د ط ت)
- الشيخ(محمد)، نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، ط1، 2008 .
- شيمل(آنا ماري):

الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة محمد إسماعيل السيد، رضا حامد قطب، دار الحمل بغداد، ط1، 2006م.

الشمس المنتصرة، دراسة أثار الشاعر الإسلامي الكبير جلال الدين الرومي، ترجمه عن الإنجليزية علي عيسى العاكوب مؤسسة الطباعة والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي طهران، إيران، ط1، 2001م.

روحي أنثى (الأنوثة في الإسلام)، ترجمة لميس فايد، الكتب خان، القاهرة، ط1، 2016م.

الصادقي (احمد)، إشكالية العقل والوجود، في فكر ابن عربي، بحث في فينومينولوجيا الغياب، دار المدار الإسلامي، لبنان، ط1، 2010م.

الصباغ (رمضان)، جماليات الفن الإطار الأخلاقي والاجتماعي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر، ط1 2003م.

الصغير (عبد المجيد)، التصوف كوعي وممارسة، دراسة في الفلسفة الصوفية عند أحمد بن عجيبة، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 1999م.

ضاري (مظهر صالح)، الروح الصوفي، جمالية الشيخ في زمن التيه، ج1، دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2013م.

ضيف الله (فوزية)، كلمات نيتشه الأساسية، ضمن القراءة الهيدغرية، كلمة للنشر و التوزيع تونس، دار الأمان، المغرب، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1436هـ، 2015م.

الطوسي (أبو نصر السراج)، اللمع، حققه وقدم له. عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، (د ط) 1380هـ، 1960م.

ظاهر (عادل)، الشعر والوجود، دراسة فلسفية في شعر ادونيس، دار المدى للثقافة والنشر والتوزيع، سوريا، ط1 2000م.

عارف (تامر)، تاريخ الإسماعيلية، الدعوة والعقيدة، ج1، رياض الرايس للكتب والنشر، لندن، قبرص ط1، 1991م.

العاكوب (علي عيسى)، أوراق من دفاتر الروح، منشورات الهيئة العامة للكتاب، سوريا، دمشق، ط1، 2012م.

عبد الحق (منصف)، أبعاد التجربة الصوفية-الحب، الإنصات، الحكاية، إفريقيا الشرق، المغرب، 2007م

عبد الرحمن (سامية)، الميتافيزيقا بين الرفض والتأييد، مكتبة النهضة المصرية، مصر، ط1، 1993م.

عبد الرحمن (طه):

الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2013م.

العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 1997م.

عبد القادر (محمود)، الفلسفة الصوفية في الإسلام، ملتزم للطبع والنشر، دار الفكر العربي، مصر ط1، 1966م.

عبد الله (عادل)، التفكيكية إرادة الاختلاف، دار الحصاد للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2000م.

عبد المعطي (علي)، فلسفة الفن، رؤية جديدة، دار النهضة العربية، بيروت، (د ط)، 1985م

العبيدي (حسن مجيد)، نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، مراجعة وتقديم عبد الأمير الاعسم، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق، ط1، 1987م.

العجلوني (إسماعيل بن محمد)، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، عما اشتهر من أحاديث على السنة الناس، ج2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1351هـ.

عزام (عبد الوهاب)، التصوف وفريد الدين العطار، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1 2013م.

عقيقي (يوحنا)، نيتشه بين التصوف واللعب، منشورات كلية الفلسفة والعلوم الإنسانية في جامعة الروح القدس، الكسليك، (د ط)، 2002م.

عفيفي (أبو العلا)، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب للطباعة والنشر، بيروت، (د ط ت)

العلوي (هادي)، مدارات صوفية، مركز أبحاث والدراسات الاشتراكية، سوريا، ط1، 1997م.

العلوي (هشام)، الجسد بين الشرق والغرب، نماذج وتصورات، منشورات الزمن، المغرب، (د ط)، 2003م،

عمارة (ناصر)، اللغة والتأويل، مقاربات في الميرمينيوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، الدار العربية للعلوم، ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الفارابي، لبنان، ط1، 2007م

عنايات (خان)، يد الشعر، خمسة شعراء متصوفة من فارس، ترجمة كولمان باركس، ترجمه عن الانجليزية وقدم له عاكوب علي عيسي، دار الفكر، سوريا، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1998م،

العنكي (عقيل عكموش)، المقاربة اللغوية في الخطاب الصوفي، الفتوحات المكية أمودجا، الانتشار العربي بيروت، لبنان، ط1، 2013م.

عنايات (عبد الكريم)، نيتشه والإغريق، إشكالية أصل الفلسفة، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط، ط1، 2010م.

العوادي (عدنان حسين)، الشعر الصوفي حتى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزالي، دار الرشيد للنشر، العراق (د ط)، 1979م.

عودة (أمين يوسف)، تأويل الشعر وفلسفته عالم الكتب الحديثة للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2008م.

العوري(هالة)، الفناء في الإنسان كبار الصوفية، دار صفحات للدراسات والنشر، سوريا، (د ط)، 2013م.

العوطة(وليام)، الرغبة والسياسة في فلسفة جيل دولوز، لبنان،(د ط)،2017م .
غادامر(هانز جيورج):

بداية الفلسفة، علي حاكم صالح، حسن ناظم، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت ط1، 2002م .
تجلى الجميل ومقالات أخرى، تحرير وبرنبر ناسكوي، ترجمة سعيد توفيق، المجلس الأعلى للترجمة، مصر،(د ط)،1997.

الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم، علي حاكم صالح، راجعه عن الانجليزية جورج كتورة، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس، ط1، 2007م.
غراب(محمود محمود)، الحب والمحبة الإلهية، من كلام الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي، مطبعة الكاتب العربي، دمشق، ط2، 1992، 1412م.

غرايش(جون)، العيش بالفلسف، التجربة الفلسفية، الرياضات الروحية، وعلاجات النفس، ترجمة محمد شوقي الزين، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، المغرب ط1، 2019م.

الغزالي(أبو حامد):

إحياء علوم الدين، ج2، دار ابن حزم، للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1 1426هـ، 2005م .

إحياء علوم الدين، ج4، المطبعة المصرية الأزهرية، ط1، 1302هـ.

ثمات الفلاسفة، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط8،(د ت).

المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، حققه وقدم له جميل صليبا، كامل عياد، مطبعة الجامعة السورية، ط5، 1956/1376هـ، م.

العوري(سيد عبد الماجد)، ديوان محمد إقبال، ج1، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط3 1428هـ، 2007م.
فاسيليس(جي فاتساكس)، أفلاطون والأوبانيشاد، لقاء الشرق والغرب، جدل المقدس في المنظور الهندوسي اليوناني، ترجمة سهى الطريحي، طهجزاع، دار نينوي، سوريا، 1430، 2010م.

فخري(ماجد)، تاريخ الفلسفة الإسلامية، نقله إلى العربية كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر،(د ط)،1974م.

فرويد(سيجموند)، حيائي والتحليل النفسي، ترجمة مصطفى زيور، عبد المنعم المليحي، دار المعارف، مصر
(د ط ت)

فؤاد(فاطمة)، السماع عند صوفية الإسلام، تصدير عاطف العراقي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر،(د ط)،1997م.

فوكو (ميشيل):

الافهام بالذات، جمالية الوجود وجرأة قول الحقيقة، تقديمترجمة محمد ازويته إفريقيا الشرق، المغرب،2015م.

تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2006م.
فينيكان (جيمس اليوسوعي)، أفلاطون، سيرته، آثاره، ومذهبه الفلسفي، دار الشروق، بيروت، ط1، 1991م.

قاسم(محمود)، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأجلو مصرية، ط4، 1969م.

القاسمي(علي)، علم المصطلح، أسسه النظرية وتطبيقاته العملية، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط2، 2019م.
القاشاني(عبد الرزاق):

شرح القاشاني على فصوص الحكم، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2007م
لطائف الأعلام في إشارة أهل الإلهام، المجلدالأول، تحقيق وضبط وتقديم احمد عبد الرحيم السايح، توفيق علي وهبة، عامر النجار مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2005م.

قربي(عزت)، فيدون، (في خلود النفس) ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 2000م.
القشيري(أبو القاسم عبد الكريم):

الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق وإعداد معروف مصطفى زريق، المكتبة العصرية للطباعة والنشر لبنان، بيروت، ط1، 1421هـ، 2001م.

الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، مطابع مؤسسة دار الشعب، للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة، مصر،(د ط)،1409هـ، 1989م.

قنديل(إسعاد عبد الهادي)، السماع عند الفرس والعرب، نشر خاص بالمؤلف،(د ط)،2004م.

كاسيير(أرنست)، الدولة والأسطورة ترجمة أحمد حمدي محمود، مراجعة أحمد حاكمي، المؤسسة العامة للكتاب (د ط) 1975م.

الكحلاوي(محمد)،مقاربات وبحوث في التصوف المقارن، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2008م.

كرم(يوسف):

تاريخ الفلسفة الحديثة، كلمات عربية للترجمة والنشر، مصر، (د ط)،2012م.

- تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، (د ط)، 2012 م.
- كريس (هورنر أمريس ويستاكوت)، التفكير فلسفياً (مدخل) ترجمة ليلي الطويل، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، (د ط)، 2011 م.
- كريسون (اندرية):
شوبنهاور، حياته، نظرياته، مؤلفاته، أثره، ترجمة احمد كوي، دار الكتب العلمية، العراق، ط1، 2022 م
- المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة عبد الحليم محمود، مطابع دار الشعب، القاهرة، (د ط) 1399هـ، 1979م.
- كليمان (كاترين)، التحليل النفسي، تعريب محمد سيلا، حسن أحجيج، منشورات الزمن، الرباط، المغرب، (د ط)، 2004م
- كوبلستون (فريدريك)، تاريخ الفلسفة (مج4)، الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى لينتز، ترجمة وتعليق سعيد توفيق، محمود سيد احمد، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح، المركز القومي للترجمة، مصر، ط1، 2013م
- كوربان (هنري):
تاريخ الفلسفة الإسلامية، منذ الينايع حتى وفاة ابن رشد، ترجمة نصير مروة، حستقيسي، راجعه وقدم له موسى الصدر وعارف تامر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط2، 1998م.
- الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ترجمة فريد الزاهي، منشورات مرسوم، الرباط، (د ط).
- كوجيف (ألكسندر)، مدخل لقراءة هيجل، ترجمة وتقديم عبد العزيز بومسهولي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة ط1، 2017م
- كيسيديس (ثيو كاريس)، هيراقليطس، جذور المادية الديالكتيكية، ترجمة حاتم سلمان، المؤسسة الوطنية للنشر والإشهار الجزائر، ط2، 2001م.
- الكيلاني (مجددي)، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، مكتب الجامع الحديث، 2009م، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية مصر، ط5، 2007م.
- الكيلاني (نجيب)، إقبال الشاعر الثائر، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 2009 م.
- كيلوطو (عبد الفتاح)، لسان ادم، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2001م.
- اللائي (ديوجينيس)، حياة مشاهير الفلاسفة، ترجمة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، راجعه على الأصل اليوناني محمد حمدي إبراهيم، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط1، 2006م
- لومونيه (ماري، لانسولان اود)، الفلاسفة والحب، من نسقراط إلى سيمون دي بوفوار، ترجمة دينا مندور، دار التنوير للطباعة والنشر، مصر، ط1، 2015م.

- ليفشيز(رايموند)، تكايا الدراويش، الصوفية والفنون والعمارة في تركيا العثمانية، تر عبلة عودة، مراجعة احمد خريس، هيئة أبو ظبي للثقافة والفنون، كلمة، ابوظبي، الامارات العربية المتحدة، ط1، 2011م.
- مافيزولي(مشيل)، في الحل والترحال، عن أشكال التيه المعاصرة، ترجمة عبد الله زارو، إفريقيا الشرق، المغرب، (د ط)، 2010م.
- ماكوري (جون)، الوجودية، ترجمة إمام عبد الفتاح، مراجعة فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت. (د ط).
- مجدي(إبراهيم محمد)، مشكلة الموت عند صوفية الإسلام، تصدير عاطف العراقي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ط1، 2004 م.
- مجموعة من المؤلفين، جدلية العلاقة بين التصوف والعرفان في الإسلام، إشراف عامر عبد زيد الوائلي، تموز طباعة نشر وتوزيع، دمشق، ط1، 2014م.
- مجموعة من المؤلفين، الحروفي: 33 ناقدا يكتبون عن تجربة أديب كمال الدين الشعرية، إعداد وتقديم مقداد رحيم، المؤسسة العربية لدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2007م.
- المحاسبي (الحارث)، التوهم، نشره ج. آربري، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، (د ط)، 1937م.
- محمود (زكي نجيب)، احمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، ط2 1935م.
- مذكور(إبراهيم)، كرم(يوسف)، دروس في تاريخ الفلسفة، عالم الأدب للبرمجيات والنشر والتوزيع، مصر، ط1 2016م.
- المزيدي(احمد فريد)، الإمام الجنيد سيد الطائفتين، مشايخه، أقرانه، تلامذته، أقواله، كتبه ورسائله، دار الكتب العلمية، لبنان، (د ط)، 1971.
- المسكيني(أم الزين بن شيخة)، الفن يخرج عن طوره، أو مفهوم الرائع في الجماليات المعاصرة من كانط إلى دريدا، جداول للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 2011م.
- المصباحي (محمد):
- قراءة في كتاب الذات والحضور من كتاب نصار ناصيف، من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور، تحرير وتقديم عبد الإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2014م.
- نعم ولا، الفكر المنفتح عند ابن عربي، الدار العربية للعلوم، ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، المغرب، ط1، 1433هـ، 2012م.

مصطفى(عادل)، فهمالفهم، مدخل إلى الهيمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادمير، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2007م.

مصطفى(كمال فرحات)، قول الممكن فلسفيا، من الضرورية الندرية إلى الممكنية الجودية، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، ط1، 2016م.

المكاوي (عبد الغافر)، هلدلين، دارالمعارف، مصر،(د ط ت).

الملائكة(إحسان)، جلال الدين الرومي صائغ النفوس، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2015م.
مونتبيلو(بيير)، نيتشه وإرادة القوة، ترجمه وقدم له جمال مفرح، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان منشورات الاختلاف، الجزائر، دارالأمان، الرباط، ط1، 2010م.

ميرلوبونتي(موريس)، ظواهرية الإدراك، ترجمة فؤاد شاهين، معهد الإنماء العربي، بيروت، لبنان، (د ط)، 1998م.

ميلودي(شلغوم)، المتخيل والقدسي، منشورات المجلس البلدي لبلدية مكناس، (د ط ت).
ناز (فرح جو رفعت)، العرفان الصوفي عند جلال الدين الرومي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2008، 1429م.

ناصر(بتول قاسم)، القانون المطلق، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط2، 2017م.

نبيل (عبد اللطيف)، فلسفة القيم-نماذج تنشوية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط)، 2010م.

الندوي(أبو حسن)، رجال الفكر والدعوة في الإسلام، ج2، تقديم مصطفى السباعي، مصطفى الخن، ابن كثير دمشق، بيروت، (د ط)، 1428هـ 2007م.

النشار (على سامي)، هيراقليطس فيلسوف التغيير وأثره على الفكر الفلسفي، دار المعارف، ط1، 1969م.

النشار(مصطفى):

تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج2، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، (د ط)، 2000م.
تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1999م.

مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عنداليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، (د ط)، 1998م.

مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، دار المعارف، مصر، ط1، 1995م.

مكانة المرأة في فلسفة أفلاطون-قراءة في محاورتي الجمهورية والقوانين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع
القاهرة مصر، (د ط ت)

نصر (حسين)، قلب الإسلام قيم خالدة من أجل الإنسانية، تعريب داخل الحمداي، مركز الحضارة لتنمية
الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2009م.

النفري(محمد بن عبد الجبار):

المواقف ويلييه كتاب المخاطبات، مكتبة المتنبي، القاهرة، (د ط ت).

المواقف ويلييه كتاب المخاطبات، تصحيح آربري يوحنا آرثر، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة،
ط1، 1934م.

نيتشه(فريدريك):

إرادة القوة، محاولة لقلب كل القيم، ترجمة وتقديم محمد الناجي، إفريقيا الشرق، المغرب، (د ط)، 2011م.

أقول الأصنام، ترجمة محمد ناجي، حسان بورقيبة، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 1996م.

إنسان مفرط في إنسانيته-كتاب العقول الحرة، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشرق، المغرب، (د ط)، 2002م.

إنسان مفرط في إنسانيته-كتاب للمفكرين الأحرار، الكتاب الأول، علي مصباح، منشورات الجمل، لبنان
بغداد ط1، 2014م.

ديوان نيتشه، ترجمة محمد بن صالح، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، بغداد، ط2، 2009م.

عدو المسيح، ميخائيل ديب، دارالحوار، سوريا، ط2، 2004م.

العلم الجذل، ترجمة سعاد حرب، دار المنتحب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، (د ط ت).

العلم المرح، تقديم وترجمة حسان بورقيبة، محمد الناجي، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 1993م

الفجر، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د ط)، 2013م.

الفلسفة في العصر المأساوي، تعريب سهيل القش، تقديم ميشال فوكو، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر
والتوزيع، لبنان، ط2، 1983م

ما وراء الخير والشر، تباشير فلسفة للمستقبل، ترجمة جيزيلا فالور حجاز، مراجعة موسى وهبة، دار الفارابي
لبنان، ط1، 2003م.

مولد التراجم، ترجمة شاهر حسن عبيد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2008م.

هذا الإنسان، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، هلا للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2011م.

نيكلسون(رينولد):

الصوفية في الإسلام، ترجمة نور الدين شريه، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط2، 2002م.

في التصوف الإسلامي وتاريخه، نقلها إلى العربية وعلق عليها أبو علا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، (د ط)، 1366هـ، 1947م.

الهاشمي (أبو حسن)، الله والإنسان عند جلال الدين الرومي، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، (د ط ت) .

الهاشمي (سيد جمال)، رسالة الإلهام بين جلال الدين الرومي ومدرسة علم النفس الحديث، تعريب عبد الرحيم المبارك، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، (د ط)، 2005م.

الهجويني (أبو الحسن علي بن عثمان)، كشف المحجوب، ترجمة محمود احمد ماضي أبو العزائم، ضبط وتحقيق عبد الرحيم السايح، توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، ط1، 2007م.

هشام (محمد)، في النظرية الفلسفية للمعرفة، أفلاطون، ديكرات، كانط، إفريقيا الشرق، المغرب (د ط)، 2001م.

هوركهايمر (ماكس)، أدورنو (ثيودور)، جدل التنوير، شذرات فلسفية، ترجمة جورج كتورة، دار الكتب الجديد المتحدة ألمانيا، ط1، 2006م.

هيجل (فريدريك)، العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2007م.

هيدغر (مارتن):

أصل العمل الفني، ترجمة أبو العيد دودو، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2003م.

إنشاء المنادى، قراءة في شعر هولدرلين وتراكل، تلخيص وترجمته بسام حجار، المركز الثقافي العربي، بيروت ط1، 1994م.

قريبا من هايدغر، ترجمة حسونة مصباحي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2018م

الفلسفة، الهوية والذات، ترجمة محمد مزيان، تقديم محمد سيلا، منشوراتا لاختلاف، الجزائر، ط1، 2015م.

كتابات أساسية، ج1، ترجمة وتحرير إسماعيل المصدق، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط1، 2003م.

نداء الحقيقة، مع ثلاث نصوص عن الحقيقة لهيدغر، ترجمة مكاوي عبد الغفار، مؤسسة هنداوي، مصر، (د ط ت).

هيراقليطس، جدل الحب والحرب، ترجمة وتقديم مجاهد عبد المنعم، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 2006م.

يلوح (رشيد)، التداخل الثقافي العربي الفارسي، من القرن الأول إلى القرن العاشر الهجري، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ط1، 2014م.

Alain (Emile Chartier), **Spinoza**, Editions Gallimard, 1949.

Deleuze (Gille):

Nietzsche, presses universitaires de France, 1965.

Spinoza philosophie pratique, presses Universitaires de France, 1970.

Keller (Carl-A), Approche de la mystique-dans les religions occidentales et orientales ; Edition Albin Michel , 1996.

Nietzsche (Friedrich) :

Ainsi parlait Zarathoustra , Un livre pour tous, et pour personne, traduit par Henri Albert , Paris, Mercyre de France

La Volonté de puissance, Essaid "unetransmutation de toutes les valeurs, (Etudes et Fragments), traduit par Henri Albert, Société DVMercure de France, Paris, 1903.

Le crépuscule des idoles, traduit par Henri Albert, Mercure de France, 1908. .:

Le gai savoir , traduction de Die Frohliche Wissenschaft (La gaya Scienza) par Henri Albert , édition 1887 .

Sachiko Murata, The Tao of Islam, State University of New York Press, Albany, 1992.

Schilpp Paul Arthur ; the philosophy of Ernest Cassirer, library of living . philosophers, Inc, Evanston, Illinois, first Edition, 1949.

Taylor. A. E , Plato, The man and his work, Methuen CO.ltd, London , 1949.

Webster David, the philosophy of désire in the Buddhist Pali canon, Oxford Centre for BUDDHIST studies.

Zeller Edward , Outlines of The History of Greek Philosophy, translated with the Author's Sanction by Sarah Frances Alleyne and Evelyn Abbott, Longmans , Green , and CO, London, 1886.

المعاجم والموسوعات والقواميس:

المعاجم:

- ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم)، لسان العرب، دار صادر بيروت، 1956م.
- الأزهري (أحمد)، تهذيب اللغة ج2، تحقيق محمد علي النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 282هـ 370م
- باتريك شار دو-دومينيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ترجمة عبد القادر المهيري، حمادي صمود، دار سيناترا، تونس، (د ط)، 2008م.
- البلعكي (منير)، معجم أعلام المورد، موسوعة تراجم لأشهر الأعلام العرب والأجانب القدامى والمحدثين مستقاة من موسوعة المورد، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1992م.
- بك (أحمد عيسى)، معجم الأطباء من سنة 650هـ إلى يومنا هذا (ذيل عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة)، مطبعة فتح الله الياس نوري، مصر، ط1، (د ت).
- جبل (محمد حسن حسن)، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط1 2010
- الجزجاني (الشريف علي)، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1403هـ، 1983م.
- الحفني (عبد المنعم)، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، مصر، ط3، 2006م.
- الزيدي (محمد بن محمد المرتضى)، تاج العروس من جواهر القاموس (36)، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية، (د ط، د ت)
- صابان (سهيل)، المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية، مطبوعات الملك فهد الوطنية، الرياض 1421هـ-2000م.
- صليبا (جميل)، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، لبنان، (د ط)، 1982.
- طرابيشي (جورج)، معجم الفلاسفة (الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2006م.
- القاشاني (عبد الرزاق اصطلاحات الصوفية، تحقيق عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، ط1 1314هـ، 1992م.

الكفوي (أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني)، الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، قابله على نسخة خطية وأعدّه للطبع ووضع فهارسه عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1419هـ، 1998م.

مجموعة من المؤلفين، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط4، 1425هـ، 2004م

الموسوعات:

أبو دية (أيوب)، موسوعة أعلام الفكر العربي الحديث والمعاصر، ج1، وزارة الثقافة الأردنية، عمان، الأردن، ط4، 2019م

أندرو (ادجارد سيد جويك)، موسوعة النظرية الثقافية، المفاهيم والنظريات الأساسية، مراجعة وتقديم وتعليق محمد الجوهري، ترجمة هناء الجوهري، المركز القومي للترجمة، مصر، ط2، 2014م.

بدوي (عبد الرحمن)، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984م.

التهانوي (محمد علي)، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة رفيق العجم مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1996م.

الحفني (عبد المنعم):

الموسوعة الصوفية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط5، 2006م

الموسوعة الفلسفية، دار ابن زيدون، بيروت، (د ت)

لالاند (أندريه)، موسوعة لالاند الفلسفية معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية، المجلد الأول A_G تعريب خليل أحمد خليل إشراف أحمد عويدات_عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان ط2، 2001م.

مجموعة باحثين، موسوعة الجنسانية العربية الإسلامية قديما وحديثا، الكتاب الأول، إشراف محمد عبد الرحمن يونس، شركة بريطانية مسجلة في إنجلترا برقم 7513024، ط1، 2018م.

مجموعة من الأكاديميين، موسوعة الأبحاث الفلسفية، الفلسفة الغربية المعاصرة، صناعة العقل الغربي، من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج، الجزء الثاني، تقديم علي حرب، منشورات ضفاف، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، المغرب، ط1، 1636هـ، 2013م.

مجموعة من المؤلفين: موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر، (د ط ت) مجموعة من المؤلفين، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، الاصطلاحات والمفاهيم، معهد الإنماء العربي، ط1، 1986م.

القواميس:

الفيروزي(أبادي مجد الدين محمد بن يعقوب)، القاموس المحيط، الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب
مصر، ط3، (د ت).

وافي (عبد الرحمن)، قاموس مصطلحات علم النفس دار الرسالة، الجزائر (د ط ت) .

المقالات بالعربية:

أبو زيد(نصر حامد)، اللغة الوجود القرآن- دراسة في الفكر الصوفي، مجلة الكرمل، العدد62، مؤسسة
الكرمل الثقافية، رام الله فلسطين، 1421 2000 م.

أبو شوار(إبراهيم)، الخطاب الصوفي والتجاوز الممكن، مجلة الوحدة، الرباط، السنة الثانية العدد21، حزيران،
يونيو، 1986م.

أردشير(منظمي)، ميرزاي(سيد محمود الحسيني)، السحر الحلال، إعادة النظر في فكرة بايزيد البسطامي من
خلال قصة شمس الدين والمولوي، مجلة إضاءات نقدية، جامعة آزاد، إيران، السنة الثالثة العدد التاسع، ربيع
2013م.

الأندلوسي(محمد)، نحو سياسة جديدة في الكتابة، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،
الكويت، المجلد33، العدد4، 2005م

بالأشهب(محمد)، التلقي المكاشف، شروطه وحدوده، ابن عربي نموذجا، مجلة علامات، كلية الآداب والعلوم الانسانية
،المغرب، العدد1998، 10م.

بغورة(الزاوي)، منزلة تحليل الخطاب، آفاق الثقافة والتراث، دائرة البحث العلمي والدراسات بمركز جمعة الماجد
للتحافة والتراث، دبي، الامارات العربية المتحدة، العدد32، 2001م.

بن عومر(رزقي):

السماع الصوفي وتجلياته الوجودية، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، جامعة وهران، العدد4، جانفي 2014م.
مباحث الإلهية والوحي والنبوة بين المسيحية والإسلام، مجلة أبعاد، جامعة وهران 2، عدد خاص-شهر
جانفي 2014م.

بنفنست(إميل)، الذاتية في اللغة، ترجمة. حميد سمير، عمرطي، مجلة نوافذ، النادي الأدبي الثقافي، جدة، العدد9،
سبتمبر، 1999م.

بهادي(منير) ، الجسد بين التواجد والإيقاع في الرقص الصوفي، مجلة التدوين، جامعة احمد بن بلة، وهران
العدد6،

بودومة(عبد القادر)، هندسة لأجل الفكر والذكر، مجلة فكر ونقد، المغرب، العدد28، ابريل 2000.

بوفلاحة(سعد)، رابعة العدوية البتول الشاعرة المتصوفة، مجلة حوليات التراث، جامعة مستغانم، العدد الثامن،
سبتمبر، 2008.

الجنابي(ميثم)، السر أو اللغز والمعنى في الإبداع الصوفي، مجلة نزوى، مؤسسة عمان للصحافة والأنباء والنشر والإعلام، العدد التاسع عشر، عمان، يوليو، 1999م الموافق ل ربيع الأول، 1420 هـ .

حسين(اياذ محمد، عامر محمد)، الرقص الصوفي ورمزية الحركات الراقصة المولوية نموذجاً، مجلة بابل للدراسات الإنسانية المجلد4، العدد 3، 2003م.

الديري(أحمد)، مجازاتالجدسد، في الخطاب الفلسفي والصوفي في العصر الوسيط، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد53، 54، 2013م1434هـ.

الرحاوي(فارس عبد الله بدر، الخطاب الصوفي (دراسة في إشكالية التلقي)، مجلة التربية والعلم، جامعة الموصل كلية التربية للعلوم الإنسانية، العراق، المجلد19، العدد1، 31مارس/آذار 2012م.

زماي(نسيمة)، الرقصة الصوفية المولوية والتأسيس لمسرح الصورة وسينوغرافيا المسرح، مجلة جماليات، جامعة مستغانم، الجزائر، المجلد8، العدد1 2021م.

الزوين (محمد شوقي):

بركانية النص وأتون المعنى، بجتي بن عودة قارئاً لجاك دريدا، مجلة فكر ونقد، المغرب، العدد25، 2000م.

التصوف، العرفان، الكنان، غربلة في المصطلح وقفزة في الرؤية، مجلة العرفان الصوفي، الأغواط، العددالأول، 2018م.

جاك دريدا وميشيل دو سارتو، الافتتان بالعرفان ووعود الكتابة، مجلة لوغوس، مخبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها، جامعة تلمسان، العدد السابع والثامن، سبتمبر 2017 م.

طريبيق(احمد)، الخطاب وخطاب الحقيقة، مبحث في لغة الإشارة الصوفية، مجلة فكر ونقد، المغرب العدد40، 1999م.

عقيقي(يوحنا)، الرمزية التجاوزية، مجلة الدراسات الأدبية في الثقافتين العربية والفارسية وتفاعلهما، مركز بابل للدراسات الإنسانية، السنة 2، العدد7-8، 2003، م.

عودة(أمين يوسف)، تجليات المترع الإنساني العالمي في الخطاب الصوفي عند حلال الدين الرومي، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد الثامن، العدد1433، 1، 2012م.

عيواز(محمد) مفهوم وحدة الوجود في التصوف الإسلامي وإشكالية الحلول والاتحاد، مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية، جامعة الجزائر، المجلد 15، العدد1، 2023م

الغابري(عبد الباسط)، الإنسان وقضاياها في أدب جلال الدين الرومي وفلسفته، مجلة نقد وتنوير، مركز نقد وتنوير، قرطبة، اسبانيا، العدد الخامس، الفصل الثاني، السنة الثانية (مارس آذار 2016).

الفجاري(مختار)، مفهوم الخطاب(بين مرجعه الأصلي الغربي وتأصيله في اللغة العربية)، مجلة جامعة طيبة للآداب والعلوم الإنسانية، السعودية، السنة الثانية، العدد3د1436هـ.

- الكباص (عبد الصمد)، الرغبة وإشباع التاريخ، مجلة نزوى، عُمان، العدد 80، أكتوبر 2014م.
- كولر (هانس صاند)، مدخل إلى فلسفة الدين، نقله من الألمانية فتحى المسكينى، مجلة ألباب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المجلد الأول، العدد 3، صيف 2014.
- ليوتار (جان فرانسوا)، الرغبة والفلسفة، ترجمة السعيد لبيب، مجلة تبيين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات العدد 19 / 5 / 2017م.
- الما (المحمد) نار العشق في ناي جلال الدين الرومي، مجلة ثقافتنا، طهران، المجلد 6، العدد 23، 2010م.
- ناصر (حسين سليمة)، الجمال الوجودي عند الصوفية محي الدين بن عربي 558هـ وجلال الدين الرومي 640هـ نموذجا، مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية، جامعة واسط، كلية الآداب العراق المجلد 2، العدد 41، السنة 2021م.
- هنري (ميشيل)، الألوان والأشكال والتجريد في فن الرسم، ترجمة وتقديم كمال بومنير، مجلة دراسات فلسفية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر 2، أبو القاسم سعد الله، العدد الحادي عشر جوان 2015
- اليوسفي (محمد لطفي)، الشعر وتحرير الكائن، مجلة نزوى، مؤسسة عمان للصحافة والأبناء والنشر والإعلان العدد 16، تاريخ الإصدار 1 أكتوبر 1988م. جمادى الآخرة 1419هـ.

المقالات الأجنبية:

KossaifiChristine ; **Dance sacrée et harmonie monadique** :Djalal ad-DIN RUMI et Gottfried WILHELM LEIBNIZ, bulletin deL'association Guillaume Budé n2 juin 2002.

الأطروحات الجامعية العربية:

- بلعالم (عبد القادر)، اللامعقول في فلسفة أفلاطون، أصوله، طبيعته، وظيفته، إشراف الزاوي حسين، جامعة وهران للموسم الجامعي 2010، 2011م.
- درغام (نادية)، الرؤية الجمالية للوجود عند جلال الدين الرومي، إشراف بوعرفة عبد القادر، جامعة وهران للموسم الجامعي 2011-2012م.
- نافع (إقبال سالم احمد)، الحقيقة المحمدية عند جلال الدين الرومي في الفكر الغربي إشراف الدكتور جودة محمد أبو اليزيد المهدي، جامعة الزقازيق، معهد الدراسات الأسيوية قسم الأديان المقارنة سنة 1430هـ الموافق ل 2009م

الأطروحات الجامعية الأجنبية:

Foucault (Philippe), **Le banquet de Platon**, une analyse de l'EROS a la lumière d'une nouvelle lecture de l'«intellectualisme Socratique»
Université du Québec à Montréal.

المواقع الإلكترونية:

أفراج (أسامة)، شوقي الزين يحتفي بصاحبة المعجم الصوفي سعاد الحكيم، جريدة الشعب على الموقع الإلكتروني www.ech-chaab.com/ar/الحدث/item/198231، بتاريخ 25 سبتمبر 2022م.

تشيتيك (وليام)، حقيقة شمس تيريزي، ترجمة شيماء ملا يوسف، موقع طواسين للتصوف:

<https://tawaseen.com/p=1953>

الجابلي (سعيد)، مسألة الالتزام عند سقراط، نكبة فيلسوف ومحنة فلسفة، مؤمنون بلا حدود: <https://mominoun.com/articles6827>، بتاريخ 10 أكتوبر 2019م.

الحراق (محمد تهامي)، التربية بالطرب عند الصوفية، مقارنة في الأصول والوظائف والتحويلات، موقع مؤمنون بلا حدود: <https://mominoun.com/articles2977>، بتاريخ 31 يونيو 2015م.

الخشت (محمد عثمان)، الدوجما طبقة وهم امتلاك الحقيقة، مؤمنون بلا حدود:

<https://mominoun.com/article2479> بتاريخ 24 سبتمبر 2022م.

الزین (محمد شوقي):

حكاية المكنون، صورة الظاهرة الروحية في كتابات ميشيل دو سارتو، مؤمنون بلا حدود:

<https://mominoun.com/article4006>، بتاريخ 6 يونيو 2016م.

سر الصورة ولغز الأيقونة: التراث الديني ورهاناته، موقع معني: https://mana.net/icon_religion بتاريخ 6 يونيو 2022م.

العمري (سارة)، بين الطريقة المولوية لمولانا جلال الدين الرومي والباليه: <https://elmahatta.com>: بتاريخ 09\02\2021م.

فنين (حمزة)، الأساس الانثروبولوجي للفن عند غادامير. أنفاس: <http://anfasse.org> بتاريخ 7 أيلول سبتمبر 2021م.

- كازي(أحمد)، المترلة العرفانية للقاء عند ابن عربي، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث:
https://mominoun.com/article5484 نشر بتاريخ 30مايو2019م.
- المحجوبي (خالد إبراهيم)، الخطاب الصوفي بين الفتنة والإغراب، موقع ديوان العرب:
https://www diwanalarab.com بتاريخ 8كانون الأول (ديسمبر) 2007 م.
- النفاتي(عبد القادر)، فلسفة السماع عند جلال الدين الرومي، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث:
https // tawaseen.com/p=3689

فهرس الموضوعات

الصفحة	المحتويات
	إهداء
	شكر و عرفان
أ-ك	مقدمة عامة
15	مدخل مفاهيمي
30	الفصل الأول: هندسة الرغبة بين عقل الحقيقة وقلبها
30	توطئة
32	المبحث الأول: الرغبة والحقيقة المثالية في الفلسفة الإغريقية
33	الرغبة و الحقيقة التفسيرية
43	الرغبة و الحقيقة المثالية-من المواجهة السقراطية إلى المجاهدة أفلاطونية
55	الرغبة و الحقيقة الفيضانية عند أفلوطين
61	المبحث الثاني: الرغبة من الحاجة الى إنتاج الحقيقة في الفلسفة الغربية
61	الرغبة و الحقيقة الحايثة عند باروخ سبينوزا
73	الرغبة و الحقيقة المستقلية عند فريدريك نيتشه
86	المبحث الثالث: الرغبة والحقيقة المطلقة في التصوف
87	الرغبة و الحقيقة الإلهية
98	الرغبة و الحقيقة الوجودية
103	الرغبة و الحقيقة المحمدية
108	خلاصة
109	الفصل الثاني: الرغبة والعرفان عند جلال الدين الرومي
110	توطئة
111	المبحث الأول: رغبة اللقاء وانكشاف الحقيقة
113	أنس العارفين

120	شمس الحقيقة
134	تجليات شمس الحقيقة
140	المبحث الثاني: الرغبة ونورانية العرفان
140	الرغبة وتجربة التفتح
146	الرغبة ونورانية الشيخ
154	الرغبة بين العقليين - الكلي والجزئي
162	المبحث الثالث: الرغبة والحقيقة الإنسانية
162	الرغبة وجدلية الصورة والمعنى
169	رغبة الموت وعلم الفقر
176	رغبة المعاناة ومعاينة الحقيقة
185	خلاصة
186	الفصل الثالث: الرغبة والحقيقة التوحيدية
187	توطئة
188	المبحث الأول: الرغبة والحقيقة الدينية
188	دين العشق
206	التوحيد بمقولات العشق
213	العشق وتعدد العقائد
218	المبحث الثاني: الرغبة والحقيقة الجمالية
220	جدلية العشق والجمال
226	العشق والحقيقة المؤنثة
238	الرغبة الجنسية والحقيقة المتجانسة
244	المبحث الثالث: الرغبة ومشروعية الجنون
244	الرغبة وعقلانية الجنون
249	الرغبة ومأدبة الجنون
255	الرغبة وحيرة الجنون

264	خلاصة
265	الفصل الرابع: الرغبة والحقيقة التشاركية بين الراهنية والرهانات
266	توطئة
267	المبحث الأول: الرغبة والحقيقة الشعرية
267	الرغبة ولغة الحقيقة
279	الرغبة و الشعر
285	كتابة الرغبة و الخطاب الرمزي
297	المبحث الثاني: الرغبة و الحقيقة الفنية
297	السماع الصوفي معبرا سماويا للحقيقة
309	الرقص والجسد الكامل
315	الطريقة المولوية و الحقيقة المرئية
324	المبحث الثالث: الرغبة والحقيقة التشاركية بمقاربات معاصرة
324	المقاربة التأويلية في أبعادها التأسيسية
330	المقاربة الفينومينولوجية في أبعادها الاستشرافية
339	المقاربة الإنسانية في أبعادها النقدية
346	خلاصة
347	خاتمة
355	الفهارس
356	فهرس الآيات
359	فهرس الأعلام
364	فهرس المصطلحات
368	فهرس المصادر والمراجع
397	فهرس المواضيع
400	ملخص الدراسة

الملخص:

المقاربة بين الرغبة والحقيقة في المتن الصوفي تجسد إلتماس الحضور الإنساني في فعل المعرفة، ذلك أن الرغبة الصوفية تشكل دوائر مترابطة تكثرت إمكانيات لا محدودة تتيح تجاوز المركزية العقلية إلى اللا عقل، وقد عاينه جلال الدين الرومي في تجربة ذاتية انبثقت برغبة اللقاء وما يتبعها من إلقاء، أسفر عن تصور الحقيقة الإنسانية مضمرة، عليه كشفها ضمن مسار حياة تطورية يستمد ديناميته من الرغبة-العشق بمقولات الدين، الجمال، الأنوثة، الجنس، الجنون، ما يؤول إلى رؤى منفتحة على الحقيقة بمعابر ذوقية جمالية، يتحقق فيها ضم الثنائيات المتنافرة في وحدة شعرية وفنية..

الكلمات المفتاحية: الرغبة، الحقيقة، جلال الدين الرومي، العرفان، العشق، الأنوثة، الجنون، الكتابة، الملووية.

Summary:

The approach between desire and truth in the Sufi text embodies the search for human presence in the act of knowledge, because Sufi desire forms compact circles that contain unlimited possibilities that allow transcending rational centrality to non-reason, and Jalaluddin Rumi witnessed it in a subjective experience that emerged from the desire to meet and what follows it. From a recitation, it resulted in the perception of the human truth that is intended to be revealed within the path of an evolutionary life that derives its dynamism from desire-love for the categories of religion, beauty, femininity, sex, and madness, which leads to visions that are open to the truth through expressions of aesthetic taste, in which the joining of discordant dualities into unity is achieved. Poetic and artistic..

Keywords: desire, truth, Jalal al-Din al-Rumi, gratitude, adoration, femininity, madness, writing, mawlawiya

Résumé:

L'approche entre désir et vérité dans le texte soufi incarne la recherche de la présence humaine dans l'acte de connaissance, car le désir soufi forme des cercles compacts qui contiennent des possibilités illimitées qui permettent de transcender la centralité rationnelle vers la non-raison, et Jalaluddin Rumi en a été témoin de manière subjective. expérience qui a émergé du désir de rencontre et de ce qui le suit. D'une récitation, elle a abouti à la perception de la vérité humaine destinée à se révéler sur le chemin d'une vie évolutive qui tire son dynamisme du désir-amour pour les catégories de religion, de beauté, de féminité, de sexe et de folie, qui conduit à des visions ouvertes à la vérité à travers des expressions de goût esthétique, dans lesquelles l'union de dualités discordantes en une unité est réalisée. Poétique et artistique.

Mots-clés : désir, vérité, Jalal al-Din al-Rumi, gratitude, amour, féminité, folie, écriture, Mevlevi.