



جَلالُ الدِّينِ المِروزي

بَيِّنُ المِصْوَفيَّةِ وَعُلماءُ الكلامِ

عناية الله إبلاغ الأفغاني

الدار المصرية اللبنانية

عناية الله ابلاغ الأفضالي
بمناجياتهم

حالات الأيمان والرضا

عن ابن القيم

الدار المصرية اللبنانية

يعد هذا السّفر القيّم عن جلال الدين الرومي كشفًا للمحن الشديدة التي تعرض لها في سبيل نشر آرائه، وكسبًا للتراث الأدبي الإسلامي؛ حيث استطاع هذا العالم الثبت، والسالك الصادق أن يشق طريقًا تصوفيًا جاذبًا لكل أتباعه ومريديه.

إن القرن السابع الهجري الذي عاش فيه جلال الدين الرومي جديرٌ بدراسة خاصة .. إنه من عصور التحول في الشرق الإسلامي، والذي يستعرض تاريخ هذا القرن، وخاصة في إيران، يجد أن ظروف التصوف كان طبيعيًا في هذا الجو الذي لا أمان فيه لأحد، والذي كان الإسلام فيه في خطر، لولا مصر من ناحية، وعلماء الفرس من ناحية أخرى.

في هذا الجو عاش جلال الدين الرومي، الذي مثله الأعلى الغزالي، حيث تفقه في علوم الدين ثم درس التصوف وراقه أن يكون من رجاله. وتحدث نقطة التحول الكبرى في حياة جلال الدين حين التقى بشمس تبريز .. فقد ألماه هذا الصوفي عن مسيرته كفقيه، وجعل منه صوفيًا غارقًا في التصوف حتى أذنيه!

تُرى كيف أثر هذا الصوفي الكبير في مريده جلال الدين الرومي .. وإلى أي مدى؟ ثم ماذا حدث بعد رحيل شمس وما كان من الفراق الطويل بينها؟!

جَلَالُ الدِّينِ الرَّومِي

بَيْنَ الصُّوفِيَّةِ وَعُلَمَاءِ الْكَلَامِ

الأفغاني، عناية الله إبلاغ.

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام/
عناية الله إبلاغ الأفغاني. - ط8. - القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2018.

448 ص؛ 20 سم.

تدمك: 5 - 980 - 427 - 977 - 978

1- التصوف الإسلامي.

2- علم الكلام.

3- جلال الدين الرومي، محمد بن محمد بن الحسين بن أحمد البلخي/

القونوي الرومي، 1207 - 1273.

أ- العنوان 260

رقم الإيداع: 2015/ 5339

©

الدار المصرية اللبنانية

16 عبد الخالق ثروت القاهرة.

تليفون: 23910250 +202

فاكس: 23909618 +202 - ص. ب 2022

E-mail: info@almasriah.com

www. almasriah.com

جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة

الطبعة الثانية - الطبعة الثالثة - الطبعة الرابعة: 2015م

الطبعة الخامسة: 2016م

الطبعة السادسة - الطبعة السابعة: 2017م

الطبعة الثامنة: 2018م

جميع الحقوق محفوظة للدار المصرية اللبنانية، ولا يجوز،

بأي صورة من الصور، التوصل، المباشر أو غير المباشر، الكلي أو الجزئي، لأي مما ورد في هذا المصنف، أو نسخه، أو تصويره، أو ترجمته أو تحويره أو الاقتباس منه، أو تحويله رقميًا أو تخزينه أو استرجاعه أو إتاحتها عبر شبكة الإنترنت، إلا بإذن كتابي مسبق من الدار.

جَلَّالٌ لَدِينِ الْمُرُومِي

بَيْنِ الصُّوفِيَّةِ وَعُلَمَاءِ الْكَلَامِ

د. عناية الله إبلاغ الأفغاني

الدار المصرية اللبنانية

تقديم

بقلم: د. تخيي الخشاب

هذا سفر جديد يضاف إلى المكتبة العربية فيزيد الثروة الدينية، ويضفي على التصوف الإسلامي هذا الطابع الديني الخالص الذي يوقظ الأمة، ويدعوها إلى الصحو الذي يحث عليه القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، والقذوة الحسنة التي رسمها الراشدون.

تخرج صديقي وزميلتي الدكتورة عناية الله إبلاغ في الأزهر الشريف، والتحق بالتدريس في كلية الآداب جامعة القاهرة، وتزامننا سنوات طوآلاً، تخرج عليه فيه كثيرون من أساتذة اللغة الفارسية وآدابها في الجامعات المصرية والعربية اليوم، ولقيت فيه من الخلق الطيب والمثابرة والجد والإخلاص في أداء الواجب ما وثق الصلة بيننا. وكان في أثناء ذلك يعد هذه الرسالة عن «جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام». ومضت الأيام وذهب إلى وطنه، وذهبت غرباً وشرقاً، حتى إذا كان ذو الحجة من عام 1396 التقينا بالقاهرة ومعه الرسالة معدة للطبع على الآلة. واتسع الوقت القليل لقراءة أكثر فصولها، وكيف لا يتسع الوقت لقراءة بحث قيم عن جلال الدين الرومي؟ بحث يكتبه صديق قديم عالم بعلوم الدين، يعي العربية والفارسية وعي العرب والفرس لهما.

وأُسعدني أن أعرف وأنا بالمملكة العربية السعودية أن الرسالة قُبلت ونالت استحسان لجنة المناقشة، وظفر صاحبها بدرجة «الدكتوراه مع مرتبة الشرف الأولى»، وهي جديرة بهذا التقدير، وعناية الله جدير بعناية الله.

كنا نتحدث عن الجامعة التي يعد بها هذه الرسالة، الأزهر الشريف أو جامعة القاهرة، وكان يميل إلى الأزهر، وإليه كنت أميل برغم ما كان من استحسان صدور البحث عن الجامعة المصرية، التي صدر عنها من قبل رسائل عن الشاهنامة والعطاء ونظام الملك، لكنني كنت إلى الأزهر أكثر ميلاً، فإنه حصن الإسلام الحصين، ومنار الهداية الإسلامية في العالمين، وعنه خرجت أمهات الكتب الإسلامية؛ ولم يكن جلال الدين شاعرًا كسائر الشعراء، ولا صوفيًا كسائر الصوفية، ولكنه عالم حنفي فقيه، وما تصوفه إلا الصورة الواعية لما كان عليه من علم وفقه. وسجلت الرسالة بالجامعة الأزهرية.

لقي جلال الدين الرومي عناية فائقة من علماء المسلمين والمستشرقين، وكتب عنه الكثير، وقلما ظفر مفكر فارسي مسلم بمثل ما ظفر به إنتاج جلال الدين من عناية. كتب عنه إنتاج ضخيم بالفارسية والعربية والأوردية، ثم بالإنجليزية والفرنسية والألمانية.

في العربية ظهر «المثنوي» بقلم يوسف المولوي في أوائل هذا القرن، نقله إلى العربية نقلًا دقيقًا واعيًا للمعاني، وإن كان تعبيره العربي مشوبًا بعجمة قليلة، فقد كان يوسف من مريدي جلال الدين وأتباع طريقتة، فكان فهمه للمقصود صادقًا دقيقًا، وتبعه عبد الوهاب عزام فانتقى «مختارات المثنوي» وعزام أستاذ ذواقة يعرف ما يختار، فأثارت مختاراته في الجامعة محبة التوسع في التعريف بجلال الدين، وجرت على الألسن أشعار عزام العربية التي ترجمها عن الفارسية في دقة الأديب الشاعر، والصوفي المدرك لدقائق المعاني التي قصدها الرومي؛

وجاء الجواهري فنظم المثنوي - ورأيت من نظمه جزأين - فأبدع، ثم كان كفايي الذي ترجم نشرًا ثلاثة أجزاء، ولكن الأجل المحتوم لم يدع له فرصة لإتمام ما بدأه.

في الفارسية كتب عنه كثيرون من كبار علماء الفرس وأدبائهم، ولكن حسبنا أن نذكر أن فروزا نفر خص جلال الدين بكتاباتنه، وكتابتنه جامعة مانعة، وخاصة عن الرومي. وفي الأوردية - والفارسية أيضًا - يظهر الرومي في كل أشعار محمد إقبال، فهو عاشق له، تابع لطريقته، سائر على منواله، يرنو إلى ما كان يرنو إليه جلال الدين، وإنك لتحس بروح جلال الدين تسري بين سطور ما نظمه إقبال. وعنه كتب أوردية كثيرة، أما الإنجليزية فظهر فيها ترجمة كاملة للمستشرق نيكلسون Nicholson؛ وفي الفرنسية ظهر حديثًا كتاب السيدة الجليلة المسلمة إيشا دي فيتري، وهو من خير ما قرأت عن جلال الدين بهذه اللغة. وفي الألمانية إنتاج وفير عن الرومي.

إن القرن السابع الهجري، الذي عاش فيه جلال الدين الرومي جدير بدراسة خاصة، إنه من عصور التحول في الشرق الإسلامي. ظهر المغول واستطاع جنكيز خان أن يجتاح مملكة خوارزم شاه جلال الدين منكبرتي، واجتاح هولوكو الإمارات التابعة للخوارزم شاهية، ثم اجتاح بغداد وفي قسوة قاسية وبيطش قتل المستعصم آخر خلفاء بغداد العباسيين ورمز الوحدة الإسلامية في ذلك الوقت، ثم قتل ما قتل وخرب وأحرق، ولولا الطوسي ومن معه لقضي على الإسلام في الشرق الإسلامي.

وفي إيران يقيم هولوكو دولة الإيلخانيين، ويسلم بعض المغول، ويتنصر بعضهم، ولكن الإسلام يسود في نهاية الأمر بدخول غازان فيه ويدخل جيشه معه.

وفي مصر كانت الروح الإسلامية سائدة، بل وفي أوجها، فمنذ سنوات حدثت واقعة حطين (583 / 1187) وذكرها ماثلة في أذهان المصريين، وتملاً قلوبهم حباً للإسلام وحرصاً على المحافظة عليه ونشره، وتقع الهزيمة بجيش المغول في عين الجالوت (660 / 1260) ويتنصر الإسلام بانتصار المصريين، وتصبح مصر قبلة كل مسلم يريد الحفاظ على الإسلام في بلده، وهكذا قام نوروز بدور إسلامي، وذلك باتصاله بالسلطان بيبرس، سلطان مصر، ليعين غازان المسلم على أخيه بايدو المسيحي.

في هذا القرن هاجر من المسلمين من أثر الابتعاد عن الغزو المغولي لبلادهم، فكانت هجرة بهاء ولد والد جلال الدين إلى قونية، حيث أحسن استقباله السلطان علاء الدين كيقيباد.

وفي هذا القرن ظهر رجال ذادوا عن الإسلام وأوقفوا بقدر طاقتهم غارات المغول ووحشيتهم، وتاريخ الإسلام يذكر موقف الطوسي الذي استحق من حاجي خليفة أطيب الثناء لما أداه للإسلام والمسلمين.

وفي هذا القرن اضطربت أحوال سلاجقة الروم، كان كيكافوس الثاني منفياً في القرم، وقتل الوزير پروانه (صاحب الأختام) سلطانه قيليج أرسلان الرابع، وآل الحكم إلى پروانه مع تنصيب ابن القتييل سلطاناً. واتصل پروانه بالظاهر بيبرس، سلطان مصر، لغزو بلاد الروم التي كانت مهددة من المغول، وقبل بيبرس ما طلب منه، وجاء المصريون فغزوا بلاد الروم السلاجقة، وأوقفوا بالمغول هزيمة ساحقة في آبلستان ثم دخلوا قيصرية ظافرين، ثم عادوا بعد أسبوع إلى مصر.

وبلغت هذه الأنباء «أباقا» في تبريز، فسار بجيشه إلى آسيا الصغرى وعاین آبلستان، ثم أمر بالقتل الجماعي فيما بين قيصرية وارضروم، ونجح صاحب

ديوانه شمس الدين الجويني في إقناعه بإيقاف هذه المذبحة، وحوكم الوزير
پروانه وقتل.

والذي يستعرض تاريخ هذا القرن السابع الهجري، وخاصة في إيران، يجد
أن ظهور التصوف كان طبيعيًا في هذا الجو الذي لا أمان فيه لأحد، والذي كان
الإسلام فيه في خطر، لولا مصر من ناحية، وعلماء الفرس من ناحية أخرى.

في هذا الجو عاش جلال الدين الرومي، مثله الأعلى الغزالي، الذي تفقه في
علوم الدين ثم درس التصوف وراقه أن يكون من رجاله، وهو ومن حوله يقرءون
أشعار السناني والطار، وتحلو لهم فكرة البقاء في الله والقربى وتذوق معاني
القرآن الكريم. وتحدث نقطة التحول الكبرى في حياة جلال الدين حين التقى
بشمس تبريز، فقد ألهاه هذا الصوفي عن سيرته كفقيه، وجعل منه صوفيًا غارقًا
في التصوف حتى أذنيه، وإن كان تصوفه لم ينسه ثقافته الدينية الشرعية التي
نشأ عليها. وأحس شمس بتأثيره في مريده الجديد، وأحس بصورة قوية بشعور
تلاميذ الرومي نحوه، فقط حقدوا عليه هذا التأثير القوي في معلمهم وراعهم منه
ما كان من انصراف هذا المعلم كلية إليه. وأخذ شمس يعد العدة للرحيل عن هذا
الجو الذي لا تخلو فيه ممارسة التصوف بالصورة التي يرضاها، والتصوف هو
الرضا. وعلم الرومي بما يجول في خاطر مرشده وعز عليه أن يفارقه ولما يمض
على اللقاء إلا أشهر معدودات لا تتجاوز السنة والنصف، فنظم الأشعار الرقيقة
يلتمس فيها عدول مرشده عن الابتعاد عنه، ويحثه على البقاء حيث الصفاء،
ولكن شمس يرحل.

ويتنقل المرشد من بلد إلى بلد، والرومي يحاول معرفة مكانه فلا يصل إليه،
إلى أن استقر به النوى في دمشق، ويبعث الرومي بابنه - سلطان ولد - إليه ليقتنعه
بالعودة إلى قونية، وعاد شمس.

لكن مريدي الرومي يجمعون أمرهم على معاداته والكيد له، فاضطر الاختفاء مرة أخرى، ويجدّ الرومي في البحث عنه ولكن دون جدوى، فقد غربت الشمس، وأتى له أن يلقاها بعد الغروب.

وعاش الرومي بعد اختفاء مرشده ومعلمه وقدوته قرابة سبعة وعشرين عامًا، كان فيها النجم المتلألئ، وسط حلقات الذكر، وفي حلقات الدرس، وفي مجال القضاء والفتيا، ومن حوله المريدون ينهلون منه علمًا صافيًا وسلوكًا صادقًا، ويرون فيه المرشد الذي شرح الله له صدره.

وفي هذا القرن العشرين يظهر بين مسلمي الهند شاعر فذ، ومصلح إسلامي كبير، وفيلسوف قلما يوجد الزمان بمثله، ويرى حالة المسلمين ويشفق عليهم ويتساءل: لماذا هذا الإسلام مهيبض الجناح مع ما هو عليه من خير المبادئ التي تدعو إلى قوة الذات وعزة الدين؟ ويدرس محمد إقبال تاريخ المسلمين، ويرى في عهد النبي ﷺ والراشدين رضي الله عنهم القدوة التي أهملها المسلمون فذلوا بعد عزة، ونكصوا على أعقابهم بعد إقدام، وأصبحوا مدبرين بعد إقبال. ويدرس إقبال ويقرأ فلا يرى من مخرج إلا أن يتخذ من جلال الدين الرومي إمامًا. وإنك لتقرأ في دواوين إقبال الفارسية والأوردية، فترى بين السطور آراء الرومي، وتمثل اتجاهاته الإسلامية بين أسطر ما تقرأ.

وترى إقبال في (معراجه) - والمعراج من خير ما تفنن في أدباء الفرس - تراه يتخذ من الرومي مرشدًا له وهو يتخيل الصعود إلى السماء، ونقرأ له مثلما تقرأ في المثنوي، وتحس وأنت تقرأ أن روح الرومي ماثلة في سائر الأفكار التي تتلخص في حث المسلمين وإيقاظهم، وبث الوعي فيهم لينبذوا ما بينهم من خلاف في أمور لا تستأهل الخلاف.

إني لأذكر هذه السيدة الفرنسية المسلمة - إيڤاي ڤيتري IVA DE VITRY التي دخلت في دين الله على إثر دراستها لجلال الدين الرومي، حياته وكتبه. إنها تتردد كثيرًا على قونية لتتعمق برؤية مريدي هذا المرشد العظيم. وإذا رأيتها وهي تحاضر عن الإسلام، ونورها يسعى بين يديها، ترى الفتح الإلهي والقرب من الله والبركة المباركة.

ولا يؤخذ الرومي بما يقوم به بعض من يدعون الانتساب إليه، يعيشون عيش الكسالى في التكايا، ويعرضون على السواح من الفرنجة رقصاتهم، ويسمعونهم أنات الناي تشكو فراق الحبيب! هذه بدع أدخلت على طريقته، ما دعا إليها الرومي العالم الثبت، والسالك الأمين الصادق الذي أراد أن يتخذ من التصوف مهربًا من واقع الحياة في القرن السابع وتقرّبًا إلى الله، عسى أن ينجي المسلمين من شر عدوان المغول عليهم.

ويجيء الصديق الدكتور عناية الله إبلاغ فيقدم لنا هذا الكتاب عن «جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام»، وهو سفر قيم يزيد من ثروة المكتبة العربية الإسلامية يثبت فيه قدرة الشاعر البيانية على إظهار فكرة التصوف في تقوية الذات، ويبين ألتعارض بين التصوف وعلوم الدين، وأن العلماء الذين صفت لله قلوبهم وعملوا في دنياهم يتغنون مرضاته هم سالكون مثل جلال الدين الرومي.

أما بعد، فإني أعد هذا السفر القيم عن جلال الدين الرومي كسبًا للثروة الأدبية الإسلامية، وأتمنى أن يدرس هذا الكتاب دراسة دقيقة واعية ليعرف المسلمون أن التصوف العملي يوقظ الأمة من سباتها ويعيد للمسلمين ما كان لهم من المجد أيام كانت سيرة النبي والراشدين مثلًا أعلى لهم، وليعرفوا أن

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام

التصوف ليس أخذًا عن بوذية أو هندوكية، إنما التصوف هو التذوق للإسلام والعمل به خالصًا لوجه الله وفي سبيل العمل بما أمر به، وهو الرضا والصفاء.

يحيى الخشاب

المعادي في 26 مايو 1977

مدخل

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه أجمعين.

وبعد:

فقد قطعت الإنسانية دهرًا طويلًا حتى تمكنت أن تكشف كثيرًا من رموز الحياة وأسرار الوجود حسبما وصلت إليه الأيدي الباحثة بقوتها الفكرية الميالة إلى البحث والتنقيب، فظلت تدافع عن نفسها لتبقى على وجه الأرض بعيدة عن الحوادث التي تشتت شملها وتهز كيانها، ورأت أولادها رجالًا ونساء يمتاز بعضهم عن بعض في الخلق والخلق، ولا يجمعهم على نقطة واحدة إلا كلمة المبدأ ورباط المعنى أو النسب. عرفت الإنسانية منذ زمن بعيد أن الدوران حول مركز أصيل هو الذي يسير بأبنائها، أو من حقه أن يسير بأبنائها إلى الهدف الأعلى والمقصد الأسمى، وإلى الغاية والمنتج.

والنظر إلى ذلك المبدأ مختلف، إذ يصوره البعض بصورة الدين، والبعض الآخر يمثله بأشكال ويظهره بمظاهر تبعد عن الدين - وقد أدرك معتنقو الدين أن الإنسان ليس هو هذا الجسم المصور في تلك الصورة الآدمية فحسب، وإنما

هو نموذج من العالم الأكبر، وحامل أمانة أبت السماوات والأرض أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان:

﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ تَحْمِلَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾ [سورة الأحزاب: 72]

وقد أثمر الدين خيرًا كثيرًا انتفع به أبناء البشرية الذين تمسكوا به كمبدأ، أو اجتمعوا حوله كنقطة مركزية لا تسمح بالخروج عن دائرة تدور حولها، ويكون موصولًا إلى الحق والصدق واليقين، وها هو دين الإسلام أخذ موقفه الساطع بين الأديان بإنارته جوانب الإنسانية الروحية والمادية، وسيطرته على غرائز متطلعة إلى المادة، وأثار الطريق أمام العقل والقلب والروح، وبذلك ربي علماء ووعاظًا وصوفية، وأصحاب الحال يقفون في الطرف المقابل لهؤلاء الذين لا يؤمنون بالدين بحيث أغرتهم الحياة الدنيا والجري وراءها - مكتفين بموقف إيجابي سليم يكون أسلم لدينهم وأروح لأنفسهم، حافظين للدين القويم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، راضين بالله ربًا، وبالتوحيد دينًا، وبمحمد نبيًا، لا يخافون في الله لومة لائم، مدركين ما عليهم من قيادة الإنسانية وخلافة الله في أرضه.

﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ﴾ [سورة النور: 55]

ومطمئنين لأن الإسلام دين حياة وعمل - دين ودنيا - دنيا لا تحترق بلهب المادية، ودين لا يفني الجسد بالحرمان والعزلة.

﴿يَبْنِي ءَادَمَ خُدُوًا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [سورة الأعراف: 31]

وقد وجد المسلمون الطريق مفتوحاً أمامهم طريقاً إلى رضوان الله، وهو الطريق العادل الوسط بين الإفراط والتفريط.

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ
الرُّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [سورة البقرة: 143]

وجدوا في انصرافهم عن زخارف الدنيا حدًا لا يمنعهم من الاتصال بمواقع رضا الله، ولا يحول بينهم وبين الاتجاه إلى الله.

﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾.

[سورة الأعراف: 32]

وبذلك اهتدى المهتدون يقيناً منهم بأن عظمة الإسلام وشوكة المسلمين لها قيمة في حياة الإنسانية تسير بها إلى الحق واليقين.

وخصص بعض من المباهين بالدين الحنيف - دين الإسلام - خصصوا أنفسهم للتربية الروحية بعدما برزوا وتمرنوا في العلوم الظاهرية، خصصوا أنفسهم للوصول إلى مدارج الاطمئنان واليقين، واستقاموا في طريقهم إلى قطع الطريق على نزعات النفس ووساوس الشياطين، خصصوا أنفسهم لدراسة تلك الغاية في مجال فسيح بلباقة وحكمة للوصول إلى نتائج حتمية تدعو النفوس القوية المتفتحة ألا ترضى إلا بالوصول إليها وبالأخذ بها، فعكفوا على العبادة وتركوا ما يقبل عليه الناس من لذة ومال وجاه.. انقطعوا إلى الله وأقبلوا إلى العبادة بثوب القناعة، وتمسكوا بما هو ضروري في الحياة، تاركين الزيادة لأهلها.

وأظهروا أعمالهم بمظهر النشاط بالتمسك الروحي ولزوم العبادة، وعرف نشاطهم باسم التصوف، وأخذ المجتمع الإسلامي تفكيرهم ونظرتهم ثمرة من

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام.

ثمرات الفطرة الإنسانية، ورسم لهم صورة الإنسان الذي يطلب السعادة الأبدية والكمال الرفيع بِسَلْكِ الطريق القويم إلى النجاة والسلامة، ولا يترك سبيلاً ليصرف المال والولد قلبه وعقله إلى متاع الدنيا.

﴿قُلْ مَتَّعْتُ الدُّنْيَا قَلِيلًا﴾ [سورة النساء: 77]

فأكثرُوا مِنَ الطَّاعَةِ وَالْمِرَاقَبَةِ وَإِصْلَاحِ الْقَلْبِ، جَعَلْنَا اللَّهَ مِنَ الْمُهْتَدِينَ بِهِدَاهِمُ، وَالتَّابِعِينَ لَهُمْ، رَضِيَ اللَّهُ عَنَّا وَعَنْهُمْ وَعَنْ كَافَّةِ الْمُسْلِمِينَ جَمِيعًا.

تقديم

﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾

[سورة البقرة: 32]

سبق لي أن قدمت رسالة للحصول على درجة الماجستير وكان موضوعها (أبو حنيفة المتكلم) وسأقت بي تلك الرسالة إلى دراسة بعض الآراء في علمي الكلام والتصوف المنسوبة إلى النوابع الذين لهم صلة مذهبية بالإمام الأعظم، والذين حاولوا تحليل شخصية الإمام بعيداً عن عطفة التمدب، وتمسكوا في تحقيقاتهم بالحياد العلمي الذي تقتضيه طبيعة البحث والتحليل.

وحيثما كنت أتصفح كتاب تاريخ بلخ (أم البلاد) باحثاً عن نوابع الفكر الأفغاني، وجدت فيه من الفلاسفة أمثال ابن سينا، وعلماء التصوف أمثال جلال الدين البلخي المعروف بالرومي، وإبراهيم بن أدهم البلخي، وشقيق البلخي، ووجدت في المكتبات العربية ما يعتبر أداء لحق التحقيق حول فلاسفة (بلخ)، وأما صوفية هذه البلدة فقد أخذوا نصيبهم في المؤلفات الفارسية أكثر من العربية. ومن هؤلاء الصوفية جلال الدين البلخي المولود سنة 604 هـ / 1207م والمتوفى سنة 672 هـ / 1273م، والذي اشتهر في أكثر البلاد الإسلامية.

وقد نقل كتابه (المثنوي) إلى الإنجليزية المستشرق الإنجليزي نيكلسون، ونشرت الدراسة والترجمة في مجموعة جب التذكارية، وترجمه إلى العربية كاملاً الشيخ يوسف بن أحمد الزهدي المولوي، ثم ترجمه بعده للعربية

عبد العزيز آل جواهر، ومن بعده نقل ثلاثة أجزاء منه للعربية محمد كفاي الذي وافته المنية قبل الفراغ من ترجمته.

ثم إننا نسمع في إيران آراء تنسب إلى جلال الدين البلخي من كونه مبتدعًا وغير ذلك من الآراء التي هو بريء منها، وهذا نشأ من عدم التدقيق في مؤلفاته التي لها قيمتها العلمية، والتي يظهر من خلالها أنه عالم صوفي بعيد عن التهم المنسوبة إليه في إيران.

ولقد قاسى هذا الصوفي محنًا شديدة في طريق نشر آرائه، وترك تراثًا ثمينًا يباهي به المؤمنون بالتراث الصوفي، كما ترك طريقًا تصوفيًا يتمشى به بعض الصوفية بأفغانستان، وجمهورية مصر العربية، وبعض الدول الإسلامية الأخرى.

وفي هذه الرسالة محاولة لتوضيح بعض آرائه التصوفية والكلامية وتحليلها بالنقاش والنقد. وتمسكت بمؤلفات الثقات الذين حللوا آراءه بعيدًا عن التعصب والتمذهب، وكانوا في أقوالهم منصفين طالبين الحق، وتركت أقوال الذين أخطأوا الطريق ورفعوا درجة الرومي إلى مرتبة لا ينبغي أن يرقى إليها إلا الأنبياء عليهم السلام، وكأنهم حاولوا أن يدخلوا وجد الصوفي في بحوثهم ممهدًا بالعاطفة، وضاعت لديهم الأمانة العلمية، ونسوا أن عفة القلم ونزاهة البحث لا ترضى إلا بما يرضى به الضمير العلمي والوجدان السليم - ومن ثم فإنني عولت في رسالتي على أن أضع الأمور في نصابها، ونسأل الله التوفيق فيما نحن بصدده وهو حسبي ونعم الوكيل..

مهيد

لا شك أن العقل الإنساني يحب المعرفة ويتجول في كل مجال من مجالاتها، ونزوع العقل نحو المعرفة يلحقه النزوع نحو تنظيم المعارف ليتيسر له حصول الملكات وتجميعها حول نقطة تعد مركزاً للمعارف كلها، ولا يكل العقل في عمليته هذه إلا عندما يصل إلى معارف ذوات رموز تكاد أن يطلق عليها جمع الأضداد، ووحدة القضايا المتناقضة، وحينما يبدأ العقل بترتيب تلك الأضداد وتنظيم هذه القضايا يقع في ورطة الحيرة والتردد. ومن أهم ما لم تصل إليه عقول الباحثين ولا يندرج تحت ضوابط عقلية وقواعد فلسفية التصوف، إذ مكانته في ميادين الفكر، وموقفه من الاستدلال العقلي، تظهر بأشكال مختلفة وصور متنوعة لا مجال لمنطق أرسطو أن يهدينا إلى حقائقه بأساليب استدلاله، ولا يستطيع المنطق التطبيقي أن يعبر عن تأملات العارفين في منهجه التجريبي، إذ التحليل العقلي لا يسخر إلا مجال المعقولات فحسب، والفلاسفة حينما يقيمون أبنيتهم الفلسفية يأخذون بمبادئ عقلية ويتمسكون بتصورات معينة وتجارب عميقة تطابق مناهجهم التي نهجوها، والقوة العاقلة الباحثة تحب أن تصل إلى نتيجة حتمية تقتنع بها ولا تواجه الأضداد التي توقعها في التردد والحيرة. والفيلسوف لكي يفلسف التصوف لابد له أن يمثله في صورة الأسطورة، ويعبر عن حقائق التصوف بما هو بريء منه.

وبعد فإن تحقيق قضايا التصوف يحتاج إلى ما يبعد عن العقل، وهي التجربة الصوفية، لا أقول إن بحث الصوفي حول التصوف ينور تجاربه بحيث يستطيع

أن يدخل التصوف في إطار النقاش العقلي والبحث الاستدلالي، كلا وحاشا، بل أقول إن ساحة التصوف ترفض التفلسف رفضاً باتاً ولا تدعو الفيلسوف إلى البحث والتحليل بقدر ما يدعو الصوفي إليهما في مجال بعيد عما يعرفه أصحاب القول، إذ لا شك أن التجربة الصوفية تعطي العقل قدر ما يقدر ذلك العقل السيطرة عليه، وأما ما لا يدخل في ساحة عقل هذا الصوفي المجرب أو يدركه بعقله المستنير من تجاربه التصوفية ولكن لا يستطيع أن يعبر عنه تعبيراً يفهمه الآخرون في حيز الخفاء، إذ إحاطة الآخرين به تحتاج إلى إحاطة ميادين التجارب، وهكذا نرى أن كثيراً مما شاهدته تجارب الصوفية لا تستطيع عقولهم أن تحللها، وكثيراً ما تحلله عقول الصوفية بنور تجاربهم، ولكن تعجز عن إدراكه عقول الباحثين الذين ليسوا أهلاً للذوق والمشاهدات، وعندما نكون منعزلين عن مشاهدات الصوفية مرتين، وحال بيننا وبينها حائلان، لا نقدر أن ننفذ في حالاتهم ونبحث عن أحوالهم، ولا يحق لنا أن نفسد بأقوالنا تلك الأحوال الوثيقة الصلة بالصوفية ونعللها بعقل خارجية، ولذلك تسمعهم يقولون:

إن علم المشاهدات والمكاشفات هو المسمى بعلم الإشارة، لأنه لا يمكنه التعبير عن مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار على التحقيق، بل بالمنازلات والمواجيد، ولا يعرفها إلا مَنْ نازَلَ تلك الأحوال، وحلَّ تلك المقامات.

ماذا يقول الباحث حينما يسمع قول أبي سليمان الداراني: «قلب الصوفي رأى الله، وكل شيء يرى الله لا يموت، فمن رأى الله فقد خلد».

إذ العقل بصبغته الاستدلالية لا يقبل تحليل هذه القضية علمياً واستدلاليًا، بل وشرعياً، وأما ما قيل في توجيه هذه القضية التصوفية من أنهم ذكروا الرؤية وأرادوا بها المعرفة، فليس إلا فرازاً من الحقيقة إلى المجاز مع عدم تعذرها عندهم حتى يصار إلى المجاز، وليس ذلك إلا التوسل بوسيلة تحفظ كبرياء

العقل حتى لا يعترف بالعجز، مع أن حقيقة هذه القضية واضحة عند الصوفية. وإذ نسأل ما تلك الحقيقة؟ يرد الصوفي بقوله: لا تدركها إلا عندما تفنى، وعندما تفنى فلا مجال لك أن تسأل، وليس هناك لم، ولا أن، ولا تعبير، ولا أدلة للتعبير، وعندما تدرك أمثال تلك الحقائق تدرك بكلك لا بعقلك وشعورك فحسب، بل تدرك بكل ما عندك إدراكًا حضوريًا ومشاهدة بديهية، ولهذا نرى الصوفية لم يحاولوا أن يقارنوا بين عقول أصحاب القال وعقول أصحاب الحال إلا قليلًا منهم.

وبعبارة أخرى حاول بعض الصوفية أن يوصل شمة من روائح حديقتهم إلى العقول المظلمة، وقد أخذوا بالأحوط في انتباهاتهم، لأنه رضي بعضهم أن يعبر عن قضية: الصوفي فإن عن أوصافه باقي في أوصاف المحبوب، ولكن لم يرض أحدهم أن يظهر سر ما ورد عن بعض الصوفية: سبحاني ما أعظم شأني، وقول بعضهم: أنا الحق، وما شابه ذلك، إذ التأثير يطاوعه التأثر، وتأثير إظهارهم وتعبيرهم يظهر حينما تكون لنا قوة الانفعال والقبول والتأثر، وإذ ليست فليس، ومن هنا يقال: المنطق والبرهان أفسدا التصوف، ودراسات بعض المستشرقين أبعده عن الفهم الواقعي، وهو فهم أهل الوجد والأحوال، يقول الكلاباذي:

«التصوف تعرف وليس أخذًا ولا ردًا ولا جدلًا»

وبعد فإن البحث حول التصوف من قلم الصوفي وأثره أول ما يؤخذ به في البحث حول أقوال الصوفية. ومن هؤلاء الصوفية - الذين جمعوا بين التجربة والتعبير (فيما كان صالحًا للتعبير) مولانا جلال الدين البلخي الرومي، فإن هذا الصوفي العارف نشأ في عصر كثر فيه الخلاف بين محبي التصوف ومشايخي الفلسفة، إذ كانت المدارس الدينية أدرجت في نظامها الدراسي نقد الغزالي (450-505) بعدما تعودوا دراسة آراء ابن سينا والفارابي خلال سنوات عديدة،

وكانت بلخ في القرنين الخامس والسادس الهجريين مهد الخلافات الفكرية والآراء العلمية، وكان بلاط الملوك والحكام حينذاك لا يقبل إلا العلماء الأفاضل، ونشأ جلال الدين في ساحة ممتلئة بالمتناقضات، وعاصر أصحاب الآراء في حال صباه ببلخ، وفي حال نضجه بقونية اتصل بعلماء الكلام ودرس المثل والنحل، واتسم منهجه بطابع علم القال قبل علم الحال، وبدأ بدراسة العلوم العربية والدينية قبل أن يتذوق التجارب التصوفية، وبهذا أخذ موقفًا علميًا وصوفيًا، واشتهر في البلاد كعالم محقق وصوفي مصيب ومؤلف عميق، وأدرج في مؤلفاته العلمية والصوفية ما وصل إليه بالتحقيق والتدقيق.

ولهذا كله خصصت بحثي لنيل درجة الدكتوراه بتحقيق آراء الرومي وتعريف شخصيته التي لم تعرف إلى الآن في البلاد العربية مثلما عرفت ببلاد فارس، وأحاول أن أعطي التحقيق حقه قدر المستطاع حفظًا لما تتطلبه الطبيعة العلمية، وأدخل آراء الرومي في إطار النقد والتحليل بعيدًا عن العاطفة، حتى لا يتأثر به البحث العلمي، ومما يجب ذكره في أول الرسالة أنني عرفت السيد جلال الدين بالرومي في العنوان، وخلال البحث ولم أعرفه بالبلخي إلا نادرًا، وذلك لأنه كان ولا يزال معروفًا بين الناس بالرومي، والبحث القارئ لكتب التاريخ يكشف عن الأسباب والعوامل التي جعلت هذا الصوفي الأفغاني المولود ببلخ معروفًا بين الناس بالرومي، منها أنه كان يعيش بتركيا وأخذ العلم في هذه الأرض، وبنى حلقة علمية بعد أن أخذ العلوم الرائجة حينذاك، وتلمذ عليه أبناء هذه البلدة فأخذوا بحظهم العلمي وصاروا أهلاً للتدريس، ومنعوا أن ينسب أستاذهم إلى أرض غير أرضهم، وذلك لتعصبهم وغيرتهم أن ينسب أستاذهم الذي نشأ في أرضهم إلى غير أرضهم، وبذلك وبانتقاله من القال إلى الحال ووفاته بقونية عرف بالرومي، وإلا فهو بلخي صميم وليس روميًا.

جلال الدين الرومي

اسمه ونسبه ولقبه:

محمد جلال الدين محمد بن محمد البلخي ثم القونوي، المعروف بالرومي، ولد عام 604هـ / 1207م في بلخ أم البلاد، وتوفي عام 672هـ / 1273م بقونية.

ويروي ابنه سلطان ولد أنه ينتهي نسبه من طرف الأب إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه، ويذكر نسبه مؤلف كتاب الجواهر المضيئة هكذا:

محمد بن محمد بن أحمد قاسم بن مسيب بن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق رضي الله عنه واشتهر بالرومي و(مولانا ي روم) لطول إقامته بقونية.⁽¹⁾ أما والده فمعروف ب(سلطان العلماء) واسمه بهاء الدين.

شهرته بمولانا:

ولم يكن معروفاً في عهده بهذا اللقب، وهو يذكر تخلصه ب(خاموش) بمعنى الساكت، ويظهر أنه اشتهر بهذا اللقب (مولانا) بعد وفاته.

ويذكرونه ب(مولوي) وينسبون إليه الطريقة المعروفة بالطريقة المولوية.

وإذا ذكر مولانا يراد به جلال الدين.⁽²⁾

(1) جواهر الآثار، ص 9.

(2) رسالة در تحقيق مولانا تأليف بديع الزمان فروزانفر، ص 2 نقلًا عن مناقب العارفين.

أساتذته:

1- والده - محمد بهاء الدين ولد الملقب بسطان العلماء.

2- برهان الدين محقق الترمذي.

3- شمس تبريز.

عمره:

68 سنة، إذ ولد في 6 ربيع الأول 604 هـ، وتوفي في 5 جمادى الآخرة

672 هـ. (1)

العلماء المعاصرون له:

الشيخ أوحى الدين الكرمانى - الشيخ بهاء الدين زكريا الملتانى - الشيخ نجم الدين الرازى - الشيخ مصلح الدين المعروف بـ (سعدى الشيرازى) - الشيخ محيى الدين بن عربى المعروف بالشيخ الأكبر - والشيخ صدر الدين القونوى - والشيخ مؤيد الدين الجندى - والشيخ أبو الحسن المغربى الشاذلى - والشيخ أبو الصابى المرسى - والشيخ عزيز الدين النسفى - والشيخ أبو الحسن على الصعيدى المعروف بابن صباغ - والشيخ فخر الدين العراقى - والشيخ برهان الدين الترمذى - والشيخ نور الدين عبد الرحمن الاسفرائينى - والشيخ جمال الدين جوزقانى - والشيخ رضى الدين على لالا الغزنوى - والشيخ سيف الدين الباخرزى - والشيخ سعد الدين الحموى - والشيخ أبو محمد عبد الله المغربى - والشيخ ياسين المغربى - والشيخ عفيف الدين سليمان قلمانى - والشيخ أبو الغيث اليمنى قدس الله اسرارهم. (2)

(1) أحوال مولانا - تأليف فريدون أحمد سيبه سالار، ورسالة جواهر الآثار، تأليف عبد العزيز

الجواهري - وزند كاني مولانا تأليف فروزانفر.

(2) مقدمة المثوى، طبع إيران، تصحيح محمد رمضان.



الباب الأول

بيان أحوال بلغ

في القرنين الخامس والسادس الهجريين

بيان أحوال بلخ في القرنين الخامس والسادس الهجريين

كانت بلخ معروفة من عصر مبكر بأنها أم البلاد، وأنها أسبق البلدان في الحضارة والثقافة، وكانت لتلك المدينة في قديم العهد ميزة أنها كخط الوصل بين ما وراء النهر والفرس والقارة الهندية.

وبعد ظهور الإسلام ظهرت فيها الحضارات الإسلامية، وتعرّف أهلها بالبلدان العربية وأهلها، واختلطت العلوم الإسلامية بالفلسفة الفارسية الرائجة بأمر البلاد حينذاك، وأخذ علماء تلك الديار يقارنون بين فلسفة زرادشت التي كانت معروفة عندهم من قرون وبين القضايا الدينية والآراء الإسلامية، ولما وجدوا في الآراء الإسلامية ما يوافق روح الفلسفة الفارسية (فلسفة زرادشت)، صار هذا من أهم أسباب إقبالهم على العلوم الإسلامية إقبالاً علمياً وقبلوا أحكامه من قلوبهم، بالإضافة إلى عوامل وأسباب أخرى معروفة لدى المسلمين، من اهتمام ناشري الإسلام إلى التعريف بحقائق الإسلام، والكلام مع الناس بطريق يقبله العقل الواعي.

ووجدوا في هذا الدين القويم ما كان مألوفاً عندهم من الخير والسعادة وإصلاح البشرية، ووجدوا في تلك الأحكام التي سمعوها لأول مرة ما لا يوافق

الفلسفة المألوفة لديهم، فحللوها تحليلًا علميًا بعيدًا عن التعصب، وأخذوا بها تاركين المؤلف عندهم روم الأخذ بالحق، فأخذوا بالإسلام واصطبغوا بصبغته، وبدأت هذه البلدة تخرج ذوي الآراء الفلسفية والأفكار العلمية والصوفية وتخرج في مدارسها المعروفة العلماء الأعلام، واشتهر علماءها بتحليل القضايا الدينية تحليلًا علميًا، بالإضافة إلى ما كان عندهم من التعمق الفلسفي، وكان إذ ذاك بين علماء تلك الديار وعلماء ما وراء النهر صلات علمية، كما حصلت العلاقة بينها وبين بغداد في عهج نضجها العلمي، وكان لذلك أثر كبير في إشاعة العلوم والمعارف بتلك الديار وكانت المدارس الدينية تتزايد فيها يومًا فيومًا، وحصل الاحتكاك العلمي بين علمائها وعلماء ما وراء النهر، وتسبب ذلك في تقارب آرائهم، وتنظيم المناهج الدراسية شبه الموحدة في مدارس بلخ وما وراء النهر، كما صار سببًا في التشابه بين طريق التدريس والتأليف، وبالتالي في تنظيم الحفلات والمناظرات العلمية وإجازات التدريس المعروفة حينذاك، ومنح الشهادات الدراسية، وكان في مدارس بلخ ومدارس ما وراء النهر ما يعد متحد الشكل والحقيقة، من ذلك: امتحان الطالب المتخرج في المناقشة العلمية التي لم يعرفها غير هاتين البلدين، إذ كانت المدارس العلمية بتلك البلاد لا تمنح الدرجة العلمية للطالب المتخرج إلا بعد امتحانه شفهيًا بواسطة مجلس مجمع العلماء، وكان يحضره كبار العلماء، ولم يكن هناك غير لجنة المناقشة، وبعد ما يعرف ناظر المدرسة الطالب المتخرج كان يضع بين يديه عدة كتب لم يكن له علم بتعيينها قبل ذلك، ولم يكن للطالب حق السؤال وتعيين الكتب التي سيمتحن فيها، وكان كل ما يعرفه الطالب أنه سيمتحن في العلوم التي قرأها في هذه المدرسة (1).

(1) كتاب تاريخ بلخ، ص 17.

ومن العجيب الذي لا يعرفه غير علماء هاتين البلديتين أن الكتب التي كان المقرر امتحان الطالب فيها كتب غير منقوطة، وكتب أدرج فيها بعض الأغلاط قصدًا لمعرفة مدى سرعة فكر الطالب بأنه هل يقدر أن يأتي بالصحيح بدلًا من الغلط؟ وهل في استطاعته أن يضع النقاط فوق الحروف أم لا؟ وأول ما كان الطالب يبدأ به قراءة الصفحة التي عينت للامتحان، وكان العلماء وأعضاء مجمع العلماء أو جمعية العلماء يستمعون إليه لمعرفة مدى قدرته في العلوم العربية، وفي هذه المرحلة كان للممتحن حق السؤال بما يتعلق بالجانب اللفظي من الإعراب وغيره لا الجانب الموضوعي.

وفي الجولة الثانية كان الطالب يبدأ بعرض خلاصة ما قرأه، وفي الجولة الثالثة يشرح ما قرأه شرحًا موضوعيًا موضحة كل ما يتعلق بالموضوع مع ماله وما عليه، وحينذاك كان كل من العلماء حاضري لجنة الامتحان يحاول أن يعرف الطالب ويحلله من كل نواحيه العلمية، وهكذا الكتاب الثاني والثالث إلى أن ينتهي الامتحان، ومن الطريف أن الطالب كان يأخذ معه عدة أثواب، إذ بنجاحه يُمَزَّق ثوبه، يمزقه الذين حضروا تلك المناقشة أو ينتظرون خارج الباب ويتبركون به باسم العالم الجامع، وعليه أن يلبس اللبس الاحتياطي، أما الطالب الراسب فكان من حقه أن تعطى له الفرصة سنة أو سنتين على الأكثر، محفوظًا لفسه عن التمزيق وغير محفوظ عن طعن الطاعنين، وثبت أنه كان بعض الراسبين يموت عند إعلان نتيجة الرسوب. وكان لذلك الامتحان العسير أثر في التنظيم الدراسي وجهد الطالب قدر المستطاع، إذ كان في تقدير أكثر الطلاب أن الرسوب في الامتحان رسوب في الحياة، فلذلك يتفرغ للدراسة ويواصل جهده ليلاً ونهارًا حفظًا لشرفه وشرف أسرته حتى لا يقال إن فلانًا رسب في الامتحان لدى لجنة (جمعية العلماء)⁽¹⁾.

(1) كتاب تاريخ بلخ، ص 30.

وجدير بالذكر أن بلخ بمناهجها الدراسية اتجهت إلى الفلسفة في القرنين الخامس والسادس الهجريين، فأدخلت الفلسفة في المدارس، بالإضافة إلى العلوم الدينية، وصار إقبال الناس على الفلسفة أكثر، وذلك حينما اشتهرت آراء ابن سينا والفارابي، وعرف بلاط الملوك تلك الآراء، وصار أكثر أهل البلاط ملماً بها، وكان الملوك يبحثون في مجالسهم عن تحليل تلك الآراء، ويخصصون لتحليلها أصحاب الرأي والعلماء الأفاضل الذين لهم نشاط كثير في التدقيق.

ولما ثار الغزالي على الآراء الفلسفية المنسوبة إلى ابن سينا والفارابي وأعلن عداؤه للفلاسفة جهازاً أقبل العلماء على الفلسفة، وقارنوا بين آرائهم ونقد الغزالي ليعرفوا مدى هذه الثورة العلمية، فأدرجوا نقد الغزالي في المناهج الدراسية واعتبروه كمادة مهمة تدرس إلى جانب سائر المواد العلمية، وكان هناك من يستغرب هذا النقد ويحاول أن يعارض آراء الغزالي، ومنهم من يقوم جنب الغزالي ويعدده من الثائرين على تلك الفلسفة بحق، وكان لذلك الصراع العلمي أثر كبير في النشاط العلمي، وكانوا يواصلون جهودهم في هذا النشاط، وعند هذه المحاولات أخذ الصوفية يلمون بالتصوف علمياً بعدما كان التصوف معروفاً في الصوامع وحلقات الذكر، وعند ذلك تفرق العلماء وأصحاب الفضل فرقتين: فرقة متمسك بالطريق المعروف في هذه البلدة منذ قرنين، وهو طريق الاعتراف بالفلسفة كأمر ثابت لا يقبل التغير بالنقد، وكان التصوف عندهم تعرفاً بعيداً عن النظر والاستدلال، يطلب من ذويه الانزواء عن الناس والاشتغال بذكر الله تعالى، وكان أصحاب هذه الفكرة لا يرون الآراء الصوفية التي نقلت إليهم من ابن سينا والفارابي إلا رؤية بعيدة عما تطلبه روح الفلسفة، وعلى

الرغم من تمسكهم بآراء الفلاسفة كانوا يعدون الفلاسفة مخطئين في دق باب التصوف⁽¹⁾.

وفرقة تظن أن العلم والاستدلال يسهل الطريق للوصول إلى كنه الحقائق، وما من شيء إلا وهو مسخر للإدراك العلمي والتحليل الاستدلالي، وكانوا يتمسكون بالآراء الواردة عن الفلاسفة في كل النواحي، سواء كان في الآراء التصوفية أو غيرها، ولم يكن هذا التحزب والتفرق مقصوراً على العلماء

(1) والفرق بين الفرقتين واضح، إذ الأولى تمسك بالفلسفة كأمر عقلي لا يقبل ما عرف لدى الصوفية من أقوال لا يقبلها العقل الاستدلالي، وإن كان يقبله العقل الصوفي الذي مارس التصوف. والفرقة الثانية تميل إلى إدخال كل شيء في إطار العقل، حتى التصوف، والفرقة الأولى تعتبر من معاصري منصور الحلاج، إذ وصل أمر بعض الصوفية إلى الغموض في ذلك العصر وإن كان أمر الصوفية وحالهم قبل الحلاج أيضاً غير مفهوم عند بعض الناس، إلا أنه لم يصل إلى ما وصل إليه الحلاج، ويشير ابن خلدون إلى ذلك في مقدمته بقوله:

«وأما الألفاظ الموهمة التي يعبرون عنها بالشطحات ويؤاخذهم بها أهل الشرع فاعلم أن الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه، وصاحب الغيبة مخاطب، وأما من تكلم بمثلها وهو حاضر في حسه ولم يملكه الحال فمؤاخذ، ولذا أفتى الفقهاء وأكابر المتصوفين بقتل الحلاج، لأنه تكلم في حضور وهو مالك حاله. والله أعلم».

ويظهر من قول ابن خلدون أنه وصل أمر شطحات الصوفية إلى مرتبة كان الناس يتكلمون فيهم، وقد أفتى العلماء تمسكاً بالظاهر، واعتبروا الحلاج ذا إفاقة تامة عندما كان يقول قوله المعروف: أنا الحق. ومهما كان الأمر فإننا نكل أمر الحلاج إلى من يعرفون الحلاج، ونتأكد بأن تفرق الناس فرقتين أثر على الباحثين حول التصوف علمياً وأثر في ذلك الذين لا يدركون التصوف بحقيقته.

أما الفرقة الثانية فتعتبر العقل كل شيء، وتحاول أن تدخل الآراء التصوفية - مهما كانت نتيجتها - في ساحة الاستدلال، للاعتراف والتأكد بأنه ما من شيء إلا وفيه جولان العقل.

فحسب، بل وصل إلى بلاط الملوك وذوي السيطرة بعيدًا عن مجال المدارس والمجامع العلمية، ففيهم من يقول إن الصوفية ذوو مناهج غير علمية، ومنهم من يحاول أن يرغم الصوفية على إدخال آرائهم في المناهج العلمية متمسكين بالآراء الميتافيزيقية المعروفة لديهم، كما أن فيهم من يعادي الصوفية عداً بآناً ولا يعتبرهم إلا حملاً على الناس، ظانين أن الصوفية لا يفهمون كلام الناس ولا يفهمهم الناس، ومما يدل على هذا الصراع أن علاء الدين محمد خوارزمشاه بن تكش أحد السلاطين أمر بقتل الشيخ مجد الدين وألقاه في البحر⁽¹⁾.

ومع أنه ليس لدينا دليل موثوق بإقامة خوارزمشاه في بلخ فإنه ثبت أن معسكره كان بين بلخ وترمد، وكان صديقاً حميماً للإمام فخر الدين الرازي، صرح بذلك ابن الأثير في بيان وقائع (1229 / 616) وكان خوارزمشاه عند زيارة بلخ يأخذ معه الرازي ويزور المدارس الدينية وصوامع الصوفية، وبما أن الرازي كان يخالف بعض الصوفية كان يحض الملك على نشر الآراء الفلسفية، ولذلك أعلنت الصوفية عداً لهم له قائلين: الذين يتمسكون بالفلسفة البالية ألقوا كتاب الله وراء ظهورهم. وقال أفلاكي إن خوارزمشاه تتلمذ على الرازي وقرأ لديه الكتب الفلسفية وكان يعظمه ويعترف بعلمه وفضله، ولم يكن هذا الصراع

(1) مجد الدين بغدادي تلميذ الشيخ نجم الدين المعروف بأبي الجناح طامة الكبرى، سماه أصدقاؤه بالطامة الكبرى بما لاحظوه من قدرته في المناقشة ومهارته في الجدل، ومرشد فريد الدين العطار استشهد بأمر محمد خوارزمشاه سنة (607هـ / 1210م) وفي رواية سنة (616هـ / 1219م) ومحمد خوارزمشاه أحد السلاطين المعروفين الذي استولى في عهده جيش المغول على البلاد الإسلامية. هرب من جنكيز واختفى بجزيرة آبسكون ومات سنة (617هـ / 1220م). اسم والده تكش.

روضات الجنات صفحة (1232/630) السطر الثاني نقل من تاريخ الأدب في إيران صفحة (1228/625)

محصورًا في النقاش بين علماء البلاط الذين كان الرازي رئيسًا لهم، وبين أهل التصوف، بل تغلغل في نفوس العامة، وكان كل من يعرف شيئًا عن العلوم يعرف الخلافات الفكرية بين علماء بلخ.

ولم يؤثر هذا الصراع في مناهج المعاهد الدينية، بل أثر في الحالات النفسية للصوفية وتسبب لترك بعضهم بلدة بلخ إلى ما وراء النهر وإلى البلدان العربية، منهم محمد حسن بهاء الدين والد جلال الدين الذي ترك بلخ قاصدًا البلاد العربية، وغادر بلخ نهائيًا، وبعد أداء الحج ترك البلاد العربية واستوطن بقونية إلى آخر حياته، ونوضح أسباب هجرته إن شاء الله⁽¹⁾.

هذا ونكتفي بهذا القدر من أحوال بلخ أم البلاد، نظرًا إلى أن طبيعة الرسالة - وهي البحث في آراء جلال الدين الرومي - لا تتطلب أكثر مما ذكر، وأما تفصيل أحوال بلخ من النواحي السياسية فلا كلام لنا فيه⁽²⁾.

(1) وسنذكر خلال البحث أن السبب الأصلي والباعث القوي هو خوفه على دينه من استيلاء جنكيز وأعوانه، وهذا لا ينافي أن يكون هناك أسباب أخرى أرغمته على الهجرة، منها الصراع المستمر بين أصحاب مدرستي الفكر والتصوف، والذي تسبب في الهجوم على الغزالي قبل النضج العلمي لوالد جلال الدين بسنوات، ولا يخفى على دارسي كتب الفيلسوف الإسلامي أبي الوليد ابن رشد (595هـ/ 1198م) أنه أدرك خطورة الموضوع فدافع عن الفلاسفة الذين هاجمهم الغزالي (505هـ/ 1111م) في كتبه المعروفة: تهافت التهافت وفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة.

(2) خط سوم، تأليف الدكتور ناصر الدين صاحب الزماني، ص 223، طبع طهران.



الباب الثاني

بيان النصف الإسلامي

نشأته وتطوره بالإجمال إلى عهد جلال الدين الرومي

الفصل الأول

التصوف

قبل أن نذكر الآراء حول هذا الاسم علينا أن نُعرِّف التصوف بطريق يجمع كل أنواعه فهو: علم ومعرفة وسلوك يقرب الإنسان إلى الله تعالى.

ولا ندعي أن هذا التعريف هو الحقيقي الشامل الجامع والمانع، بل كل ما نقدر أن نقوله هو أنه تعريف تقريبي، وإن شئت تقول ليس بحد يقيناً، بل رسم، إذ ليس لدينا ما نعرف به الجنس والفصل لذلك العلم، ويفرض الوصول إلى هذين الجزأين وصولاً تقريبياً لا ننسى ما سجله أحد علماء المنطق إذ يقول⁽¹⁾:

الجنس مشتبه بالعرض العام والفصل بالخاصة، والفرق من الغوامض، فبالرغم من كثرة ما كتب عن التصوف لم يطرق أحد هذا الباب (باب تعريفه الجامع المانع) بحيث يتفق عليه جماعة من الباحثين، وإليك بعض الآراء في تعريف التصوف.

التصوف: هو الالتزام بالصفات الحميدة التي أوردتها الأديان في رسالتها.

التصوف: الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق.

(1) هو مؤلف كتاب سلم العلوم في المنطق.

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام.

التصوف: دوام العمل للوصول إلى الحق على حال لا يعلمها إلا الحق.

وبما أن التصوف بالمعنى العام يشمل ما هو معروف عند الهنود والمسيحيين والفرس بالتصوف علينا أن نُعرِّف التصوف.

فلنذكر أولاً التعريف العام الذي يشمل التصوف في كل أدواره وفي كل الأديان، ونخص التصوف الإسلامي بتعريف نعتقد أنه أيضاً تقريبي بنفس الدليل الذي أسلفناه، وبعد ملاحظة ثلاثة آراء في تعريف التصوف إليك الآراء المنسوبة إلى أصحابها بالتعيين:

التصوف: أن لا تملك شيئاً - ولا يملكك شيء - (سرى السقطي)

التصوف: ترك كل حظ النفس.

التصوف: أن يختصك الله تعالى بالصفاء، فمن اصطفى من كل ما سوى الله فهو الصوفي (أبو القاسم الجنيد).

التصوف: استرسال النفس مع الله تعالى على ما يريد (رويم بن أحمد البغدادي).

التصوف: التبرؤ عمّن دونه والتخلي عمّن سواه.

التصوف: ضبط حواسك ومراعات أنفاسك، والجلوس مع الله بلا هم. (أبو بكر الشيلي).

وهذه التعريفات وإن صدرت عن الصوفية المسلمين، وكانوا بصدد تعريف التصوف الإسلامي، فإننا يمكننا القول بأنها شاملة التصوف المسيحي قبل ظهور الإسلام (والتنسك الهندي - كما لا يخفى على أي متتبع)، وإليك التعريف التقريبي للتصوف الإسلامي.

الباب الثاني

التصوف: عمل مبني على العلم، وقطع عقبات النفس، والتزهر عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حت يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله وتحليته بذكر الله - «الغزالي» - وهذا يكون خاصًا بالتصوف الإسلامي إذا أضفنا إليه ما ورد عن الصوفية: التحلي بالفضائل، كالصوم والعبادات الإسلامية والتخلي عن الرذائل التي ورد في القرآن منعها - وبذلك يختص بالتصوف الإسلامي.

ولا شك أن التصوف الإسلامي يطلب من المتمسك به أن يكون أمله في التحلي والتخلي - روم السعادة - ولا يبالي بزخارف الدنيا، كما يقول أبو الحسن النوري رحمه الله: (الصوفية قوم صفت قلوبهم من كدورات البشرية وآفات النفس، وتحرروا من شهواتهم حتى صاروا في الصف الأول والدرجة العليا مع الحق، فلما تركوا كل ما سوى الله صاروا لا مالكين ولا مملوكين) ويظهر منه أن المراد بسلب المملوكية عن الصوفية سلبها بمعنى أنهم لا يتبعون الهوى، ولا أحدًا إلا الله، وليس المراد سلب المملوكية كليًا حتى من الله تعالى (له الملك)، بل حصر المملوكية لله تعالى وتحررهم من ربة التقليد للأهواء، وكأن الشاغل عن غير الله هو المالك للمشغول كما يقال: كل ما شغلك عن عبادة ربك فهو صنمك.

وبما أن القرآن وضح طريق السلوك والتعبد للذين يكون السالك مقيدًا بهما، علينا أن نعرف أن القرآن أمر المؤمنين بالعدل والتقوى والوفاء بالعهد والمساواة وسائر المحاسن الاجتماعية، وأعلن أن الإسلام له خصوصية هي أن هذا الدين القويم يتضمن العدالة الاجتماعية ويرشد إلى الخير، وهو يبدو في:

(1) علائق المؤمن بربه.

(2) علائق المؤمن بالمؤمن.

(3) علائق المؤمن بغير المؤمن إذا كان بينهما عهد.

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام

وهذه المظاهر الثلاثة لها حدود لا يمكن للمسلم التجاوز عنها، ولا تعتبر الحياة الانزوائية المحضة حياة دينية محضة، وليس في هذا الدين ما عرف قبل ذلك في الدين المسيحي وسائر الأديان السماوية وغير السماوية.

وفي هذه المظاهر الثلاثة نجد المؤمن مؤمنًا إذا تمسك بما أمر الله به وبعد عما تدعيه الأمم السالفة قبل الإسلام من ترك الدنيا تركًا باتًا، ومن حق المؤمن أن لا يعلق قلبه بزخارف الدنيا، إذ يموت القلب تقوى النفس، ويظهر هذا السر في آية:

﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾.

[سورة ق: 37]

روي عن الشبلي أنه قال:

لمن قلبه حاضر من الله لا يغفل عنه طرفة عين (وورد) لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا إلى ملكوت السماوات.

فقلوب الصوفية واعية لأنهم زهدوا في الدنيا بعد أن أحكموا أساس التقوى، فبالتقوى زكت نفوسهم، وبالزهد صفت قلوبهم⁽¹⁾.

وبعد فإن التصوف الإسلامي كان صافيًا عن الاختلاط في بدايته، ولكن بعد سنوات عديدة لما دخل الناس في الإسلام وكان فيهم من تدين قبل ذلك بالشريعة المسيحية وبدين أهل الفرس وغير ذلك - لاسيما في القرن السادس الهجري - ظهرت الخلافات الفكرية عند الناس فيما يتعلق بالتصوف الإسلامي، فأخذ جلال الدين يشرح القضايا التصوفية في محاضراته ومؤلفاته ليعرف حقيقة التصوف للمسلمين.

(1) عوارف المعارف، تأليف السهروردي، ص 8.

وإذا كنا ناظرين إلى التنسك في الإسلام ومقارنته بالتنسك المسيحي وتنسك الهنود نجد المسلمين قد بنوا التصوف والتنسك في عهد النبي ﷺ على أسس سليمة، وقد كان في المسلمين الأوائل من كان معروفًا بالتنسك، منهم أبوذر وحذيفة وأويس وصهيب رضي الله عنهم، وقد كانوا معروفين بالزهد والتقوى، ويدعون بالبكائين والوعاظ، وقد شاهدتهم صاحب الشريعة وأصحابه من غير الإنكار عليهم، وقد اصطدمت تلك الآراء التصوفية مع آراء الفرق الأخرى التي نشير إليها، وكان الطريق إلى تعرف بعض الناس بالتنسك في عصر التابعين ومن بعدهم أنهم لما رأوا أن العقل البشري قد عجز عن حل مشاكل الكون، وأن أصحاب النظر والاستدلال لم يزيدوا بمناظراتهم إلا صعوبة في قضية الوجود ومعرفة كنهها فلم يبقى لهم في كشف هذا السر إلا طريق واحد، وهو طريق المعرفة بالنور القلبي والبصيرة الحاصلة بقطع العلائق بزخارف الدنيا، وعند ذلك تحصل إزالة حجاب المادة الكثيف القائم بين الإنسان وخالقه، وبعد حقبة من الزمن ظهر التصوف النظري، وظهرت الآراء المبنية على وحدة الوجود، وعندما شاعت تلك الآراء ادعى بعض المسلمين أن هذه الفكرة خطر على دينهم، لأنها نبعت من الفلسفة الهندية والأفلاطونية، وزعم متأخروا الصوفية أنهم تلقوا وحدة الوجود عن بعض آيات القرآن وعن تعبيرات الزهاد الأولين وعن عبارات البسطامي والحلاج وأمثالهما من الذين تظهر في فكرتهم وحدة الوجود، ومنبع هذه الفكرة أساسًا أن بعض الصوفية لما رأوا أن الاتصال بعالم الملكوت يحصل بقطع العلاقة عن المادة التي تعتبر حجابًا كان الكل نابغًا من واحد الذي هو الأصل.

وكان التنسك الديري والتنسك المسيحي عند شيوع هذه الفكرة معروفًا عند المسيحيين، ولم يكن الاحتكاك بين المسلمين والمسيحيين والهنود بلا أثر،

جلال الدين الرمي بين الصوفية وعلماء الكلام.

ولكن الصوفية المسلمين حاولوا نقد الآراء الواردة، وتخليص الآراء الإسلامية من غيرها.

التصوف الإسلامي:

لا يخفى على مَنْ تعمق في القرآن ودرس حياة المسلمين الأوائل أن التصوف له شأن عند المسلمين، وأن الإسلام كما يعتبر ثورة على الخرافات الفكرية والعقبات الاجتماعية، يعتبر أيضًا ثورة على ما عرف عند الناس باسم التصوف والتقرب إلى الله قبل ظهور هذا الدين الحنيف.

جاء الإسلام بكل ما فيه من قوة روحية وأعلن أنه لا رهبانية في الإسلام، فقد أظهر بذلك أن التصوف الإسلامي له صبغة خاصة غير ما هو متعارف بين الناس، وأن هذا الدين الحنيف يحتوي على مبادئ وقواعد تنظم جوانب الحياة البشرية كلها، وأن الإسلام يسمح لأتباعه، بمواصلة نشاطهم الديني في الساحات الميتافيزيقية حسبما تقتضيه طبيعة الإسلام، ولا يكون هذا النشاط في إطار خارج عما عليه الإسلام من اتباع الأوامر والاجتناب عما نهى الله عنه، وأعلن بذلك أن هذا الدين القيم لا يتصف بضيق النظر، وأن له من الاتساع ما لا يخطر ببال أحد، وفيه سد رغبات أعداء الإسلام، وتلبية لنداء من يحب الإسلام، وليس في الإسلام حيلولة دون الوصول إلى المطالب الميتافيزيقية بأي شكل من الأشكال، وبعد هذا كله لم يعد أمام المسلمين إلا أحد سبيلين لا ثالث لهما:

الأول: مواصلة نشاطهم في الميادين الاجتماعية حسبما أمر الله تعالى به، فيحملون السلاح عند الكفاح والبدفاع عن عقائدهم الدينية من غير أن يعنوا بالجانب الصوفي، ومن غير أن يخصصوا أنفسهم للأذكار والأدعية الخالصة، بعد التأكد بأن الإسلام له ساحة تصوفية أكثر وأكمل مما كان في الأديان السابقة.

الثاني: أن يخصصوا أنفسهم للعبادة والأذكار، ويتركوا كثيرًا مما يستلذ به الآخرون من متاع الحياة الدنيا (وكانت حياة أصحاب الصُّفَّة تشبه كثيرًا الحالة التي تستنبط من الثاني) ولم يكن الرسول ﷺ يسمح للمسلمين أن يواصلوا نشاطهم في كل ما يرونه، بل كان ينير الطريق في أصول الإسلام وفروعه، ولنا في ذلك دلائل.

منها:

أن الرسول ﷺ لما سمع أن بعض الصحابة حاول أن يترك التمتع بالحياة، أراد أحدهم ألا يستمتع بزوجته، وأراد الآخر ألا ينام خوفًا من الدهشة في يوم القيامة، وأراد الثالث ما يشبه ذلك، فلما وصل خبرهم إلى الرسول ﷺ دعاهم وأعلن أن مثل هذه العزائم لا تطابق روح الإسلام، ويبيّن أنه - ﷺ - يتمتع بكل ما تركوه، ولما أراد هؤلاء الصحابة أن يضيفوا إلى دلائلهم قولهم: لسنا مثلك يا رسول الله، لأن الله غفر لك ما تقدم من ذنبك.. فرد عليهم بقوله: أفلا أكون عبدًا شكورًا؟!!

ويظهر من ذلك أن التصوف في ساحة الشكر والعبادة التي يُعبر عنها بعبادة الشكر والرضاء أهم من التصوف في الساحة التعبدية بغية الاسترضاء، وأن الرضاء الذي يتبع العبادة أدعى للإقبال على العبادة من العبادة للاسترضاء، إذ عبادة الشكر تنبع من الرضاء والسرور بما ناله، والعبادة التي تسرع في تنوير القلب هي عبادة تنبع عن قلب راض عن الله بحيث يستلذ العابد بعبادته، ولذا ترى أن أثر الرجاء في العبادة أهم من تأثير العبادة بالخوف، إذ الأولى يتبعها الإقبال المفرط على الخير والصلاح والتلذذ بكل لحظات العبادة، وفي الثانية يوجد نوع من التكلف، ولذلك نرى الصوفية يهتمون بالأذكار لا لأداء ما وجب عليهم بل لإزالة الاضطرابات الناشئة عن ترك العبادة وتسميعهم يقولون:

الصوفي فإن عن أوصافه باقٍ في أوصاف المحبوب الحق، وأن الصوفي لا يزال بعيداً عن ساحة التصوف ما لم يكن ميله الطبيعي إلى الأذكار بحيث لا يوجد في أفعاله أي تكليف، ويكون ذكر الله قوته الذي يعيش به، كما يشير إليه حديث⁽¹⁾ رواه الإمام البخاري رحمه الله بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إليَّ عبدي بشيء أحب إليَّ مما افترضته عليه، وما يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، ولئن سألتني ل أعطيتها، ولئن استعاذني لأعيذنه - وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن يكره الموت وأن أكره مساءته».

وهذا يستغرب بالنسبة لغير الداخل في ساحة التصوف والذي يرى الدنيا بصورتها، ولكن بعد التعمق يظهر أن هذا ليس بغريب، إذ المعروف أن الإنسان مركب من الروح والجسد، أو على تعبير بعض العارفين: الإنسان روح مسجون بين الجسد المركب من العناصر الأربعة، وبقدر صلتنا بالماديات وعلاقتنا بها نكون بعيدين عن عالم الأرواح - وكان الإنسان الذي يتكلم يأكل ويضحك جُمع فيه ضدان، أو على تعبير واضح: الإنسان مجموع الضدين⁽²⁾.

فجزئه المادي يأكل ويشرب ويستلذ بما تتطلبه طبيعة أجزائه، ويميل إلى الشهوات لا يبالي بشيء إلا بإشباع رغباته، يتوسل بالقوة ويسيطر بها على أبناء

(1) كتاب الفضيل بن عياض، تأليف دكتور عبد الحلیم محمود، ص 13.

(2) لا يخفى أن إطلاق الضدين على الروح والجسد تقريبي، إذ لا يصح أن نقول: الروح ضد الجسد حسبما يقتضيه تقابل التضاد (الأمران الوجوديان اللذان لا يجتمعان في شيء واحد ويكون المحل الواحد صالحاً لكليهما)، والروح غير المحسوس والداخل في صف الميتافيزيقا لا يكون ضد الجسد المحسوس المادي وليس هنا تناوب، إذ لا ثالث حتى يحل فيه الروح مرة والجسد مرة أخرى، بل إطلاق الضد بمعنى اختلاف المقتضيات كما هو مشروح في الكتاب، فيصح أن إطلاق الضد تقريبي - المؤلف).

نوعه، وهكذا.. وبجزئه الميتافيزيقي الذي هو من عالم أعلى، والذي لم يدرك العلماء والباحثون كنه حقيقته كما هو يميل إلى عالم أعلى، والباحث الفطن الذي يعيش في عصرنا هذا يعترف أنه يمكن يوماً أن نساfer إلى كواكب أخرى، فالأيدي البحاثة لا تزال تفتش عن إسكان العديد من البشر في كرة أخرى حتى لا تهدد كرتنا هذه بالكثافة السكانية المخيفة التي نسمع عنها في تخمين الإحصائيين بأنه: بعد مائة سنة يضيق العيش على وجه الأرض بسبب واحد، وهو كثرة الناس، ومع هذا كله هو عاجز عن إدراك حقيقة الروح ولا مجال له إلا أن يقول: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [سورة الإسراء: 85] وبذلك يكون أخذًا حظه من هذا القليل الذي أتاه الله للبشرية جمعاء، وإذ يطنطن بأنه اخترع كذا وكذا وبمقدرته أن يتنافس باختراعه مع الآخرين، فما هو إلا أخذ بقطرة من البحر الذي أعطاه الله تعالى للبشرية جمعاء وسَمَّاهُ تعالى قليلاً.

فما ظنك بالذين يأتون بعدنا هل يمكنهم التفوق في التمتع بالعلم القليل، بحيث يكون أخذ كل هذا القليل؟ كلا وحاشا. إذ الأنبياء - بما فيهم سيدنا سليمان على نبينا وعليه الصلاة والسلام، مع طيران عرشه على الهواء - والحكماء والمخترعون كلهم جالسون في هذا الشاطئ يتمتعون بقطرة قطرة - وبعد، فإن هذا الجزء المعلوم تقريبياً، وغير المشاهد - هو الجزء الشريف الذي يحفظ الجزء الآخر من التنن والعفونة، بدليل أن الإنسان بذهاب روحه لا تمر عليه ساعات قلائل إلا ويكرهه الآخرون، حتى أعز أقرائه، وينفر من عفونته، وكل ذلك دليل على أن الروح هو الأمر الأول والأعلى الذي يذهب بالجسد إلى حيث يشاء، ومن الواضح أن الروح وهو الأمر الأول والأعلى يطلب شيئاً، والجسد شيئاً آخر، الروح يريد الوصول إلى أوج العزة والاتصال بعالم أعلى، والجسد يستلذ بالملذات المتنوعة، وبهذا تبين الفرق بين الصوفي وغير

الصوفي، ويظهر أن ما استغربه غير العارف من أن العارف كيف يستلذ بالأذكار؟ لا يليق للاستغراب، إذ العارف بالزهد والعبادات وبالإخلاص والمعرفة يراعي الجانب الروحي، ويحترم ما تأمر به الروح ولا يبالي بمقتضيات الجسم إلا قدر سد الرمق، وبالممارسة في هذا الطريق يصل الأمر إلى أن تكون الروح بحال يكون لها الحرية، ويستلذ بما فيه اللذة الروحية من العبادات والأذكار، فالصوفي الذي وصل إلى هذه الدرجة لا يحس بالتكليف في العبادات ولا يطلق على عمله التكليف، إذ التكليف بمعناه اللغوي الذي يحتوي على معنى المشقة يكون بالنسبة إلى من تثقل عليه العبادة، ويكون من عوام الناس، وأما الذي عرف وتذوق فلا كلفة في حقه ولا مشقة كما تشير إليه آية:

﴿وَأَيُّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ﴾ [سورة البقرة: 45]

ولا يخفى أن الصوفية الذي لهم إمام بالشرعية بنشاطهم في المشاهدات والأحوال ليسوا خارجين عن الشريعة الإسلامية، ولا يتوهم أنهم أخذوا بما يشبه الرهبانية النصرانية، إذ التصوف الإسلامي - كما هو معروف عند المحققين - ينير الطريق للمسلم السالك ليتوسل بوسائل تسهل له صفاء الباطن، وتجعله يراعي الجانب الروحي أكثر من الجانب الجسمي، وبالتالي يفتش عن وسائل تقربه إلى الفضائل وتبعده عن الرذائل، ومع هذا كله يجالس الناس ويؤدي الصلوات في المسجد والجماعة، ويراعي مصالح الناس، يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر، بخلاف الرهبانية المعروفة لدى الديانات الأخرى، فإن تلك الرهبانية لا تسمح لشيء يسمح له التصوف الإسلامي، وهذا معروف وثابت لا حاجة إلى تفصيله، وهذا التذوق له مراتب كثيرة حسب انفعال الصوفي ومقدرته على طي المسافات البعيدة، ففي حال يكون تلميذاً في هذه المدرسة الذوقية يسعى ليعرف سر آية: ﴿وَأَيُّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ﴾ [سورة البقرة: 45] وإذا وصل إلى مرحلة التلذذ بالعبادات ورفع عبء التكليف يتمرن ليتطبع بهذه

الباب الثاني

الحالة وتصير كالملكة له، وحين وصوله إلى تلك الحالة يسعى ليدرك سر آية: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ [سورة الرعد: 28]، ويميز في تلك الحالة بين الاطمئنان الحاصل بالذكر وهل هو اطمئنان أداء ما وجب خوفاً من عذاب الله، أو اطمئنان الراحة والشكر على نعمة الله برفع القلق والاضطراب اللذين كان يحس بهما عند عدم الذكر من غير أن ينتظر ثواباً أو يخاف عذاباً، ولا يبالي بهما، ويتوجه إلى خالق العذاب والثواب لا بتوجه الخوف والرجاء بل بإقبال الحب والذوق، ويترك كل شيء جانباً، ويطلب رضاء الله، ويستغرق في بحار الوجد بحيث يخيل إليه أنه فقد شيئاً ويريد أن يكتشفه بكل مقدرته.

ويكفيها ما رُوي عن الحلاج في تحمله المشاق بدعوى الحب لله، وكان وجده محل إعجاب أولاً، ومحل اتهام أخيراً، حتى لحق به ما لحق.

ولنا في قصة وحدة الوجود - بالرغم من غموضها - بحث إن شاء الله تعالى، وما ذكرناه من حب الحلاج مثلاً لوجد الصوفي لا يبالي بالثواب والعقاب ليس معناه أن كل صوفي وصل إلى درجة التلذذ بالعبادات يكون بمثابة الحلاج، ويدخل إطار وحدة الوجود، بل أقول إن الحب المفرط والذوق الشديد بالعبادات يمكنه أن يسهل الطريق لوحدة الوجود، ويذهب بالصوفي إلى تلك الميادين الخفية على أكثر الناس.

ولندكر بعض الآراء في التصوف الإسلامي، وندرسه دراسة نقد نستنتج منه ما نحن بصدد من قصة نشأة التصوف الإسلامي وتطوره إلى عهد جلال الدين البلخي، وبالتالي الرد على مزيفي التصوف الإسلامي الذين يموهون هذه الحقيقة الثابتة، ويرمون الصوفية بما هم بريئون منه.

منها أن التصوف الإسلامي مزيج من الآراء المسيحية والزرادشتية المعروفة في بلاد العجم، والآراء بكل أقسامها، والبوذية والرهانية الهنديتين وما إلى ذلك،

ويزكرون لكل من تلك الآراء الدخيلة أمثلة لا نطيل الكلام بذكرها، ويكفي في الرد على هؤلاء المنكرين لحقيقة التصوف والقائلين بأن هذه الفكرة ليس لها نوايا في الإسلام وشاعت بحكم اختلاط ثقافة الإسلام بالثقافات الأجنبية أن التصوف ليس رهبانية، كما زعموا بل ذوق ومشاهدات وتعرف يخرج الصوفي عن ساحة العامة إلى ساحة أخرى، وطريقه الأول ما يقتضيه حديث: «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك». وهذا يقوى ويضعف نظرًا إلى حال السالك، فالذي استمر في عمله مجتهدًا وطالبًا المقامات الصوفية ويريد أن يتذوق أكثر وأكثر ويجعل عبادة يومه خطوة لعبادة أكمل في غده، معتقدًا أن العبادات كلها معدات لهدف واحد، وهو العرفان الصوفي، يعتبر سالك طريق خاص لا تشوبه أية شائبة.

ومن المؤكد أن التصوف حقيقة واقعية وتجربة عملية بعيدة عن الأوهام والخيالات الفاسدة، لا كما يزعمه بعض الناس في عصرنا هذا، فالهدف الأصلي للصوفي سلوك طريق بنور التعرف قدر المستطاع ليصل إلى نهاية (وهيئات أن يصل)، ولذلك تسمعه يقولون: الصوفية قد صفت قلوبهم عن الكدورات قدر المستطاع، وتحرروا من شهواتهم حتى صاروا في الصف الأول والدرجة العليا مع الحق، فصاروا بحال لا يتعلقون بشيء ولا يتعلق بهم شيء. والإمام الغزالي مثل التصوف أحسن تمثيل إذ يقول:

«إن الفطرة الإنسانية السليمة الصافية هي ينبوع المعارف، وإن الذي يمنح النفس من الاعتلاء إنما هي حُجب المادة وظلمات الشهوة، وإن الغاية من العلوم هي بلوغ هذه النفس كمالها، وكمال النفس مركز الدائرة التي يمثلها التصوف».

وبعد فإن هناك أشكالًا من التصوف مختلفة، بعضها في درجة السمو الروحي والخلقي نظرًا لبنائها على أسس سليمة، وبعضها لا يعتبر من الخير، وعلينا أن

نكون على علم بالحساب الخاص للتصوف الإسلامي، وبذلك لا نعزل التصوف عن الإسلام ونعتبر الصلة بين التصوف والإسلام صلة قائمة ليس لها انقطاع، وأن التصوف الذي عرف في الإسلام بهذا الاسم منذ القرن الثاني للهجرة تصوف إسلامي صرف، ونرى أن الصحابة - رضي الله عنهم - كانوا يتمسكون بما هو معروف في عصرنا بالتصوف الإسلامي (في شكله الصحيح) وإن لم يكن التصوف معروفًا بهذا الاسم حينذاك، ومضت أيام بالإسلام والمسلمين من غير أن تظهر في العربية كلمة الصوفي والصوفية، وكان المسلمون الأوائل يتمسكون بالتضحية والإيثار ومجاهدة النفس يريدون بذلك الصفاء الروحي.

وتأكد بأن ظهور التصوف والمتصوفة كانت نتيجة إقبال الناس إلى الدنيا ولذاتها في القرن الثاني، ولذلك اختص الناس المقبلون على العبادة والزهد باسم الصوفية.

ولقد حقق ابن خلدون هذا الفرق إذ يقول:

«إن طريقة هؤلاء القوم (أي المتصوفة) لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عامًا في الصحابة والسلف، فلما نشأ الإقبال على الدنيا في القرن الثاني بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة».

يظهر مما ذكره ابن خلدون أن الإسلام وقع أمام الأمر الواقع في فتح البلاد التي لها خيرات وثمار تجلب الأنظار إلى الدنيا وزخارفها، إذ تغيرت حال

المسلمين بعد فتح بلاد فارس ومصر والشام والعراق والأندلس والنواحي القريبة إلى فرنسا، وكان من حق رجال الإسلام أن يدركوا الموقف الحساس بعين الإنصاف ويأخذوا بما يبعد الإنسان عن تيار هذه الدنيا وعن الضلال والزيف والدعايات المادية الخادعة المكاررة، وهذه الفكرة وهذه الطريقة التي كان المسلمون المستمسكون بدينهم بالطريق الصحيح يأخذون بها عرفت بالتصوف.

وكان في ميدان الإسلام طوائف تكافح بكل قوتها وتدافع عن الإسلام ابتغاء ثبات المسلمين عن دينهم، وكان في هذا الصف الفقهاء والفلاسفة المسلمون، وعلماء علم الحديث، وعلماء الوعظ والإرشاد، والصوفية. ولم يقتصر هذا الدفاع على الطائفة الخاصة المعروفة بالصوفية، بل وقف رجال هذه الفكرة أمام التيارات الجارفة وقوفًا علميًا وعمليًا، وأيدوا رجال الطوائف الأخرى مبدئيًا، والخلاف الذي حصل بين رجال هذه الطوائف لا يعتبر خلافًا في المبدأ ولأجل الدفاع عن المبدأ، بل كان الاختلاف بين أصحاب الظاهر والباطن - وإن شئت قلت: الخلاف بين العاملين بالشريعة والمتصوفين - اختلافًا فرعيًا يبتني على اختلافهم في طريق الدفاع، وكأن هؤلاء الصوفية كانوا على طرف الضد والمقابل للمبتدعين والماجنين والزنادقة والملحدين، بحيث كانوا يتخذون شعارًا خاصًا في الدفاع، وعلمًا خاصًا في ذلك الميدان، وبذلك امتازوا عن غيرهم من الطوائف الإسلامية بقيامهم علمًا وعملاً - لذلك الدفاع، يريدون بذلك الاحتراس عن الانزلاق في هذه المهام، وإلى هذا القدر كان الدفاع والعمل إيجابيًا تمامًا.

وحصل بعد ذلك أن خصص بعض الصوفية أعمالهم في عزلة عن المجتمع، متمسكين بفكرة الدفاع مبدئيًا، ولكن غلب عليهم الموقف الانعزالي الذي نعبر

عنه بالموقف السلبي - إذا كان هذا التعبير مقبولاً لدى العلماء - وبذلك أرادوا أن يسلموا دينهم ويخدموا أنفسهم فحسب، فأخذوا بالزهد والتقوى والانعزال التام، وكأنهم في ميدان الصراع الظاهر والخفي بين أصحاب الهوى والبدع وبين أصحاب المروءة والدين خرجوا بأنفسهم حافظين لدينهم، مكتفين بهذا الموقف، وتركوا المعركة لرجال الصوفية الذين لم يتركوا هذه المعركة تركاً باتاً، كما تركوا الميدان لأبي الحسن الأشعري وواصل بن عطاء والغزالي، وغيرهم من رجال المعركة الذين أخذوا دورهم الإيجابي في ذلك الصف.

الفصل الثاني

تطور التصوف والبيان الإجمالي عن هذا

التطور إلى عهد جلال الدين الرومي

لقد أشرنا في أول الباب إلى نشأة التصوف بالإجمال، ونظرًا إلى طبيعة البحث حول جلال الدين الرومي، فمن الضروري أن نعرف التطور الذي تم في عهده، والذي تسبب في تأسيس مدرسته الصوفية ووصل إلى نضجها بقونية، وطريقة مولوية لا تزال رائجة في البلاد الإسلامية، وخاصة جمهورية مصر العربية.

1- لقد تأثر التصوف الإسلامي بالاختلافات الفكرية والسياسية، ولم يبق على حالته الأولى التي كان عليها في عهد الرسول ﷺ عند أصحاب الصُّفَّة، وفي عهد الخلفاء الراشدين لعلل.. ومن أهم تلك العلل تفرق المسلمين سياسيًا، إذ تسبب ذلك في الاختلافات الفكرية والعقيدية، وبطبيعة الحال دخل التعصب في هذا التشتت، واختلف المسلمون في أكثر الأشياء التي كانت معروفة بينهم، ومنها التصوف.

2- بظهور الفرق المذهبية والأحزاب السياسية حاولت كل طائفة من المسلمين أن تكون لديها أصالة فكرية، وأن تتخلى عما نشر عند طائفة أخرى، والتصوف كان في الصف الذي كان الناس يتسابقون لأخذ شيء من هذه السلسلة

جلال الدين الرمعي بين الصوفية وعلماء الكلام

ليغيروه بمسائل أخرى، وكانت الحال تسير بهذا الشكل إلى عهد الغزالي، وفي عهده بدأ التصوف يدخل إطار البحث العلمي بطريق اهتم به الناس أكثر، وعُني السلاجقة بأمر الصوفية وأقاموا لهم دارين. الأولى تعرف باسم خانقاه القصر، والأخرى باسم خانقاه الطواويس. وكان موقف الغزالي عند أصحاب السلطة وعند الصوفية موقفًا يشار إليه بالبنان.⁽¹⁾

كما اهتم الملوك بإعادة بناء المسجد الأموي في دمشق، وكان الغزالي معتكفًا فيه. ومن المعروف أن إقبال ذوي السلطة إلى شيء يتسبب في إقبال الناس عليه، وليس بغريب أن يكون التصوف في عهد السلطنة من أهم الموضوعات التي كان البحث يدور حولها، إذ إن نظام الملك - وزير ملكشاه السلجوقي - كان يحب الصوفية ويراعيهم أحسن رعاية، وترك تراثًا ثمينًا بإنشاء المدارس المعروفة باسم (المدارس النظامية) التي أنفق في بنائها مئآت الألوف من الدنانير، ومما يحكى أنه كان يعظم الصوفية ويصفهم بأنهم جيش الليل الذي يحرس غيره من الجيوش.

وكان من عاداته أن يخصص أحد الصوفية ليكون معه في جلساته، وكان يترك مكانه لهذا الصوفي قائلاً: إنه يذكرني بعيوب نفسي.

3- وبما إن الإسماعيلية وطوائف أخرى كانوا يعيشون في عهد الغزالي صار هذا سببًا في إقبال الغزالي على العلوم كلها، ودراسة ما كان معروفًا عند الأوائل دراسة وافية من أهمها التصوف، وكأنه بدأ في تأسيس مدرسة صوفية تربي رجالًا كثيرين في التصوف والتذوق، وبالإضافة إلى موقفه الصوفي عند علماء المسلمين نرى المستشرقين أيضًا يصفون الغزالي بأنه المحامي الأول وكاتب الصوفية.

(1) الغزالي والتصوف الإسلامي - تأليف أحمد الشرباصي.

قال مكدونالد: «إن الصوفية بلغت بفضل الغزالي ونفوذه وتأثيره مكاناً ثابتاً وطيداً في الإسلام»⁽¹⁾.

وبما أن الغزالي كان له نشاط في التصوف الإسلامي، وبعد ترك الفلسفة، كان يعتقد أن التصوف غاية لكمال البشرية الذي تبلغه عن طريق البحث والتأمل، إذ يرى أن الفطرة السليمة منبع المعارف، والنفس بالوجد الصوفي تصل إلى ما تقتضيه هذه الفطرة السليمة. وتلمذ لديه رجال من خراسان وعن طريقهم وصلت آراؤه إلى مولد جلال الدين الرومي، وكانت بلخ حينذاك مهذاً للدراسات الإسلامية، بالإضافة إلى أنها كانت تعرف بأهم البلاد - كما ذكرنا سابقاً - وكانت الصلات العلمية بين علماء بلخ وعلماء ما وراء النهر تؤثر في تنظيم المدارس، وبالتالي في نقل الآراء الصوفية للغزالي ونقده للفلسفة من بلخ إلى ما وراء النهر. وفي هذا الجو العلمي نشأ والد جلال الدين الذي كان معروفًا بين الناس بفضل علمه، ومعروف أن مثل هذا العالم الملقب بسُلطان العلماء لم يكن ساكنًا عن الدراسة والنقد للآراء الصوفية، وأثر ذلك في تلاميذه وولده الوحيد الذي ظهر منه النبوغ مع حداثة سنه، وكان يتكلم في صغره حول الآراء الصوفية حافظًا للاصطلاحات الأولية التي سمعها عن والده، ويشهد التاريخ أنه لولا الخوف من استيلاء هولاءكو وأعوانه على بلخ لأسس سلطان العلماء مدرسة صوفية تجمع بين آراء الصوفية على أوسع نطاق، فهاجر من بلخ قبل استيلاء هولاءكو وكان ما كان، ولم يرحم جنكيز خان أحدًا، فهدم أم البلاد بما فيها من آثار، ولم يترك أحدًا ليتنفس، ولا مسجدًا يُعبد فيه الله، ولا مدرسة تدرس فيها العلوم، ووصل الأمر بهولاءكو ملك التتار أن استولى على بغداد وقتل الخليفة المعتصم سنة 656هـ / 1258م.

(1) الغزالي والتصوف الإسلامي، ص 9.

4- كان عصر جلال الدين الرومي عصر بحث وتنقيب حول الآراء الفلسفية، لاسيما في المدارس الشعبية بقونية، ويظهر من آرائه في التصوف خلال أشعاره في كتابه المعروف (المثنوي) أنه تأثر بآراء الصوفية الذين كانوا يعيشون قبله، وكان لهم آثار صوفية بأفغانستان وازدهرت الدراسات الإسلامية في ذلك العصر، فكان من واجبه التصدي لكل ما يحدث بين المسلمين من الجدل والاختلاف الفكري الذي يتسبب في تفرق الناس وتحزبهم.

تلاقت الحضارات حينذاك فكان هناك صدق من فلسفة الإغريق وتقنين الرومان، وحينما جمعت مدينة بغداد طوائف من الناس: المفسرين، والمحدثين والفقهاء، والصوفية، والمتكلمين، والفلاسفة، والشيعية، وأهل السنة والجماعة، والملحدون، وطوائف أخرى غير ذلك. وشاعت الآراء ووصلت إلى بلخ مسقط رأس جلال الدين الرومي، وإلى تركيا التي أخذها جلال الدين موطنًا له. فنشر آراءه العلمية. ولقد تأثر جلال الدين بآثار والده سلطان العلماء الذي كانت له يد طولى في دراسة التصوف، وفي توجيه الناس إليه، متأثرًا بصوفية عصره الذين تتلمذ بعضهم على الغزالي، وبحكم هذا التسلسل العلمي نجد الرومي يتمسك بآراء لها شأنها في مدرسة الغزالي.

ومن الواجب أن نشير إلى طبيعة أخرى لبيئة جلال الدين - رحمه الله - التي لها أثر كبير في تطور التصوف، وهي أنها شاهدت منذ قليل الاضطرابات الفكرية والتقلبات السياسية من فتنة جنكيزخان والحروب الصليبية التي كان لها أثر كبير في خلق جو مضطرب يحتاج إلى حفظ كيان الإسلام للإبقاء على تعاليم الدين وصونه من التحريف، وتميز ما يأمر به الإسلام عما نقل عن فلسفة الإغريق وبيزنطة باسم الإسلام، وأداء مثل هذا الواجب كان بحاجة إلى أمثال جلال الدين البلخي ليدركوا أهمية الموضوع، ويتوجهوا إلى سفينة الإسلام التي كانت تضطرب ذات اليمين وذات الشمال، وينظروا إلى الأمواج الممثلة في

الاختلافات الفكرية، والمناظرات الكلامية، والمحاورات الفلسفة، والأهواء السياسية نظرة علمية ليستخلصوا منها آراء دقيقة تطابق روح الإسلام وبتروكا للناس طريقًا قويًا ليس فيه تغليط ولا تخليط، وفي هذا الجو المضطرب استطاع جلال الدين الرومي بفضل موهبته الفطرية وثقافته البيئية أن يشتغل بتدريس العلوم الدينية أولًا، والإقبال التام على دراسة التصوف أخيرًا، وانصرافه بعد ترك العلوم إلى التصوف فحسب.

كان يعتقد أن الطريق القويم الذي يمكنه أن يمضي فيه آمنًا مطمئنًا هو طريق التصوف والتنسك الإسلامي الذي يحتوي على مغزى الشريعة حسبما يقول الصوفية. ولم يكن مؤمنًا بتفلسف التصوف ويجعل التصوف فلسفة في العقول، بل كان أمله المرموق أن يكون التصوف في جو بعيد عن الاستدلال وعن (لم) و(لأن) و(كيف). ويبقى كمعرفة تحتاج إليها روح الإسلام، وتحتاج الروح بنور لا تدركه العقول، ويكون الصوفي مثلًا حيًا لشخصية إسلامية فذة، وعقلية أعلى من التيارات الفلسفية. وكأنه نظر ودرس كل ما جاء في الإسلام من التطور في التصوف، وعلم بالفتنة التي ملأت الآفاق وطال ضررها من التحريف في روح التصوف وخلطه بالفلسفة الإغريقية، واختفى كثيرًا في صومعته وتلمذ ذوقيًا على شمس تبريز⁽¹⁾. ودفعته هذه المعرفة إلى تغير حالته التي كان معروفًا بها، وبذل جهده لإنشاء مدرسة صوفية الدراسة فيها روحية وتدعو إلى الجذبة، وعقليتها أعلى مما يتصوره دارسو الفلسفة، ومنهجها فوق ما هو متعارف عليه عند صوفية عصره.

ولم يبق اختلاط الفلسفة بالثقافة الإسلامية في ذمة التاريخ، بل ظهر بأشكال مختلفة يحتم على كل مثقف أن يدرسها دراسة نقد وتحليل، ويميز بين صحيحها وسقيمها. إن التطور الذي أدركه جلال الدين الرومي لم يكن له عامل واحد

(1) سندكر فيما بعد ما دار بينها.

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام.

ليتوجه إليه، بل كان يتكئ على عدة عوامل لم يكن من الممكن إزالتها، بل كان الواجب استخلاص الآراء الأصلية عما دخل في الإسلام أخيراً.

جاء الغزالي وقرر أن العلوم تحصل في القلوب بأشكال مختلفة، فتارة تهجم على القلب بلا اكتساب وحيلة، وهذا إلهام، وتارة يحصل بالاستدلال والتعلم، وهذا يسمى اعتباراً واستبصاراً ويختص به العلماء، والعلم الذي يحصل بلا اكتساب هو إلهام في القلب، ويختص به الأولياء... إلخ. وأثبت أن المعرفة لها بابان: الأول طريق الحواس، والثاني القلب. ولكن ليس كل قلب صالحاً لهذا العلم، بل إذا جاهد صاحب القلب لتطهير القلب من الأدران، وصقلت مرآة القلب عن الخبائث، فحينذاك يصلح لقيضان العلم⁽¹⁾.

والغزالي ثار على منكري التصوف العلمي الذي لا يعترفون بالإلهام، ويقتصرون على الكسب، كما ثار على النظر الإفراطي لبعض الصوفية الرامي إلى أن العلم ما لم يكن إلهاماً ولم يدخل في التفكير عن طريق القلب لا يعتبر علماً، وجاء جلال الدين الرومي وأعلن أن علم القرآن له ظاهر وباطن، فظاهره وصل إلى عالم البشر، والباطن اختص به الله لا يعطيه إلا للكامل من عباده: الأنبياء والأولياء، وما يعطيه الله لهم من هذا القدر لا يكون إلا كقطرة قليلة من بحر علم اختص الله به، ومثل هذا بالقشر والمغز إذ يقول ما معناه: الله أعطى قشر العلم لعباده ومسك باللب واختص به إلى آخره.. وهذا هو عالمنا وفيلسوفنا الغزالي لم يصرح بأنه يجعل المعلوم الواحد له ظاهر وباطن، ولكن جلال الدين الرومي أظهر رأيه بأن الشيء الواحد يمكن أن يكون لعلمه طريقان: الظاهر السطحي والباطن العميق. قال علي رضي الله عنه وأشار إلى صدره:

(1) إحياء علوم الدين للغزالي.

«إن ها هنا علوماً جمّة لو وجدت لها حملة»، وقال أيضاً: «لو أردت أن أفسر الفاتحة بما أعلم لاحتجت إلى ثمانين بعيراً»⁽¹⁾.

وقال ابن عباس في قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ﴾ [سورة الطلاق: 12] لو ذكرت تفسيره لرجمتوني. وقال أبو هريرة رضي الله عنه: «حفظت من رسول الله دعاءين، أما أحدهما فبثثته، وأما الآخر فلو بثثته لقطع هذا الحلقوم» وقال الرسول ﷺ: «ما فضلكم أبو بكر بكثرة صيام ولا صلاة ولكن بسر وقر في صدره»، وأخذ جلال الدين الرومي موقفاً سليماً بين هؤلاء الذين يجعلون كل العلوم من طريق واحد، هو التعرف الصوفي، وبين هؤلاء القائلين بأن التصوف ليس إلا جمع الأوهام والخيالات، وقال ما قال.

ومما اختص به صوفينا الجليل مولانا جلال الدين الرومي - رضي الله عنه وأرضاه - أنه لم يترك الجانب العلمي من التصوف حينما لبس زي الصوفية ودخل الخلوة وترك علم القال، بل خصص نشاطه الصوفي العلمي في تأليف كتاب معروف (هو المشنوي)، والذي قيل في مدحه إنه القرآن باللسان البهلوي، إذ يشتمل على دقائق ورموز في التصوف وعلم الكلام مستنداً إلى آيات القرآن، ولم يكن كبعض الصوفية الذين تركوا العلوم الظاهرية ودخلوا الصومعة تاركين الجانب العلمي والحبر والورق، ولا شك أن للصوفية مقامات وأحوالاً، لكل مقام مقتضى، ولكل حال إيجابات خاصة، ولكن لسنا نقول إن كل صوفي في كل مقام وحال يكون جامعاً ومانعاً كصوفي آخر، بل ربما يحدث لصوفي أن يدرك نفس الحال التي أدركها الآخر، ولكن بعوامل وأسباب تختلف عن عوامل هذا الآخر.

(1) الغزالي والتصوف الإسلامي، تأليف أحمد الشرباصي، ص 178.

دخل جلال الدين الرومي في هذا السلك الروحي بحيث لم يترك إفاقته في العلم، ونرى في كتابه (المثنوي) أنه راعى الجانب الأدبي، بحيث يعتبره الكتاب والعلماء في عصرنا هذا أتم كتاب في الفارسية، وأشمل لكل الجوانب الأدبية من العروض والقافية والمحسنات البديعية على حد قول بعض علماء الفرس: إن هذا الكتاب لاشتماله على دقائق الأدب لو نترك محتوياته ومغزاه جانبًا وندرسه دراسة أدبية بكل نواحي الأدب يكفي للاعتراف بقدرته الخارقة، وبالتالي للحكم بأنه خرج من ساحة الرجال العاديين الذين يتعبون في ضم أدب إلى أدب وأمر إلى أمر ليخرجوا شيئًا يُرى فيه أثر التكلف ظاهرًا، ولكنه كتب هذا الكتاب بقدرته الروحية المستضيئة من التجليات الصوفية، وأدخل في كتابه هذا كل ما يليق من الجانب الأدبي⁽¹⁾.

وفي هذا العمل أثبت التطور - حسبما يقتضيه عنوان تلك السطور - في عمل الصوفي، بحيث إن الصوفي العارف الذي يجتاز المراحل على مهل عليه أن لا يترك إفاقته حتى يصدر منه ما يكره الأسماع، وإذا اقتضى أمره لتأليف أو تحقيق أمر علمي فمن واجبه أن يخصص هذا التأليف في أوقاته العادية المستنيرة من الأنوار، والخالية عن الجذبات والإفراط والتفريط. إذ هو يكتب للآخرين، فعليه أن يكون في جادة الآخرين لا أعلى منهم من الناحية المرتبطة بالوجد الصوفي، وإن كان أعلى منهم بكثير من الناحية المربوطة بالأدب المستضيء. وقد أشار إلى هذا التطور في أكثر من عشرة مواضع في كتابه المثنوي إشارة خفية، إذ يوصي أصحابه في طريق معايشرة الناس والكلام معهم على قدر عقولهم، وكان بطبيعة الحال يراعي عقول من يتوجه إليهم كثيرًا خطاب المثنوي من الكتاب والأدباء،

(1) إن بعض شراح المثنوي صرحوا بذلك، بل أكثر من ذلك، منهم العلامة القونوي مؤلف المنهج القوي باللغة العربية، والدكتور كفاي.

فهو يتكلم على قدر عقولهم الأدبية لا أقل ولا أكثر - ومع هذا الصنيع الرائع الذي نجده في هذا الكتاب نراه كبحر موج في تنوع الأسلوب، فتارة يعتمد على البراهين العقلية والأمثلة والأدلة المنطقية، وتارة على النصوص الدينية، تارة على الأسلوب الصوفي، وتارة على المنهج الكلامي.

وفيه من الأمثلة والقصص الركيكة بظاهاها والمليئة بالمعاني في حقيقتها، فهو يراعي ما تتطلبه طبيعة الآية: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا﴾ [سورة البقرة: 26]. فبينما يتنقل في كتابه بين الفقه والتصوف والأخلاق والنقد يتنقل بين الوضوح والغموض، بين الصريح والكنائية، بين التشبيه والاستعارة، وبين الامتداد والالتواء، وهذا يدل على إفاقة التامة حال تأليفه، وكأنه ينادي كل عالم يريد التأليف قائلاً: عليكم بالأمانة العلمية، وإن ما تخرجونه إلى ساحة التصنيف ليس قولكم لأنفسكم، بل قولكم للناس، فعليكم أن تراعوا بصيرة الناس وبصائرهم. كما أنه لم يترك شيئاً من البراعة الأدبية في كتابيه (المثنوي) و(فيه ما فيه)، وذلك خلاف ما يقال عن صوفية آخرين بأنهم كثيراً ما لا يراعون الجانب الأدبي، منهم العلامة الفيلسوف الصوفي الإمام الغزالي الذي يعترف به الشرق والغرب إلى يومنا هذا. ومع هذه القدرة الأدبية والعلمية التي جعلته مؤلفاً لأكثر من ثلاثمائة كتاب ورسالة، يقال عنه: إنه في عدة مواضع من كتبه - لا سيما بعد اشتغاله بالتصوف - يذكر عبارات تخالف الأدب العربي. يقول الأستاذ الشرباصي في كتابه الغزالي والتصوف الإسلامي ما يلي: ومع هذا نلاحظ ضعف الأسلوب عند الغزالي أحياناً، ووقع خلل من جهة النحو في أثناء كلامه، ولعل سبب ذلك هو انشغاله في هذه الأحيان بالفكرة وعدم التفاته إلى العبارة، فيقدم ما حقه التأخير ويؤخر ما حقه التقديم، مع هفوات أسلوبية أخرى، والغزالي نفسه يعرف هذا ويعترف به ويعلله بأنه كثير الشواغل، وأن شمل نفسه مبدر، وخاطره كلي.

وقد أذن الغزالي لمن يجد خطأ في كلامه أن يصلحه، ولكن هذا الإصلاح يحتاج في بعض الأحيان إلى نقض الكلام من أساسه وإعادة بنائه⁽¹⁾. ولا يتوهم أننا نقدح في حق الغزالي ونرفع درجة جلال الدين الرومي إلى مرتبة تفوق درجة الغزالي، بل نريد إثبات التطور في التصوف الإسلامي أدبيًا كما هو متطور ذوقيًا حسب قدرة الصوفية أنفسهم، وحسب مقدرتهم الذاتية ودرجة السرعة والبطء في طي المراحل الصوفية.

ومن العوامل التي تعد ذات أهمية خاصة في دراسة صوفينا (البلخي الرومي) على ضوء التطورات أن بيئة تركيا بطبيعة الحال كانت تجذب العلوم الشرقية من ناحية، والعلوم الغربية بحكم القرب إلى البلاد الغربية من ناحية أخرى، ووصل هذا الاحتكاك العلمي إلى أوجه في عصره، فهناك بقايا من الآراء الفارسية حول التصوف، وهناك آراء فلسفية في ذاتها عرفت باسم التصوف، أو تصوفية في جوهرها اشتهرت بأنها آراء فلسفية، حتى أنه لم يكن هناك فرق جوهري عند أكثر الناس بين من يدخل الصومعة ليتصوف وبين من يدخلها ليتفلسف، بل هناك دواعٍ لتفلسف الصوفية وتصوف الفلاسفة، وهذا تطور في عالم التصوف له خطر كبير على الناس، لأنه ربما يتوهم الرأي الفلسفي القائل بالفلسفة الوجودية أنه رأي تصوفي عريق، كما أنه يوشك أن يعد الرأي الصوفي الفذ رأيًا فلسفيًا، وفي مثل هذا الجو كان من واجب جلال الدين الرومي أن يصرح بكل شيء ولا يسكت عن هذا الخليط المرعب الذي بإمكانه أن يفسد على الناس ما يراعونه من السلوك التصوفي والتنسك الإسلامي. ولا يخفى على دارسي كتابه المشنوي أنه في براعة تامة وبأسلوب رائع توجه إلى هذا الخطر، وتطور التصوف تطورًا إيجابيًا يفرق بين المتفلسف والمتصوف، وبالتالي بين الآراء الميتافيزيقية

(1) الغزالي والتصوف الإسلامي، تأليف الشرباصي، ص 110، ص 111.

الباب الثاني

العقلية والميتافيزيقية الروحية الخارجة عن إطار العقل وعن مقتضياته، وكأنه قبل قرون كان يدرك خطورة الخلط بين آراء فلسفية تشبه بظواهرها الآراء التصوفية، منها مسألة الوجود بما فيه قضية وحدة الوجود، إذ هذا الموضوع بدقته يطلب التعمق في الفرق بين قضية الوجود عند الفلاسفة وقضيتها عند الصوفية، وأين هذا من ذلك؟ ونسمع في عصرنا هذا - عصر الذرة والصواريخ - أقوالاً تنسب إلى الفلاسفة الوجوديين، أمثال جابريل مارسيل الذي اعتنق المسيحية سنة 1914 بعد أن اشتهر بأنه زعيم الوجودية، وبعد قبول المسيحية صار من أشياع الوجودية المؤمنة، وكتب كتابه المعروف: اليوميات الميتافيزيقية⁽¹⁾. وسارتر الذي توفي حديثاً.

ولا شك أن هذه المسألة أثارَت ضجة في الحلقات العلمية، ومن واجبنا أن نعرف الفرق الجوهرية بين هاتين الفكرتين: فكرة الوجود عند الصوفية، وفكرة الوجود عند الفلاسفة، فالأول عند القائلين بوحدة الوجود هو منتهى التوحيد والتعرف الكامل بالذوق والمشاهدات، بحيث يفنى كل ما هو غير الله عند الصوفي الوجودي فلا يرى غير الله ولا يرى نفسه ويظهر منه ما يشبه هذه القضية.

كل شيء هو الله، كما قال البسطامي رحمه الله: (سبحاني ما أعظم شأنني) وأمثال ذلك، ويظهر من بعض أقوال جلال الدين الرومي إنه من رجال هذه السلسلة، فهو وجودي تصوفاً، ولكن لم يسكت عن حل هذه المشكلة سكوتاً باتاً، بل أشار برموز خفية إلى الحل، وإلى أن الفيلسوف في ادعائه أنه يعرف الله طرق باباً لا يوصله إلى المطلوب، وأما فكرة الوجود عند الوجودية الملحدة فهي الإلحاد والبحث، إذ تنكئ على أن الكون غير الوجود، فالأحجار عندهم كائنات

(1) الوجودية المؤمنة والوجودية الملحدة، تأليف الدكتور محمد غلاب.

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام.

وليست بموجودات، وأن الوجود ليس حالة فعل بل هو الصيرورة من الإمكان إلى الواقع، وليس كل مرور من حالة إلى حالة صيرورة ووجودًا، إذ الثلج الذي يذوب، والماء الذي يتبخر لا تعتورهما الصيرورة، لأن جميع تحولات المادة كائنة من قبل في عللها، وهي خاضعة (عند الوجودية) للمحدودية والجبرية، وأن الوجود هو امتياز الإنسان، والإنسان هو الذي يختار بحرية كيف يوجد ويضع نفسه بنفسه - الوجود تقدم مطرد نحو اتساع يتحقق باختيار حر⁽¹⁾.

(1) الوجودية، تأليف الدكتور محمد غلاب.



الباب الثالث

النأثر والنأثر العلمين لذي البلخي

الفصل الأول

والد جلال الدين الرومي وتأثيره العلمي فيه

كان جلال الدين الرومي من أسرة معروفة بالفضل والعلم، ويصل نسبه إلى سيدنا أبي بكر الصديق صاحب رسول الله ﷺ. كان اسم والده بهاء الدين، ولقبه سلطان العلماء، وكان معروفًا بين الناس بهاء الدين ولد، واسم جده حسين بن أحمد الخطيبي، ونقتصر بذكر بعض مناقب والده الذي كان له أثر كبير في تكوين شخصية جلال الدين الرومي، ولا نتعرض ببيان مناقب جده الذي كان أيضًا معروفًا بالعلم والفضل، إذ لم يكن لجده (حسين بن أحمد الخطيبي) أثر كبير على جلال الدين كما كان لوالده، ولد سلطان العلماء سنة (545 هـ) ببلخ وتوفي سنة (628 هـ) بقونية. أخذ العلوم الرائجة حينذاك من التفسير والحديث والنحو والصرف وغيرها عن علماء عصره، ولما صار أهلاً للتدريس أخذ إجازة التدريس من جماعة كبار العلماء حسبما كان رائجًا في بلخ، وأقبل الناس عليه يسمعون من العلوم ويتلمذون عليه، وبعد عدة سنوات بدأ نشاطه في التصوف، ووزع أوقات إفادته بين علم القال وعلم الحال والوعظ والخطابة، وكان يدرس العلوم من أول الصبح إلى الظهر، وكان يشرح للتلاميذ حقائق التصوف وعلم الإشارة والحال عند صلاة العصر، وكان يلقي الوعظ والخطابة يوم الجمعة في

جلال الدين الرمزي بين الصوفية وعلماء الكلام

المساجد. يقول أفلاكي كتابه⁽¹⁾: إن سلطان العلماء كانت له قوة التأثير في الوعظ والخطابة، ولم يكن مجلس من مجالس الخطابة والوعظ إلا وهو يتوجه إلى الناس ويذكرهم بأكثر مما كانوا يسمعون في مجالس أخرى، ولم يكن أي مجلس من مجالس الوعظ إلا والناس يظهرون اتعاضهم به وتأثرهم بأقواله - رحمة الله تعالى عليه - كان لهذا الصوفي العالم أثر عظيم على تلاميذه وعلى محبي العلم والتصوف، ومن فضائله أنه لم يخصص نفسه بناحية خاصة من النواحي العلمية، بل كان له يد طويلة في كل النواحي. كان يفتي في مسائل عويصة ويرشد قضاة عصره إلى حقائق حل المسائل الواردة عليهم، وكان لا يطلب بفتواه شيئاً من المال، وكان معلماً ذا حلقة علمية يحضرها كبار المثقفين، وكان يسمح لكل وارد بدخول حلقة العلمية. وبعد فراغه من العلم والتدريس والفتوى وحل مشاكل الناس كان يتجه بالليل إلى صومعته يذكر الله ويشغل بالأوراد التي اعتاد على تكرارها كل ليل. ومن خصائصه بين علماء عصره التواضع وهضم النفس حتى كان يخفي آثاره العلمية قائلاً: لا يستطيع تأليني أن يظهر في الآفاق، ولست أهلاً لذلك، وأعرف نفسي كل المعرفة بأني لست أهلاً للتأليف والتصنيف، ولذلك لم يظهر أثره العلمي (المعارف) إلا بعد وفاته، جمعه ورتبه تلاميذه حرصاً على الاستفادة منه، وخوفاً على ضياعه، وكان يوصي أصحابه بالتأمل في خلق الله متمسكاً بآية:

﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا

سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [سورة آل عمران: 191].

وكان يخلو بهذا التفكير ويرجع هذا الوقت على سائر أوقاته.

(1) مناقب العارفين، تأليف أفلاكي، ص 31.

مؤلفاته:

ذكرنا آنفاً أن بهاء الدين ولد لم يكن ملماً بإظهار قدرته العلمية في التأليف والتصنيف، ومع ذلك ألف كتابه المعروف (المعارف) باللغة الفارسية في عدة سنوات وفي فترات مختلفة، ويظهر من كتابه أنه ألف حصّة منه في آخر حياته، ويظهر من فصل (277 - 356) أنه بدأ بتأليفه في أوائل عام 600هـ / 1203م، وبما أنه توفي عام 628هـ / 1230م يعلم أن تأليفه هذا الكتاب أخذ منه سنوات عديدة. ويشتمل على قضايا صوفية ورموز علمية، والجزء الأول معروف بين أهل الطريقة المولوية، وكان هذا الكتاب إلى عام 955هـ / 1548م في حيز الخفاء، إلا أنه اهتم بجمعه شرف محب بن علي ورتبه، وكان هذا الكتاب مخطوطاً إلى سنة 1333 إلى أن طبعه وحققه بديع الزمان فوزانفر⁽¹⁾ في ثلاثة أجزاء، والجزء الرابع لم يطبع بعد، وهو محفوظ بقونية تحت رقم 2125.

هذا وبما أن جلال الدين الرومي له صلة علمية بهذا الكتاب، ونرى في تأليفه المشنوي أنه تأثر بأراء والده الواردة في كتابه (المعارف)، ولذلك فلا مجال للباحثين حول آراء الرومي إلا أن يحققوا هذا الكتاب ويطلعوا على رموزه وأسراره. ومما اشتهر به والد جلال الدين الرومي أنه كان يخالف الفلاسفة ويتمسك بأراء الغزالي في الطعن على الفلاسفة والسعي بمحو آثارهم، وكان يسمع اختلاف الآراء بين الصوفية والفلاسفة، ويدرس ما عرف في عصره من

(1) طبع بعد تطبيقه على النسخ الآتية:

1- نسخة جامعة استانبول رقم (602) في ثلاثة أجزاء، واهتم بنسخه مصطفى بن أحمد القونوي سنة (1000) هـ.

2- نسخة في معرض قونية تحت رقم (2127) رتبه أورغون بن ايدمو بن عبدالله المولوي.

3- نسخة جامعة استانبول رقم 1274 بخط جلبي.

4- نسخة في ذيل كتاب (فيه ما فيه) تأليف جلال الدين الرومي الذي كتبه عام 716 هـ.

5- نسخة نافذ باشا رقم (689) وغيره من النسخ التي توجد في المكتبات المعروفة بتركيا.

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام.

الهوة السحيقة بين الفلسفة والتصوف، وبالتالي بين المدارس الفلسفية والصوامع التصوفية، إذ تعود أهل المدارس بالتقوى، والحكم بحرمة السماع، واشتهر أهل التصوف وسكان الصوامع بالسماع وما إلى ذلك.

وكان سلطان العلماء يود أن يهاجر من بلخ ويستوطن موطنًا يكون قادرًا على نشر آرائه التصوفية والاجتماعية من غير أن يواجه المصاعب، وكان أيضًا يخاف مما يسمعه من ظلم المغول وطغيانهم وفجائعتهم، وبذلك كله ترك بلاده نهائيًا، وقد اختلف في تاريخ رحلته من بلخ ووصله إلى قونية، يقول البعض إنه غادر بلخ عام 617 هـ⁽¹⁾.

والتقى في نيسابور بالشيخ فريد الدين الذي اشتهر بالعلم وبالفضل وكان من الصوفية المعروفين، ولا تكاد تقبل هذه الرواية لوجهين: الأول أن الثقات من أهل التراجم لا يقولون بحياة العطار إلى عام 617، وما ذكر أنه كان يعيش إلى سنة 618 فضعيف، والحق أنه توفي عام (617) بنيسابور قبل رحلة سلطان العلماء من بلخ، وقد كانت الرحلة في هذه السنة لكن بعد وفاة العطار. والوجه الثاني أنه لم يصل لنا من أقوال جلال الدين ما ينبئ عن هذا الالتقاء برغم أنه كان من زمرة المخلصين له والمتمسكين بأقواله، ولا نجد في كتاب «المعارف» شيئًا يدل على ذلك، وأمثال هذه الاشتباهات كثيرة، منها ما يقال إن جلال الدين الرومي التقى بحكيم السنائي الغزنوي وأخذ منه أسرار التصوف⁽²⁾، مع أن التاريخ أثبت وفاة السنائي قبل أن يولد جلال الدين الرومي.

ومنها ما يقال: إن بهاء الدين وُلد جاء إلى بغداد وأقام من المدرسة المستنصرية، مع أن هذه المدرسة تم تأسيسها سنة 631 هـ / 1233 م، وتوفي بهاء الدين وُلد

(1) روضات الجنات مجلد (4) ص 198.

(2) روضات الجنات مجلد (4) ص 198.

سنة 628هـ / 1230م فكيف التوفيق؟ وما هو الموثوق عند المؤرخين؟ إنه وصل إلى قونية سنة 617هـ / 1220م وأما خروجه من بلخ ومكثه ببغداد والحجاز وسائر الأقطار العربية، فليس لدينا أي دليل يعين عام هذه الهجرة وهذا السفر.

وكل ما ثبت في التاريخ أن بهاء الدين ولد بعد مغادرته بلخ مكث قليلاً ببغداد، وتوجه بعد ذلك إلى الحجاز لأداء فريضة الحج، وبعد الحج غادر البلاد العربية لقصده بلاد الترك، وكان جلال الدين يصاحبه في تلك الأسفار وفي الحج برغم طفولته. رُوي أنه لما وصل موكب بهاء الدين ولد إلى سواحل دجلة سأله عساكر الحدود بقولهم: من أية بلدة قدمتم؟ وأي قطر تريدون؟

فرد عليه بهاء الدين ولد بقوله: «من الله وإلى الله ولا حول ولا قوة إلا بالله. جئنا من لا مكان ونذهب إلى لا مكان»، ولما وصل الخبر إلى الخليفة دعا الشيخ شهاب الدين السهروردي وحكى له هذه الحكاية، فقال له السهروردي: ما هذا إلا بهاء الدين ولد البلخي، واستقبله السهروردي وسائر علماء بغداد استقبالاً رائعاً⁽¹⁾.

ومن مناقب بهاء الدين ولد أنه كان ذا تأثير في الوعظ وإيراد الخطب كما ذكرنا من قبل، وكان يتكلم باللغة العربية كواحد من أبنائها. خطب يوماً من أيام الجمعة بجامع بغداد فبكى المصلون عند سماع أقواله، وفي خاتمة الخطبة توجه إلى الخليفة ووصاه بأن عساكر المغول في طريقهم إلى الاستيلاء على الأراضي الإسلامية، وعلى الخليفة أن يتدارك الأمر. وأرسل إليه الخليفة نديمه بهدية تقدر بثلاثة آلاف دينار عراقي، فلم يقبل تلك الهدية قائلاً: لست بحاجة إلى أمثال هذه

(1) السهروردي هو أبو حفص عمر بن عبدالله السهروردي، من أكابر الصوفية، وتنسب إليه الطريقة السهروردية، من مؤلفاته كتاب عوارف المعارف ورشف النصائح وأعلام التقى وتفسير القرآن، توفي رحمه الله سنة 632.

الهدايا، والخليفة أولى بذلك، وغادر بغداد وقال: كنت أريد أن أمكث عدة أيام في هذه البلدة ولكن أردنا زيارة بيت الله فلنسرع إليه.

ومما تجب الإشارة إليه أن مغادرة بعض الصوفية بعض البلاد واختيار بلدة أخرى لم يكن لفرارهم من المشاكل التي يواجهونها ولا للهروب عن المشقة في الحياة إلى الراحة، إذ أهل المعاني ورجال التصوف لا يميلون إلى الراحة الجسمانية، بل لزعمهم أن وطنهم الثاني يساعدهم في نشر آرائهم ويسر لهم المقدرة في إصلاح الناس أكثر من قدرتهم في موطنهم الأصلي، وربما تضاف إلى تلك الأسباب أسباب أخرى منها: زعمهم بأن الوطن الأصلي لا يساعدهم في تثقيف أولادهم كما يساعد الموطن الثاني، وبملاحظة هذه الأسباب لا يقال عن بهاء الدين ولماذا ترك بلخ عندما حانت فتنة المغول؟ ولماذا قصد بلاد الترك ولم يشترك في صف المقاتلين ضد جيش المغول؟ إذ الحرب لصالح الحياة، وهذا هو المبرر الوحيد لقبولها وتحمل آلامها وعذابها.

وكان بهاء الدين ولقد يعرف مفاسد المغول وإخلالهم في أمر الدين، والدين يعد حياة حقيقية لدى الصوفية، وكان يعرف أيضاً أن جيش المغول كالليل المدهش، وليس لديه من القوة المادية والتهيؤ الحربي وإعداد أسباب المقاومة، ولم يكن لأهل السلطة حينذاك أصدقاء له حتى يشير إليهم بالإعداد وسد طريق تسلل المغول، فلم يبق له إلا الهروب إلى وطن آخر، وتنبية الناس بمفاسد هذه الطائفة الفاسدة المفسدة، ولذلك نبه الخليفة ببغداد وأفهمه أن جيش المغول ليس خطراً على الدولة الظاهرية فحسب، بل هو أكبر خطر على الدين، لأنهم ينشرون آراء لا توافق الأديان السماوية، وبذلك نرى أنه كان من المدبرين في أمور الحياة وأمور الآخرة، وكان من حقه أن يترك بلخ ويتخلى عن وطنه ويشغل بنشر آرائه التصوفية، ويرشد الناس إلى الحقائق وينذرهم من الفتنة المغولية التي كانت تهدد كيان الإنسانية.

إن التحدي الذي كان بهاء الدين يواجهه كان أكبر شأنًا من التحدي الذي يواجهه أهل السلطة ببلخ، إذ كان يخاف على وطنه الظاهري من استيلاء جيش المغول، ويخاف على وطنه المعنوي - وهو قلعة الدين القويم - من تخريب جيش المغول، لئلا يرغم الناس على الشرك وعبادة النار، وكان أهل السلطة لا يخافون إلا من الأول، وأما خوفهم من الناحية الثانية فلم يكن مستوليًا عليهم بقدر ما كان مستوليًا على بهاء الدين ولّد، إذ إن كثيرًا من أصحاب السلطة - مهما كان تمسكهم بالدين الحنيف - لا تقل درجة خوفهم على الدين بقدر ما تصل إليه درجة خوف الصوفية وأهل الورع والزهد أمثال بهاء الدين ولّد، ومما يجب الإشارة إليه أن هذا الجو المليء بالكفاح قد أثر على جلال الدين الرومي، وعلى الرغم من أنه كان طفلاً كان له ذكاء خارق العادة، وكان يدرس الوقائع بعمقها، وكان يسأل والده عما هو بعيد عن أمثال هذا الطفل أن يخوضوا فيه.

وهذه الهجرة من بلخ والإقامة بقونية وما بينهما من الإقامة المؤقتة في بعض الأماكن العربية كان لها أثر كبير في تكوين شخصية جلال الدين الرومي وتنمية آرائه، وبالتالي في معرفة أحوال البلدان والمقارنة بين بلدة وأخرى في السلوك الصوفي، كما نرى هذه المقارنة في بعض قصص كتاب المشنوي الذي يعتبر بحق أكبر مرجع تصوفي في اللغة الفارسية.

ومن الدلائل التي تثبت قولنا ما يذكره جلال الدين الرومي فيما يتعلق بأحوال مدينة لم يرها إلا بصحبة والده وفي حال طفولته، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن ذكاءه في صباه كان يساعده في تنظيم المعلومات وترتيب نتائج مشاهداته.

الفصل الثاني

حرصه على دراسة المعارف

وآثار الصوفية المعرفية

لم تكن التربية المألوفة ببلخ لدى الأسر المعروفة بالفضل والعلم مختصة بناحية خاصة، بل كان الآباء ومن يحذون حذوهم يقومون بتكوين شخصية من هم تحت تربيتهم، وكانت أسرة بهاء الدين معروفة بالأدب والخلق الحسن، وبذلك نرى جلال الدين في حضن والده قد أخذ علوم عصره منه، وكان يغتنم فرصة حياة هذا الوالد الذي كان له أثر كبير في تربيته المادية والمعنوية، وكان يحضر محاضراته ومجالسه التصوفية ويناقش في مسائل عويصة بحرية أعطاها والده له، وبعدهما توفي الوالد لم يكتف جلال الدين الرومي بعلم أخذه من والده ومن سائر علماء عصره، مع أنه كان يشار إليه بالبنان في التحقيقات العلمية، بل أخذ يرتب مؤلفات والده ويتعمق فيها قائلاً: «لا أزال بحاجة إلى الاستفادة مما تركه والدي». وبالإضافة إلى ذلك كان يتتبع الكتب العلمية ويدرسها بدقة علمية.

نرى في آراء جلال الدين الرومي: أنه تأثر بأقوال حكيم السنائي الغزنوي، والشيخ فريد الدين العطار، وبأقوال والده، ونرى تأثره بالوالد أكثر من تأثره بأقوال غيره.

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام.

ومن حق هذا الوالد العظيم أن يكون مرجعًا علميًا لولده، إذ ولد في حال نضج هذا الوالد الكبير في حقائق التصوف، ووصل إلى حل أكثر القضايا الصوفية، واقتفى جلال الدين أثر هذا الصوفي الكبير في دراسة أسرار التصوف متمسكًا بآراء الوالد في حال حياته، وملمًا بقراءة كتاب المعارف بعد وفاته.

يذكر أفلاكي في مناقب العارفين أن جلال الدين الرومي قبل أن يتعرف بأستاذه العارف شمس الدين التبريزي كان يقرأ كتاب المعارف طوال الليل، ويرى أنه يقرؤه قائمًا، وكان يشير إلى أسرار هذا الكتاب في حلقاته العلمية، ويحلل غوامضه لتلاميذه، وبعد ما تعرف بشمس الدين التبريزي أخذ بعلم الحال والأذكار والخلوة، ولم يترك التوغل في دراسة آثار والده تركًا باتًا، بل قلل من دراسته بقدر ما قلل من مجالسته مع أهل العلوم الظاهرية، واتجه إلى العلوم الباطنية.

ومما يدل على تأثير جلال الدين الرومي بمؤلفات والده أنه تعرض في كتابه (فيه ما فيه) وكتاب (المثنوي) بما ورد في كتاب المعارف بالنص والروح، ونرى التشابه الكامل في تفريعات القصص والأمثال بين كتاب الوالد وكتاب الولد، وسنشير إلى بعض هذا التأثير في موضعه إن شاء الله تعالى.

وبعد ..

فإن دراسة مؤلفات الرومي والإحاطة بمناقبه في حالاته المختلفة والتعمق فيما تركه من الأمثال، بالإضافة إلى دراسة صوفية عصره ومن سبقه في هذه الميادين.. كل ذلك يشعر بأن الرومي تأثر بأسلافه الصالحين، وعلى رأسهم والده سلطان العلماء بهاء الدين ولد.

الفصل الثالث

تأثيره بشمس الدين التبريزي

لقد أشرنا إلى ما حدث لجلال الدين البلخي في لقائه بشمس الدين، والذي أثر فيه بقوله: ما المقصود من الرياضيات والعلوم؟ فرد جلال الدين بقوله: الاطلاع على آداب الشرع - فقال شمس الدين: لا، بل الوصول إلى المعلوم، وذكر قول الصوفي المعروف حكيم النسائي⁽¹⁾:

«إن العلم إذا لم يجرّدك من نفسك فالجهل خير منه».

وبذلك تغير جلال الدين، وكأنه صار هدفاً لشمس الدين برميته.

ومن الواجب في توضيح تأثيره بشمس ذكر بعض آراء شمس الدين التبريزي بعد ترجمة هذا الرجل الذي اعتبر شبه مجهول في عصره، والذي لا يعرفه الناس أكثر مما ذكرنا من أنه كان معروفاً بـ (شمس تبريز) يلبس لبس الدراوشة، ويذكره أفلاكي في كتابه مناقب العارفين بـ (شمس الحق والدين محمد بن علي بن ملك داد تبريزي).

(1) هو أبو المجد بن آدم السنائي الشاعر الصوفي المعروف، توفي سنة 525هـ / 1131م وضحجه في غزنة بأفغانستان، يزوره الناس ويتبركون بضحجه.

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام

ولقد عكف الباحثون في بحثهم في هذا الرجل الصوفي الجوال في صلته بجلال الدين البلخي صلة روحية، بحيث غير جلال الدين المدرس إلى صوفي يحب الانزواء ولا يذكر من الناس إلا شمس الدين وكان يقول: إن الشمس هو الذي أراني طريق الحقيقة، وهو الذي أدين له في إيماني و يقيني.

رجع جلال الدين مع أستاذه الجديد وبقي معه في حجرة أربعين يوماً لا يدخل الحجرة إلا صلاح الدين زركوب، وبعد هذا اللقاء امتلأ جلال الدين بروح جديدة، وانكشف له عالم جديد من الحقائق والأذواق. ولم يذكروا عن آراء ذلك الرجل المجهول صاحب الذوق الذي جعل من الأستاذ الكبير تلميذاً صغيراً يتلقى منه الدروس كل يوم.

وقد جمع بعض الباحثين المعاصرين من الفرس⁽¹⁾ بعض آراء شمس الدين الغريبة التي لها أهميتها في التصوف.

منها: أنه كان يقول: «الناس تعودوا بالنفاق، وإذا كنت تريد القيام معهم فعليك بعادتهم السيئة أو تهرب منهم إلى الصحاري والجبال». قلت له (يشير إلى أحد معاصريه) أنت وحيد عصرك وفريد دهرك فأخذ بيدي قائلاً: «كنت أتشوق إلى لقائكم، وأعترف بأني مقصر في التأخير»، وحصل يوماً أن قلت له بما هو الصدق والحق، فعاتبني وخاصمني، وعلمت بعد ذلك أن سر البقاء سعيداً بين الناس هو الأخذ بشيء من النفاق والخداع.

وكان شمس الدين أشار بهذه القصة إلى أصل العلة في انزوائه وعدم ظهوره بين الناس. ولا يريد بذلك أن يوصي الناس بالنفاق، بل صور واقع حياة الناس

(1) منهم الدكتور صاحب الزماني الإيراني وعنوان كتابه: (خط سوم) الخط الثالث - وهذا الاسم مأخوذ من قول شمس الدين إذ يقول: الخط على ثلاثة أنواع: الأول يقرؤه الخطاط لا غيره - والثاني يقرؤه هو وغيره، والثالث لا يقرؤه هو ولا غيره، وهذا الخط الثالث هو أن (شمس الدين) - مناقب العارفين تأليف أفلاكي.

وما ألفوا واعتادوا عليه، فهو لا يأخذ بالمقاييس التي أخذ بها الناس، ولهذا يختلف تمامًا عن مألوف الناس.

ومنها: قوله المعروف: عليك بكعبة القلب - والمعروف لدى الصوفية الفرس - (كعبة دل وكعبة كل) يذكر شمس الدين في ذلك قصته إذ يقول: إن أبا يزيد البسطامي (261 هـ - 874 م) أراد الكعبة لأداء الحج، فلما وصل إلى البصرة زار صوفيًا معروفًا لدى البصريين فسأل البسطامي بقوله: ماذا تريد يا أبا يزيد؟ ورد البسطامي: مكة لزيارة بيت الله - وقال الدرويش: هل معك زاد لهذا السفر؟ فرد: نعم - ثم سأله كم مقداره؟ أجاب: مئتا درهم - وقال له: أعطني الدراهم وتعالَ طف حولي سبعة أشواط - فأعطاه الدرهم فقال: يا أبا يزيد قلبي هو بيت الله - والكعبة بيت الله - بشيء من الفرق، هو أن الله لم يدخل الكعبة (بيته بعدما بناه - وأنه لم يخرج من قلبي حينما بناه⁽¹⁾).

وهذه القصة التي صورها شمس الدين التبريزي، سواء أكانت منسوبة حقيقة إلى البسطامي أم كانت خيالًا صوفيًا، تنبئ عما يكمنه في نظره الصوفي من أهمية القلب في عالم الحقيقة، وأن القلب له مقامه الأول في البدن، كما يشير إليه حديث الرسول ﷺ إذ يقول: «ألا إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب».

وبما أن الشمس لم يعلق على تلك القصة يظهر منه أنه يأخذ بما أخذ به أصحاب القلوب من أدب القلب في سلوكهم، وهو بحق من الذين يعترفون بمركز القلب والفؤاد وبحبه وهيامه وعطوفته، والقلب في نظر الشمس جمال مشرق بالحسن والروعة، تنزل الواردات والتجليات في ميدان ذلك العضو الهام.

(1) مقالات (320) المنسوبة إلى (شمس تبريز).

ومنها: رأيه في الإسلام بحيث يعتبر رأياً يغاير تماماً آراء الآخرين، إذ يقول: «ليس عندنا الإسلام هو الوارد على الشخص مرة واحدة، بل الإسلام والكفر يتبادلان، إذ الشخص يسلم ويكفر، ثم يسلم ويكفر، إلى أن يسلم، وفي كل مرة من إسلامه يترك شيئاً من متطلبات نفسه الأمانة بالسوء». وبهذا الترتيب يدرك الشمس إدراكاً عجبياً، ويعتبر الإسلام ثورة مستمرة في الداخل، والهدف من ذلك الانقلاب الدائم هو الوصول إلى المطلوب الكامل والمقصد الأسمى، وذلك يتطلب الجهد المستمر بحيث لا يمكن أن ينقطع ذلك الجهد ويتوقف في حد معين، ويصل أمر الجهد إلى أن يدعو إلى الفناء والانخلاع عن الوجود الذاتي.

وهو أول من يناهز بترك الحد الفاصل بين الكفر والإيمان بحيث يجعل ظلمة الكفر ونور الإيمان أمرًا نسبيًا، يعنى به أنه ربما يحصل أن يكون الأمر الواحد إيماناً عند شخص وكفرًا لدى عقل آخر، وعلينا أن نعرف الكفر من الإيمان بميزان الحقيقة ومعيار أعلى مما يتصوره الناس أصحاب الظواهر. كما أن المعصية والثواب يعتبران من الأمور النسبية لدى هذا الصوفي.

هذا وأن الأمر يتطلب التعليق والتوجيه السليم بحيث نكون بعيدين عن الشكوك، وكل ما يمكن القول به هو أن شمس تبريز يُعرف الإيمان والكفر بما هو بعيد عن التعريف الحقيقي، ويجعل الإيمان الكامل الإيمان الذي يمنع المؤمن عن كل عمل يخالف الشرع، وبذلك يجعل العاصي آخذًا بعمل لا يناسب الإيمان بل يناسب أن يصدر من غير المؤمن، وبذلك يرى أن العمل المخالف هو المقرب إلى الكفر في ميدان ذلك الاستمرار والتجدد والانقلاب، وإذا حصل للشخص ندامة كاملة عن عمله القبيح فكأنه ثار على متطلبات الكفر وغلب عليه بإيمانه.

ومنها: ما يقول: الدنيا ليست خيرًا في حد ذاتها ولا شرًا، والإنسان هو الذي يجعل من الدنيا خيرًا أو شرًا - إن كانت أعماله خيرًا فهي خير، وإن كانت شرًا فشر.

والإنسان في نظر الشمس معيار التعيين، كما أنه هو الميسر. ولا شك أن هذا الشرح لقوله له فهم خاص، يمكن أن يخرج به الكلام عن التعقيد والغموض، إذ الكلام بظاهره يدل على أن الدنيا لا تتصف بالخير ولا بالشر في حد ذاتها، ويكون مخالفًا لما يقال: الأصل في كل شيء الخير، وأما الشر فعارض، كما أن الأصل في الأشياء الإباحة وأما الحرمة فعارضة.

وله فيما يتعلق بالحل والحرمة أقوال تخالف ما عليه الآخرون إذ يقول: «من كان يريد الصلوة بي والصدقة معي فعليه أن يزيد في تواضعه وخشوعه وتعبده، وإذا كان بحال يجتنب من الحرام قبل صلته وصداقته فمن الواجب أن يجتنب بعد ذلك عن الحلال»⁽¹⁾.

وهذا يدل على أن الصوفي يؤمن بالانقلاب والتغيير، وبذلك ينقد ويعترض.. يبرز رأيه ضد ما كان الآخرون يعتقدون به ويقولونه، ولا يبدأ في اعتراضه في شكل الرمز أو المجاملة، بل يصرح بكل ما عنده، ولا يقف عندما وقف الناس، وهذا لا يختص فيما يتعلق بالموضوعات والآراء، إذ إن موقفه في تشخيص الأشخاص وتحليل الشخصيات هو نفس الموقف الحر البعيد عن التقليد، فمثلًا يذكر عن الشيخ محيي الدين بن عربي الذي كان يعيش في عصره بقوله: كان ابن عربي معينًا ومؤنسًا، ولكنه لم يكن تابعًا للشريعة، وكان ابن عربي نفسه هو المتابعة، وسمعت منه يقول: إن فلانًا أخطأ وفلانًا أصاب، فقلت له: أنت أخطأت. فرد عليّ قائلًا: إنك تضربني.

(1) ش (102).

جلال الدين الرمي بين الصوفية وعلماء الكلام.

وهذا يدل على صراحته في الكلام واحترازه عن المجاملات التي تعودها الناس، كما يدل على أنه التقى بابن عربي (الشيخ الأكبر) الذي كان يعيش في ذلك العصر بدمشق الموطن الثاني لشمس.

ومن أقواله حول الشخصيات المعروفة:

لم يكن الحلاج مبصرًا تمامًا إلى نور الكمال، ولم يظهر له النور والجمال تمامًا، وإلا كيف يمكنه القول بـ (أنا الحق)؟!

إن أبا يزيد البسطامي لم يكن عنده اطلاع، وإلا فكيف يظهر كلمة (أنا)⁽¹⁾.

ومنها: قوله في ترك التقليد وعدم الذهاب خلف كل من يدعي الولاية إذ يقول: لا يليق لمن يقلدني أن يقلدني في أعمالي كلها. وكأنه أدرك ما تعودته الناس من الذهاب وراءه من يكون معروفًا بالدرويش، من غير التعمق في أعمال ذلك الدرويش، وأدرك ما هو الواجب لهذا الدرويش، وهو التصريح بكيفية أعماله حتى لا يسيء إلى الناس، ولا يقع الناس في خطأ. وهذا يدل على صراحته الكاملة في إظهار الحق واحترازه عن الغرور والكبرياء، ولا يحسب نفسه معيَّبًا في أعماله كلها.

وهو يعتقد أن الإيمان يزيل الاضطرابات النفسية، وأن المؤمن هو الذي لا يتحير في أمره⁽²⁾ وكان يدرك دائمًا ما في المجتمع من الاضطرابات النفسية والسياسية، وكان يوصي الناس بالنضال ضد كل هذه العقبات عن طريق الإيمان، وتسبب أمره أن طرده الناس مرة وأهانوه عدة مرات، ولم يتركوا له مجالًا يعيش فيه، أو على حد تعبيره أن البشر كلهم على جفاء دائم معه، ولم يدركه بوصفه

(1) أفلاكي 34.

(2) ش 298.

اللائق به إلا جلال الدين الرومي، ولكن لم يبق هذا اللقاء الذي يعتز به أكثر من 27 شهرًا، وبدأ الناس بعدائه مرة أخرى إلى أن غاب نهائيًا وترك الدنيا لأهلها.

ومنها: قوله: إن الدنيا على أحوال متباينة لا يمكن أن نصلح الفاسد، ونزيل الفاسد بالصالح، بل ربما يحصل أن نكون بحاجة إلى إزالة الفاسد بالصالح ويتبدل بالأفسد خلاف ما كنا نتوقعه.

وهذا نشأ عند استيلاء المغول على إيران سنة (616 هـ) الموافق (1219م) وكان يقول: إن الفاسد تغير بالأفسد، وبما أن اليأس والسقوط والانحطاط شاع بين الناس وصار الحق بعيدًا حصل ما حصل.

ومما يجب ذكره أن شمس تبريز أدرك فتنة المغول واستيلاء جيشه على إيران عندما كان عمره خمسًا وثلاثين سنة، فبدأ بتجربته ومارس الحرمان والشوق ودخل ساحة الأدب الصوفي (الأدب المغلق) مرة أخرى، بعدما كان ينظر إلى ميدان التصوف ويمارس تحمل المشاكل، فجعل من دنياه رمزًا وألغازًا، ومن حياته إشارة وتعمية، وصور مشاعره وأحاسيسه بصورة لا تكاد أن تُفهم. ومع انزوائه كان يدرس ما في المجتمع ويشير إلى ما يصلح الناس، وقد أدرك عصر الإمام فخر الدين الرازي، وكان يذكره بخير، وعندما توفي الرازي كان شمس تبريز في السادسة والعشرين من عمره، فضاق صدرًا وذكر من علم الرازي.

ومن المعروف أن الرازي كان مدرسًا واعظًا وخطيبًا، واتهم بأنه من دعاة الملاحدة، ولما سمع الرازي بهذا الافتراء صعد المنبر ولعن الملاحدة، وكان على رأس هذه الطائفة المتهمة بالإلحاد محمد بن الحسن 524 - 607 هـ / 1147 - 1210م من الطائفة الإسماعيلية، فلما سمع بلعن الإمام أرسل إليه أحدًا ليعذبه فعذبه، وأخذ عليه العهد بعدم تكرار هذا اللعن⁽¹⁾.

(1) خط سوم، تأليف الدكتور ناصر الدين صاحب زماني.

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام

وقد اختلف المؤرخون في مقابلة شمس تبريز بالشاعر المعروف سعدي الشيرازي⁽¹⁾ صاحب قصيدة معروفة بـ (سوك نامه) ذكر فيه أسفه الشديد على زوال دولة إسلامية بسقوط خلافة بغداد التي استمرت مدة من الزمن، وقد استولى على هذه الخلافة بنو العباس، وكانت بيدهم خمسمائة وأربعة وعشرين عامًا إلى أن سقطت الخلافة العباسية بيد هولاءكو وجيش المغول، وقد طلب خواجه نصير الدين⁽²⁾ وزير هولاءكو سعدي الشيرازي وعذبه على إنشاء القصيدة.

وهذا يدل على أن الدرويش الذي غاب قبل قتل المستعصم بأحد عشر عامًا كان يعاصر السعدي الذي عاش أيام قتل المستعصم وبعده إلى أن أنشد قصيدته المعروفة ومرثيته على ذهاب دولة إسلامية يرأسها الخلفاء العباسيون.

وإليك ترجمة بعض الأبيات التي أنشدها سعدي الشيرازي: «من حق السماء أن تنزف دمًا على ما أصاب الأرض من مصيبة عظيمة هي ذهاب دولة أمير المؤمنين المستعصم بالله بيد التتار - يا محمد رسول رب العالمين حينما تراقبنا يوم القيام انظر أولًا إلى هذه القيامة التي نعانيها الآن، لقد لقي أولاد مصطفى مصرعهم بأرض كان السلاطين يعتزون بتقبيليها - لا أريد نوحه بهذه البلية، إذ

(1) سعدي معروف ببلاد أفغانستان وإيران، وهو مؤلف كتاب كلستان وكتاب بوستان الكتابين اللذين أخذتا مكانتهما الأدبية في الأدب الفارسي.

(2) هو نصير الدين المعروف بنصير الدين الطوسي، كلفه ناصر الدين أبو الفتوح من أكابر الإسماعيلية بترجمة كتاب ابن مسكويه المشهور بـ (الطهارة)، وساء بعد الترجمة من اللغة العربية إلى اللغة الفارسية بـ (أخلاق نصيري) منسوبًا إلى ناصر الدين أبو الفتوح، وبعد سنوات عديدة تقرب من ثلاثين سنة حينما استولى هولاءكو على الديار وعين نصير الدين وزيرًا للمغول غير هذا خطبة الكتاب - خط سوم تأليف الدكتور ناصر الدين صاحب زمامي، صفحات 278 وبعدها - طبع طهران.

نعرف تمامًا أن أقل ما يعامل به الشهداء هو الجنة، ولكن أتعجب من بلية نزلت بأرضنا⁽¹⁾.

وكان للصوفي المعروف شمس تبريز نفس التأثير حينما سمع باستيلاء هولاءكو على إيران قائلاً: ليست بلية أكبر من هذه البلية التي نعانيها⁽²⁾.

وذكرنا أن الشمس غاب (بغيبوته المعروفة) قبل استيلاء المغول على بغداد، ولم يكن موجوداً حينذاك، ولذلك لم يرو لنا التاريخ تأثيراته التي تعتبر أعمق وأكثر من التأثير الذي يرويه التاريخ عند سماعه باستيلاء هولاءكو وأعوانه على أرض إيران.

ومنها: أتحدث مع نفسي وأكتفي بها عن الناس، وإذا حصل أن أرى صورتي في شخصٍ أظهر فيه أجعله مستحقاً لخطابي وكلامي.

وبذلك يجعل من نفسه متكلمًا ومخاطبًا، ولا يريد أن يختلط بالناس، إلا بإنسان يعرفه ويطمئن إليه، كما يقول: «لست أتحدث للناس، إذ تحدثت إليهم مرتين، وأظهرت لهم ما هو المكنون فلم يعرفوا حقه»⁽³⁾ ومنها ما أثر عنه كوجيزة:

1- عليك بمعرفة الناس.

2- المشكلة تحدث منك.

3- التتار فيك وهو غضبك.

4- لا يكون المؤمن حائرًا.

(1) خط سوم للدكتور ناصر الدين، ص 213.

(2) المصدر السابق، ص 165.

(3) المصدر السابق.

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام.

5- لماذا لا يتحد الناس!؟

6- يجب الشكر للكافر بأنه عار عن النفاق.

7- أحب الكفرة، لأنهم لا يدعون الصداقة قائلين: نحن الكفار أعداؤكم.

8- المنافق أشد خطرًا من الكافر.

9- إذا جرى للإنسان ما يؤذيه أجد نفسي محل الأذية.

10- عبادة الحق أن تترك عبادة نفسك.

11- لو كنت أقدر وأحكم بين الناس، لا يبقى في الوجود سيف ولا غضب.

12- أنت أمام الناس والناس أمامك.

13- الذي يبغض أولياء الله يعادي نفسه.

14- لماذا غفل القادة عن العيوب!؟

15- أتحير من عطش الأغنياء، وهم عند الماء.

16- لماذا فسدت الجوامع!؟

17- الناس من منبع واحد، فلماذا هذه الاختلافات!؟

18- لماذا بطلت آثار النصيحة!؟

19- وجودنا مدرسة، والمدرس عظيم، والقلب معبد.

20- لا أعرف كيف توجيه حديث: الدنيا سجن المؤمن - لأنني أرى العزة

والسرور.

ونكتفي بهذا القدر من كلماته القيمة والتي سجلتها الكتب المعتمدة⁽¹⁾. ومما يذكر أن هذا الصوفي (شمس تبريز) مع علمه الوافر ويده الطولى لم يترك أثراً وما نقل عنه باسم ديوان شمس تبريز - وكليات شمس، فإنه ليس من مؤلفاته، بل من مؤلفاته تلميذه ومخلصه مولانا جلال الدين ألفه باسم مرشده، وكأنه كان يريد أن يتسلى بذكر اسمه حال غيابه فألف الكتابين أو الديوانين بالشعر، وذكر في آخر كل شعر اسم شمس تبريز.

ولهذين الكتابين مكانة في الأدب الفارسي، يأخذ بهما الكتاب والشعراء والمؤلفون الأفغانيون والإيرانيون منذ مئات السنين، وفي عصرنا هذا.

الوفاء بالعهد:

كان شمس تبريز يوصي أصحابه أن يكونوا أوفياء صادقين أخذين بالوفاء، ويعد الوفاء من أعظم الفضائل. قال الله في كتابه المجيد:

﴿وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا﴾ [سورة البقرة: 177]

ولا شك أن الوفاء بالعهد دليل على الثقة التي تورث النجاح، والوفاء له أثر في تنظيم الأمور، ولذلك أمر الله سبحانه وتعالى بالوفاء، وقال:

﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا﴾ [سورة النحل: 91]

وقد كان الرسول ﷺ المثل الأعلى في الوفاء بالعهد - روي عن عبدالله بن أبي الحمساء رضي الله عنه قال: «بايعت النبي ﷺ ببيع قبل أن يبعث فبقيت له بقية، ووعدته أن آتية في مكان فنسيت، ثم تذكرت ذلك بعد ثلاث، جئت فإذا هو في مكانه، فقال: يا فتى لقد شققت عليّ، أنا هنا منذ ثلاث أنتظرني».

(1) انظر المرفق.

وقال الله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ .

[سورة الإسراء: 34]

وقال الشاعر:

إذا قلت في شيء نعم فأتّمه فإن نعم دّين على الحر واجب
وإلا فقل لا تسترح وترح بها لئلا يقول الناس إنك كاذب

رُوي أن رجلاً من أهل المدينة يُدعى ثعلبة أتى إلى رسول الله ﷺ وقال له: يا رسول الله، ادعُ الله أن يرزقني مالاً.. فقال عليه السلام: «يا ثعلبة، قليل تؤدّي شكره، خيرٌ من كثير لا تطيقه». فراجعته ثعلبة وقال: والذي بعثك بالحق، لئن رزقني الله مالاً، لأعطينَ كلَّ ذي حق حقه، فدعا له النبي ﷺ، أن يرزقه الله مالاً، فاتخذ غنماً فنمت كما ينمي الدود، حتى ضاقت بها المدينة، فتنحى عن المدينة ونزل واديّاً، وانقطع عن صلاة الجمعة والجماعة، فسأل عنه رسول الله ﷺ فقليل: كثر ماله، حتى لا يسعه وادٍ، قال: «يا ويح ثعلبة». ثم بعث رسول الله ﷺ، رجلين لأخذ الصدقات، فاستقبلهما الناس بصدقاتهم، ومرّاً بثعلبة، فسألاه الصدقة، فقال: ما هذه إلا جزية.. وقال: ارجعا حتى أرى رأيي، فلما رجعا قال لهما رسول الله ﷺ، قبل أن يكلماه: «يا ويح ثعلبة» (قالها مرتين) فنزل قوله الله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَّنْ عَاهَدَ اللَّهُ لَئِنْ ءَاتَيْنَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصّٰلِحِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّا ءَاتَيْنَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ وَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُّعْرِضُونَ ﴿٧٦﴾ فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ﴿٧٧﴾﴾ [سورة التوبة: 75-77]

وقال الرسول ﷺ ما معناه: أربع من كن فيه كان منافقًا خالصًا، ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من خصال النفاق حتى يدعها: «إذا أوتمن خان - وإذا حدث كذب، وإذا عاهد غدر - وإذا خاصم فجر».

وذكر الله من جملة صفات المؤمنين الوفاء بالعهد، وقال:

﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمْتِنَتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾ [سورة المؤمنون: 8]

وكلف عباده بالوفاء بالعقود:

﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [سورة المائدة: 1]

وبما أن هذا الصوفي كان وفيًا بعهده ومراقبًا لنفسه في كل تصرفاته، وفي كل جانب من جوانب سلوكه في حياته - كان لا يختلط كثيرًا بالناس حفظًا لسلوكه، إذ كان يعتقد أن الاختلاط يفضي إلى ترك العهود وإلى اليأس عن الناس، إذ المسلم يتوقع الوفاء الكامل من أخيه المسلم، وإذا حصل أن يراه غير وفي فإن هذا الأمر يؤثر في نفسية الشخص الذي يقوم بواجبه ويعتمد على الناس وعلى وفائهم. والمسلم من واجبه أن يوفر لنفسه ومجتمعه رصيْدًا من الأخلاق الفاضلة فيعامل الناس كلهم معاملة إسلامية بعيدة عن الكذب، ونرى الصوفي (شمس تبريز) يتضايق من الناس ومن معاملتهم قائلاً: «لا أستطيع الصدق، إذ تكلمت بالصدق يومًا فأخرجوني، ولو أصارح الناس بما عندهم يطردوني من البلد»⁽¹⁾.

شمس الدين وبهاء الدين وُلِدَ:

كان جلال الدين الرومي باحترامه الكامل لمرشده يريد أن يستفيد أولاده من هذا الصوفي الجوال قليل الكلام، فخصص ابنه بهاء الدين (بهاء الدين وُلِدَ وكان

(1) ش 90، خط سوم، ص 299.

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام

معروفًا بهذا الاسم) لخدمة مرشده وطلب منه أن يؤثر فيه ويعدّه تلميذًا وخادمًا له وحصل التوافق بذلك، فبدأ بهاء الدين يأخذ من مرشده ومرشد والده ما يمكنه الأخذ في ميادين التصوف، وسمع ما يقول الصوفي في حق هذا التلميذ (ابن حلال الدين): «أعطيت رأسي لمولانا (يريد به جلال الدين) وأعطيت سري لابنه بهاء الدين»⁽¹⁾.

ونرى هذا التأثير ظاهرًا في هذا التلميذ الذي تبحر في العلم، وألف كتابه المعروف (المثنوي) الذي يشبه كثيرًا كتاب والده (المثنوي).

وكان لذلك التلميذ ذكاء خارق العادة وكان يقول: «إن كل من رزق العقل السليم والطبع المستقيم شعر بالإعجاز في كلام النبي - ﷺ - ولم يحتج بعد ذلك إلى دليل وبرهان»⁽²⁾.

وكان بهاء الدين ولد - ووالده مولانا جلال الدين البلخي أخذ هذا النظر وهذا الكلام عن منبع واحد، وإليك كلام جلال الدين: «إن المؤمن ليس بحاجة إلى دليل خارجي على صدق النبي ﷺ، إذا كان صحيح المزاج مستقيم الطبع، إن دليله في نفس المستمع، وعلى ذلك يقوم نظام الحياة، وهل إذا دعوت عطشانًا إلى الماء وقلت له: إن في هذا القدر ماء، هل يقول لك: أين الدليل وكيف أو من بدعوتك وأصدق كلامك؟ - وهل إذا دعت الأم العنون طفلها الرضيع ليرتضع من ثديها - قال الطفل - هاتي الدليل يا أمي حتى أروى نفسي وأشبعها؟ - إن وجود العطش في نفس العطشان ووجود الجوع في الرضيع ووجود الإخلاص في الداعي لكفيل بالتصديق.. مغنٍ عن كل دليل»⁽³⁾.

(1) أفلاكي - مناقب العارفين 4 - 106.

(2) مثنوي ولد.

(3) مولانا جلال الدين الرومي، تأليف أبي الحسن الندوي، ص 23.

ولما غاب شمس الدين إثر عداء تلاميذ مولانا جلال الدين، وضاق صدر جلال الدين لهذا الفراق وعرف أن الناس ندموا على عملهم العدائي إزاء هذا الصوفي الذي يعتبر مرشدًا وأستاذًا للرومي، بعث ابنه بهاء الدين الملقب بسلطان ولد الذي كان في خدمة الشمس أكثر من الآخرين، وكان معه هدايا نفيسة، حاملاً خطاب والده المنظوم، وإليك بيتًا من هذه الرسالة المنظومة:

أنت كالشمس إذا دنت ونأت يا قريبًا إلينا تعال

فرجع شمس الدين إلى قونية وفرح جلال الدين بقدمه، وزاد إجلاله لشيخه، وثار الفتنة من جديد، وكان علاء الدين جلبي بن جلال الدين علة أصلية لتلك الثورة والفتنة، ويذكر المؤرخون في عداء علاء الدين قصة هي:

حرصًا على بقاء الشمس في ساحة جلال الدين عرض عليه الزواج فقبل بكل سرور، وتزوج بنت كانت في أسرة مولانا جلال الدين، وحصل يومًا أن غضب الشمس على علاء الدين لإزعاجه له ومروره كثيرًا بساحة بيته، وتأثر ذلك الابن وأثار الفتنة لإخراجه عن قونية مرة أخرى، فغاب وقامت قيامة جلال الدين وطرده كل من تسبب في إيذاء شمس الدين وبدأ بتشكيل مجالس السماع، وكان ذلك عام 645 هـ.

وخرج مولانا جلال الدين إلى الشام باحثًا عن الشمس وبلغ دمشق، ويشس من الشيخ وبقي في قلق دائم.

وفي كل هذه التحولات كان بهاء الدين ملتمًا كثيرًا بإدخال السرور في روع والده، وإيجاد حل لمشكلة لا يعانيتها هو وحده بل كل من بقونية من أتباع أسرته، وهذا يدل على أن الدراسة التي أخذ بها بهاء الدين في مدرسة الشمس الروحية دراسة عميقة جعلت منه صوفيًا مخلصًا - عالمًا دقيقًا وعبادًا متواضعًا.

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام.

هذا ونكتفي بما روينا عن شمس الدين وآرائه كوسيلة للتعرف بشخصية مولانا جلال الدين الذي تأثر بالشيخ، وحرق بلهيب عشقه، وشاهد لدى هذا المرشد ضياء الشمس ونور القمر، واستفاد كثيرًا عن مجالسته والخلوة به في الصومعة.

ومن خلال تلك الأحاسيس التي دفعت به إلى الحياة التصوفية، والتي جعلت منه صاحب طريقة اشتهرت بالطريقة المولوية وتوارثها الخلف عن السلف في بعض المجتمعات الإسلامية، نعرف ما هو سر هذا اللقاء بين الشيخ ومريده، ونعرف من خلالها أن الإنسان بنوره الفطري يقدر أن - يصل إلى الأدب الصوفي - الأدب الذي يتلقى منهجه في فهم خاص ويختص برجال غير عاديين، والذين خصهم الله بلطفه ومنّه لهذه الخدمة العظيمة الروحية، والسير في الساحات الميافيزيقية الأصلية⁽¹⁾.

هذا - ونكتفي بذكر أستاذه (والده بهاء الدين - ومرشده شمس الدين تبريز) في باب التأثير والتأثر ولم نفرّد فصلاً على حدة لأستاذه، كما هو المعروف لدى الباحثين حول الشخصيات وذلك لأمر:

1- لم يرو لنا التاريخ أخذه العلم إلا من والده وقد أفردنا فصلاً له، ومن تلميذ والده الشيخ برهان الدين المحقق (الترمذي) ونظرًا إلى أن التأثير العلمي للوالد كان ظاهرًا فيه ولا يعتبر برهان الدين الترمذي إلا كمنبه له يوجهه حسب توصية والده (سلطان العلماء) فلم نأت به في الفصل المخصص باسمه، إذ ليس عندنا أي دليل يدل على تأثره الخاص بهذا الأستاذ. كما أن

(1) ولا يعتبر بحثنا عن الشمس خارجًا عن الموضوع، إذ المعروف أن التأثر الذي حصل لمولانا جلال الدين البلخي بهذا المرشد أكثر مما حصل له من الآخرين، فعلى أن نعرف شمس الدين شيئًا من المعرفة نبحت بضوئها في تأثيره على تلميذه.

التأثير الذي حصل لمولانا جلال الدين بـ (شمس تبريز) له أثر ظاهر يتطلب البحث حوله.

2- إننا بحاجة إلى التعريف بالشيخ والعلم بجوانبه العلمية والصوفية، وإذا أتينا بسرد الأسماء لعدة أشخاص ممن علموا جلال الدين في حال صباه وشبابه، وكان من بينهم الرجال غير المعروفين في ساحة الإسلام فإن هذا لا يعرف جلال الدين في شيء ولا يرفع من مقامه العلمي، بل ربما ينقص مقامه العلمي، إذ نأتي في سرد الأسماء برجال مجهولين.

3- إننا ملزمون بذكر الجانب الصوفي ومقارنته بالجانب الكلامي وبالعكس، وهذا يقتضي التعريف بمنبع علمه وبكيفية دراسته ممن أخذ؟ وكيف أخذ، وفي أي ظروف كان أخذه؟ وما هي تطلعاته وبأي طريق سلوكه؟ و... و... وفي هذا الالتزام العلمي أخذنا بمن له الحق بالذكر وهو:

الأول: والده سلطان العلماء.

الثاني: شمس تبريز.

هذا - وبما أن العنوان كان يدور حول التأثير والتأثر، وقد فصلنا التأثير، وتركنا تفصيل التأثير ليظهر من خلال البحث.

الفصل الرابع

أثر البيئة في تكوين الشخصية

ومدى تأثير جلال الدين بيئته

لا شك أن البيئة لها أثر كبير في تكوين الشخصيات، وقلما يوجد عالم لم يكن متأثرًا ببيئته، وبما تعود عليه في ليله ونهاره، ولكن للتأثر طرق مختلفة، فبعض التأثير يعتبر من العوامل الأساسية التي تقوم عليها مبادئ تكوين الشخصية، والبعض الآخر لا يعد إلا كفرع من فروع المكونات. كما أن التأثير يعتبر إيجابيًا حينًا وسلبًا حينًا آخر، وذلك نظرًا إلى البيئات والأشخاص، إذ البيئة تشمل على أمور تساعد كلاً في طريقه، ولذلك نرى الباحث حول العلوم المادية يطالب من البيئة ما يهرب منه الباحث الميتافيزيقي، وكلاهما في البيئة، ولقد أثبت التاريخ الصراع المستمر بين أهل الخلوة والانزواء في عصر واحد ومصر واحد، وإذا اتضح هذا فنقول:

أولاً: ليس التصوف العلمي إلا تعبيرًا تقريبياً عما يراه أصحاب الذوق والمشاهدات كما أشرنا إليه قبل ذلك، وهذا التعبير لا يتطلب إلا دراسة البيئة بكل نواحيها حتى يتيسر لعالم التصوف أن يعبر عما يريده بلسان يفهمه أهل البيئة، وهو بهذا التعبير يتأثر بما يراه، ويعتبر تأثيره إيجابيًا، محضًا، ولا تكون

فيه النواحي السلبية، وعلى سبيل المثال إذا كان أهل البيئة عارفين بعض الشيء بأحوال أهل الذوق وتكون لديهم خبرة في معرفة الرجال المتصوفين ومشاهدة خوارق العادات الصادرة عن بعض أولياء الله الكرام، فالباحث الذي يريد شرح أشرار التصوف يأتي بأمثلة ويحيلها إلى عقول الذين لديهم خبرة وعندهم اليقين الكامل بمشاهدات الصوفية وأسرارهم، وبالعكس نجد الباحث الذي يرى نفسه وسط جماعة لا تعرف من التصوف إلا اتصال الأوهام بالأوهام، ولا تعرف إلا الأكل والشرب فعليه أن لا يقوم بتحليل الآراء الصوفية إلا بمستوى عقول تلك الجماعة، وعليه أن لا يأتي بتحليل تصوفي إلا بما يساعد عقول أهل بيئته، وعليه أن يأتي بعدة أمثلة تقبلها عقول الناس وتطمئن إليها، فتأثر الباحث له طريق خاص، وأما التصوف العلمي فناحية تأثرها أدق وأشمل في الواقع وأقل في التعبير، إذ الصوفي في سيره وسلوكه التصوفي ووصوله إلى أنوار رموز التصوف يتمسك بالصالحين ويهرب من غيرهم، يزيد في ندامته وتوبته عندما يرى عاصيا منهمكًا، ويشكر الله على ما أعطاه إياه من النظر إلى الأعمال الصالحة نظر الاعتبار والنفور من المناهي، ويعترف بقصوره حينما يرى صالحًا يعبد الله ويخاف عذابه أكثر من هذا الصوفي، وبذلك تحصل له الغيرة الصوفية وتتسبب في مزيد من الرياضات والمجاهدات، ولا نستطيع أن نعبر حق التعبير عما قلنا، إذ هذا التأثير العلمي في ساحة بعيدة عن الخضوع للتعبير.

ثانيًا: أن التصوف في مبدئه وأساسه يتعلق بشيء من الكسب والمشقة والتكليف بالمعنى المعروف، وهو التوجيه إلى الخيرات والإتيان بالحسنات عن قصد وإرادة، وكف النفس عن المنهيات، بطريق يعرف أن الأولى من الحسنات المطلوبة ولو لم ترض به النفس الأمانة، والثانية من المنهيات التي لا يليق للمسلم ارتكابها ولو تأمر النفس بها، وهذا في أول الأمر وفي حال يبدأ

الصوفي بالعروج والخروج من ساحة يراها الناس ويعيشون فيها عيشة مادية، وأول ما يأخذ به الصوفي حينذاك بالاعتقاد، فيتعود بالأوامر وترك النواهي، ويصل أمره إلى التلذذ بالإطاعة والخروج عما يراه الناس، وهو إحساس المشقة في تطبيق أوامر الله، ويكون بحال لا يطمئن قلبه إلا عند مشاهدة الأنوار التصوفية.

وإذ مهدنا بهذا التأثير نقول:

لقد كانت هجرة أسرة جلال الدين البلخي من بلخ إلى تركيا هجرة من أرض الفكر والتصوف إلى أرض الفكر والتصوف، يتوسطهما القيام المؤقت ببعض البلاد العربية المعروفة بتربية الصوفية ومقابلة بعض رجال التصوف، كما ذكرنا قصة وصوله إلى حدود العراق ومقابلته للشيخ شهاب الدين السهروردي وغيره من صوفية عصره، وكان أمر التصوف حينذاك معروفًا بتركيا بمدارسه المعروفة التي تشبه المعاهد الأزهرية وبحلقاته الصوفية في المساجد والمراكز المخصصة للصوفية أمثال خانقاه وغيره، وكان والد جلال الدين ملتمًا بالصلة الروحية أكثر من الصلات الأخرى، وكان يقول في خطبه المعروفة⁽¹⁾:

صلة المؤمن بالمؤمن صلة روحية لا يمكن أن تتأثر أو من حقها أن لا تتأثر باختلاف الأجناس والديار واللغات عملاً بما قال الله سبحانه وتعالى في سورة الحجرات: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [سورة الحجرات: 10]

نحن إخوة حينما تركنا بلخ إلى البلاد العربية، ونحن والعرب إخوة، لا نترك هذه الإخوة حينما نغادر أرض العروبة إلى تركيا، وكان يذكر كثيرًا حديث الرسول ﷺ: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى».

(1) المعارف، تأليف والد جلال الدين المعروف بسُلطان العلماء .

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام
ولقد تمسك بهذا الحديث حينما خطب بجامعة بغداد وحذر الناس من استيلاء
جنكيز وأعوانه، ودعاهم إلى التعاون والتساند، وإلى حفظ دينهم وعزهم.
وأضاف في خطبته المعروفة قائلًا:

خفت على أرض بلخ فأخذت بالسفر ومعني أسرتي ومعني قوة اليقين.
وكان من عادته أن يحضر ابنه الصغير جلال الدين البلخي في حلقاته.
ولم تكن هجرته مع أسرته فقط بل كان معه من تلاميذه وأصدقائه رجال
كثيرون فضلوا الهجرة على البقاء بأرض بلخ، خوفًا من استيلاء جنكيز وأعوانه.
يقول جلال الدين البلخي في كتابه «فيه ما فيه»: لا تصحب من الناس إلا من
يكتم سرّك وينشر برّك، تعلمه شيئًا من أمر دينك أو تتعلم منه شيئًا في الدين.
وهذا يدل على أنه كان متأثرًا بالبيئة التصوفية وأقوال الصوفية، متمسكًا
بصاحب ينفعه في دينه.

وبذلك وصى أصحابه بالأخذ بما كان يأخذ به والده من التمسك بالدين
تمسكًا حرفيًا، بحيث يحتفظ بدينه ووقته ويتصل برجال ينفعهم وينتفع بهم،
وكان هذا من خصوصيات والده الذي امتاز بالحلقات العلمية التي تجمع
الأصحاب وذوي الأفكار الصوفية حول نقطة تعد مركزًا لهم.



الباب الرابع
مؤلفات الرومي وآثاره

تهيد

نرى هذا الشاعر الصوفي يتعمق في موضوعات تصوفية وكلامية، ويشير إلى دقائق ترتبط كثيرًا بعلوم التفسير والحديث والفقه، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن الرومي له يد طولى في العلوم الرائجة حينذاك، المتداولة منذ سبعة قرون بين الأوساط العلمية في المدارس والحلقات العلمية. ومن أهم مؤلفات الرومي: المثنوي، وفيه ما فيه، والمجالس السبعة، ومجموعة الرسائل التي كتبها إلى بعض أصدقائه. وأما مؤلفاته بالأسماء المستعارة فلم تصل إلى يد الباحثين إلا ديوان شمس تبريز. فإن هذه المنظومة ألفت باسم شمس الدين، حيث يعدها الناظر منسوبة إلى شمس الدين الصديق الحميم له، ولكنها في الحقيقة من مؤلفات جلال الدين كما اتفق عليه أكثر الباحثين من الأدباء الذين بحثوا في مؤلفات جلال الدين البلخي، منهم فروزانفر الإيراني وغيره من العلماء الفارسيين.

الفصل الأول

المثنوي

هذا الأثر الذي اشتهر في الآفاق يعتبر من أهم آثاره، والمثنوي حسب اصطلاح الأدب الفارسي عبارة عن النظم الذي يراعى فيه توحيد القافية بين شطري كل بيت من أبيات المنظومة، ويكون كل بيت من الأبيات ذات قافية مستقلة، وهذا يقرب في اصطلاح الأدب العربي بما يعرف بالنظم المزدوج، ومزية هذه النظم عدم التقييد بتوحيد القافية الذي يؤثر على صعوبة النظم المطول. وينقسم هذا الكتاب إلى ستة دفاتر (مجلدات) تضم ما يقرب من خمسة وعشرين ألف بيت، وأما الدفتر السابع، المعروف انتسابه إلى مولانا جلال الدين ففيه نظر، فقد عده بعض الباحثين من مؤلفات جلال الدين، ومنهم إسماعيل الانقروي المولوي المتوفى في (1042هـ / 1632م) وهو يعتقد صحة انتساب الدفتر السابع إلى المؤلف ويستدل بنسخة قديمة خطية مكتوبة عام 814هـ / 1411م، وفيها المجلد السابع (الدفتر السابع)، ولكن الباحثين المتأخرين لا ينسبون هذا الدفتر إليه، والباحث المعاصر فروزانفر من هؤلاء الذين يعتقدون أن المثنوي كمل في الدفتر السادس، ودليلهم على ذلك أن القسم السابع يشتمل على أبيات أقل بكثير في المستوى الأدبي عن أبيات أصل المثنوي، وهذا الدليل يكفي في عدم انتسابه إلى الشاعر المعروف جلال الدين الرومي.

وجدير بالذكر أن النسخ المطبوعة والمخطوطة التي يعتمد عليها الباحثون حول هذا الكتاب مختلفة، بحيث يحتاج الأمر إلى دقة كثيرة في دراسة الأبيات، والباحث اللبق الفطن الذي يعرف مدى مقدرة الشاعر الصوفي في الأدب الفارسي يستطيع أن يميز بين منظومة صدرت عن قريحته ومنظومة ألحقت بهذا الكتاب، ألفها أحد تلاميذه أو شاعر فارسي آخر. ومما يدل على هذا الاختلاف في النسخ المخطوطة والمطبوعة أن في بعضها يصل عدد الأبيات إلى خمسة وعشرين ألفاً تقريباً، وفي البعض الآخر إلى أكثر من ذلك، وقد ذكر صاحب تذكرة الشعراء أن عدد أبيات المثنوي يصل إلى ثمانية وأربعين ألف بيت (48000)، وهذا يدل على كثرة الاختلاف بين النسخ، وما نعتمد عليه النسخ التي لا يزيد عدد أبياتها على خمسة وعشرين ألف بيت، والباحثون الأوربيون يعتقدون أن النسخة الصحيحة هي التي لا تتجاوز ما يقرب من ستة وعشرين ألف بيت، إذ يعتمد أكثرهم على نسخة معروفة بطبعة نكلسون، وهذه تشتمل على (25632) بيتاً في ستة دفاتر.

سبب نظم المثنوي:

كان شاعرنا جلال الدين في حياته الدراسية يميل إلى البحث والنقاش حول قضايا فقهية وكلامية ونظم الحلقات الدراسية، وبذلك أخذ موقفاً علمياً كشخصية ممتازة ذات طبع سليم وتأثير في الوعظ والإرشاد، بحيث يعده الأتراك من العلماء الأفاضل، ولم يكن أول الأمر يميل إلى الشعر ولا إلى السماع، وكان أكثر اشتغاله في التدريس، وبعد أن تغيرت حياته العلمية بمقابلة صديقه شمس الدين التبريزي بدأ في الحياة الصوفية، ولبس لباس الدراويش وأحب العزلة عن الناس والانزواء، يقصد ببعده عن الناس أن يقوى جانبه الروحي، ويقرب إلى ما يتطلبه الزهد والتقوى حسب اصطلاح الصوفية، وهذا أثر عليه بحيث جعل منه

شاعرًا عبقريًا وأديبًا فنانًا خلّد اسمه العظيم في صفحات التاريخ، ولما أحس تلميذه حسام الدين جلبي، انصرافه إلى الأدب الصوفي اقترح بكل إلحاح أن يؤلف كتابًا يجمع آراءه في الأخلاق والتصوف، ولم تكن حاله الصوفية تساعده على التأليف، فرد قائلاً: لست أهلاً لذلك، وعليك بمعاشرة أصحاب العقول الذين لهم إفاقة تامة في العلوم، ونظرًا إلى الصلة الروحية التي كانت بين الأستاذ والتلميذ بحيث صار هذا التلميذ مركزًا لحبه الصوفي - حسب تعبيرنا كما أشرنا إليه - كرر أمله في ذلك معتقدًا أن ما يذكره أستاذه في مجالس الوعظ وفي صحبته الشخصية بين الأصدقاء من حقه أن يدوّن كمرجع علمي في الأخلاق والتصوف والأدب، واتفقا على أن يكون حسام الدين مستعدًا للكتابة كلما أملى عليه أستاذه.

وكان له الحق في ذلك، لأن النظم الصوفي الذي ينبع من الوجد والوجدات لا يدخل تحت إطار الإرادة الظاهرية والتهيو، وربما يريد الصوفي الشاعر أن ينظم النثر أو ينثر النظم، ولكن طبعه لا يساعده في ذلك، ولكن حينما يكون بحال لا يريد أن يدخل ساحة الشعر، إذ يضيء طبعه بحيث يضطر إلى نظم أبيات، وفي ذلك الحين كان لديه شخص يقوم بكتابة هذه النتيجة يتيسر له الإملاء، فبدأ يؤلف شيئًا فشيئًا ويملي على تلميذه، ومما يذكر أن التلميذ أضاف في طلبه أن يكون التأليف على طريق حديقة الحقيقة للسنائي، أو منطق الطير للعطار، ونرى ذلك الأستاذ الفنان عمل حسبما طلب منه التلميذ. فبدأ بهذا العمل القيم عام 657هـ/ 1276م وتم الدفتر الأول بين 657هـ/ 1276م و660هـ/ 1261م وبعد عامين من تكميل الجزء الأول توقف عن التأليف والإملاء، و عام 662هـ/ 1263م - بدأ بالجزء الثاني إلى أن تم كل هذا الكتاب القيم. وإليك خطبة الكتاب ومقدمة الجزء الأول:

هذا كتاب المثنوي وهو أصول أصول الدين في كشف أسرار الوصول واليقين، وهو فقه الله الأكبر، وشرع الله الأزهر، وبرهان الله الأظهر، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، يشرق إشراقاً أنور من الإصباح، وهو جنان الجنان، ذوات العيون والأغصان، منها عين تسمى عند أبناء هذا السبيل سلبيلاً، وعند أصحاب المقامات والكرامات خير مقاماً وأحسن مقيلاً. الأبرار فيه يأكلون ويشربون، والأحرار منه يفرحون ويظربون، وهو كنيل مصر شراب للصابرين، وحسرة على آل فرعون والكافرين، كما قال الله تعالى:

﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا﴾ [سورة البقرة: 26]

وإنه شفاء الصدور، وجلاء الأحزان، وكشاف القرآن، وسعة الأرزاق وتطيب الأخلاق بأيدي سفرة كرام بررة، يمنعون بالألمسة إلا المطهرون ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ [سورة فصلت: 42] الله يرصده ويرقبه، وهو خير حافظاً وهو أرحم الراحمين. وله ألقاب أخرى لقبه الله تعالى بها واقتصرنا على هذا القليل، والقليل يدل على الكثير، والجرعة تدل على الغدير، والحفنة تدل على البيدر الكبير.

يقول العبد الضعيف المحتاج إلى رحمة الله تعالى محمد بن محمد بن الحسين البلخي تقبل الله منه: اجتهدت في تطويل المنظوم المثنوي المشتمل على الغرائب والنوادر، وغرر المقالات، ودرر الدلالات، وطريقة الزهاد، وحديقة العباد، قصيرة المباني، كثيرة المعاني، لاستدعاء سيدي وسندي ومعتمدي، ومكان الروح من جسدي، وذخيرة يومي وغدي، وهو الشيخ قدوة العارفين، وإمام أهل الهدى واليقين، مغيث الورى، أمين القلوب والنهى، وديعة الله بين خليقته، وصفوته في بريته، ووصاياه لنبيه، وجناياه عند صفيه. مفتاح

خزائن العرش، أمين كنوز الفرش، أبو الفضائل حسام الحق والدين حسن بن محمد بن الحسن المعروف بابن أخي ترك. أبو يزيد الوقت، جنيد الزمان، صديق ابن صديق رضي الله عنه وعنهم الأرموي الأصل، المنتسب إلى الشيخ المكرم بما قال: أمسيت كريدًا وأصبحت عربيًا، قدس الله روحه - وأرواح أخلافه، فنعم السلف ونعم الخلف له نسب، ألقنت الشمس عليه رداءها وحسب، أرخت النجوم إليه أضواءها، ولم يزل فناءهم قبلة الإقبال، يتوجه إليها بنو الولاة، وكعبة الآمال يطوف بها وفود العفاة. ولا يزال كذلك ما طلع نجم وذو شارق، ليكن معتصمًا لأولي البصائر الربانيين، الروحانيين، السمايين العرشيين، النوريين، السكوت النظار، الغيب الحضار، الملوك تحت الأطمار، أشراف القبائل، أصحاب الفضائل، أنوار الدلائل، أمين يارب العالمين. وهذا دعاء لا يرد، فإنه دعاء لأصناف البرية شامل، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين.

هذه المقدمة التي تعتبر خطبة الكتاب تشتمل على نكت وكنيات ورموز وإشارات تدل على أن الشاعر الصوفي كان يجيد اللغة العربية، وما يحسن الكلام من محسنات بديعية، ولا يخفى أن هذه الخطبة تدل على أنها إلحاقية بعد تأليف المثنوي، إذ يشير فيها إلى ما يشتمل عليه هذا الكتاب، وهذا لا يتصور إلا إذا كان الكتاب خارجًا إلى ساحة الوجود بتمامه، ولم يبق من شيء، والخطبة تحتاج إلى التوضيح، إذ بظاها تحتوي على كلمات كاد أن لا تقبل، ولكن بعد التعمق نجد لها تفسيرًا وبيانًا واضحًا يطمئن إليه الباحث في بحثه، وقد ذكر شاعرنا الصوفي بأن المثنوي أصول أصول الدين، وجعل كتابة مبدأ لأساس قواعد الدين، يعني بذلك أن كتابه في علم الحقيقة الذي يعد أساسًا لمعرفة الكتاب والسنة، وهي أصل للدين، وتوجيه عباراته أن الكتاب (المثنوي)

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام

مباني قواعد اعتقادات الدين، فالمراد بأصول الدين الأمور التي ترتبط بالعتيدة وبأصول الأصول الكتاب والسنة، وبأصول أصول أصول الدين علم الحقيقة، يريد بذلك أن تأليفه يشتمل على أسرار القرآن والسنة، وهما أصول العقائد، والصوفية يعنون بمثل هذا الألفاظ. إن حقيقة الشريعة هي المعرفة الصوفية الموصلة إلى عين اليقين، وإلى التجليات الإلهية والجذب الصوفي، وشاعرنا الصوفي ينبه إلى هذا المطلب في مواضع من كتابه منها أنه يقول: القرآن له ظاهر وباطن ونحن نستمسك بالباطن لا الظاهر، فنأخذ الأصل الأصيل ونترك القشر للآخرين.

ومنها: القول بأن من يريد الوصول بالظاهر فهو مخطئ إذ الوصول يبتني على الحقيقة لا الظاهر، وهكذا يشير في موضع آخر إلى مَنْ لا يعرف الحقيقة لا يدري ما الكتاب ولا الإيمان.

وتوجيه عبارته «وهو فقه الله الأكبر» أن كتابه يشتمل على مسائل تعد فقها أكبر، إذ قضايا العتيدة والمسائل المرتبطة بتصفية القلوب لها ميزة استخلاص النفس من الآفات، وهذا هو الفقه الأكبر، إذ هو أكبر من الفقه المتعلق بالنكاح والطلاق والبيع والشراء، وهو الفقه المعروف عند الناس، وقد سبق إمامنا الأعظم أبو حنيفة في هذا الاصطلاح، إذ سمي كتابه بالفقه الأكبر، وهو كتاب يشتمل على أمور العتيدة، ونسب الفقه إلى الله إعلاماً بأن السلوك لله عناية من الله تعالى⁽¹⁾.

وكذا إطلاق برهان الله الأظهر يعتمد على ما ذكرنا، إذ كتابه برهان على وجوده تعالى، لأنه يورث النور، وبه يعرف الإنسان ربه، وأما قوله: وهو جنان الجنان ذوات العيون والأغصان ففيه إشارة إلى أن المشنوي جنة عالية لقلوب

(1) المنهج القوي، ص 4.

العارفين، فيها أنهار جارية، وأغصان مثمرة، كما أنه يشتمل على اصطلاح بعض الصوفية في تعريف الجنة، إذ يقولون: إن الجنة آجلة وعاجلة، فالآجلة هي نتيجة الأعمال الصالحة في الآخرة، والعاجلة هي الأذواق الروحانية والعلوم والمعارف الربانية، كما جاء في الحديث عن الرسول ﷺ ما معناه: «ارتعوا في رياض الجنة، قالوا: وما رياض الجنة يا رسول الله قال ما معناه: مجالس العلم».

وفي حديث آخر: «إذا لقيتم شجرة من أشجار الجنة فاقعدوا في ظلها وكلوا من ثمارها، قالوا: وكيف يمكن هذا في دار دنيانا يا رسول الله؟ فقال عليه السلام: إذا لقيتم صاحب العلم فإنما لقيتم شجرة من أشجار الجنة».

وهذه الخطبة تدل على عقيدته الراسخة بالقضايا الصوفية، واهتمامه في هذا العلم المسمى بعلم الحقيقة والحال من جهة أنه حياة للأرواح.

هذا ومما تجب الإشارة إليه أن الخطبة التي تعتبر مستهل الكتاب قابلة للنقد، وسنشير إلى شيء منه في الفصل المخصص لذلك في آخر الكتاب، ونوضح هنا الموقف كما يأتي:

1- إن الخطبة تشتمل على كلمات عديدة تعتبر مبالغاً تكاد أن تخرج الكلام عن حقيقته، وهذا يدل على أن المؤلف تمسك بما هو شبه الإلغاز، وقد أردنا أن نجد محملاً لقول ذلك الصوفي بقدر الإمكان.

2- لقد تأثر جلال الدين الرومي في هذه الخطبة بمؤثرات لا تقل في عمقها عما يعتبر شطحات للصوفية، أو رموزاً ينحصر فهمها في إرادة الصوفي، إذ يجعل كتابه المشنوي برهاناً ومشكاة وجناناً من ناحية، وشفاء للصدور من ناحية أخرى، بحيث لا يكاد أن يقبل علمياً اتصاف الكتاب بتلك الصفات إلا بمنظار مولانا جلال الدين الذي يخصه ويختص به، كما أن هذه القضايا في خطبة الكتاب بأن المشنوي شفاء للصدور، وجلاء الأحزان، وبرهان

الله، وما إلى ذلك محل للمناقشة، بحيث لا نستطيع الوصول إلى حد نهائي وتطبيق حرفي لتلك الكلمات وهذه القضايا، وحينما نمد النظر إلى حياة هذا الصوفي الذي كان معروفًا بالعلم والزهد والتقوى والورع متعودًا على طعام قليل ومنقطعًا عن الدنيا بحيث لا يبالي بما يستقبله من جهد ومشقة، يدرك تمامًا أنه أراد في كلماته معاني خاصة كالأخرى.

3- وسنذكر قصة الحب والوجد اللذين كان جلال الدين متعودًا عليهما، وبذلك نراه يبالي في مدح تلميذه حسام الدين بحيث يقول:

سيدي وسندي ومعتمدي، ومكان الروح من جسدي... إلى أن يجعله قدوة العارفين، وإمام أهل الهدى، ومفتاح خزائن العرش، وأمين كنوز الفرش
و... و...

وهذا أكمل دليل على أن الرومي وصل في صلته بحسام الدين حدًا يقرب إلى الحب المفرط، فترك اللباقة والحكمة ولم يبالي بالتقدير والحساب، ولم يرحم الباحثين الذي يرون الكلمات بمعانيها اللغوية التي تسد الطريق إلى مثل تلك الكلمات في بيان المعاني الحقيقية، وكأنه انعزل عن الناس بكلماته بعد أن انعزل عنهم بعبادته وزهده وتقشفه وورعه، وبعد أن تركهم حائرين فيما شاهدوا منه من ترك حلقة التدريس والقيال والقال، وأيًا كان مصدر هذه الأفكار التي نبعت عنها تلك الكلمات فهي خاضعة للمؤثرات التي تعتبر ذات أهمية في حياة الصوفية.

وما ذكرنا من النقد هو التحقيق بالتسجيل، ونضيف بعد ذلك أن شراح المشوي من العرب والعجم - قديمًا وحديثًا - حاولوا في هذه الخطبة أن يقفوا موقف المجاملة، وأن يكونوا في صف المريدين قبل أن يكونوا أهل بحث وتنقيب، بالأخذ بالحياد العلمي الذي يقتضيه العلم من حيث إنه علم.

الفصل الثاني فيه ما فيه

هذا الكتاب يمتاز كثيرًا عن المثنوي بأنه يشتمل على المواعظ والقصص والأمثال بطريق سهل فهمه على كل دارس ولا يحتاج إلى الشروح، ويظهر من أسلوبه أن شاعرنا الصوفي ألفه حال إفاقته وأراد أن يكون مفيدًا للناس، أول ما يقرءونه ولا يكون مملا بصعوبته، وكأنه ألف المثنوي لخاصة الناس، وهم الداخلون في بحار التصوف، أو الدارسون للقضايا التصوفية، وإن لم يكونوا أهلًا للذوق والحال، وأما كتاب «فيه ما فيه» فليس فيه أي إشكال من ناحية الفهم، وأما من ناحية الأدب فيشبه كثيرًا الكتب الأدبية الفارسية الرائجة في بلاد أفغانستان وإيران والديار الهندية ككتاب كشف المحجوب للهجويري ومكتوبات الإمام الرباني.

ونجد في بعض نسخ هذا الكتاب «فيه ما فيه» أنه كان معروفًا بالأسرار الجلالية، وقد وصفه أحد الشعراء بقوله:

كتاب فيه ما فيه	لطيف في معانيه
فمن يعمل بما فيه	فشهد الغيب في فيه

كتاب فيه آيات على الحق دلالات

وقد طبع هذا الكتاب في طهران بعد مقابلة نسخها المخطوطة والمطبوعة الموجودة في مكتبات استانبول والهند، وأقدم نسخه منسوب إلى حفيد جلال الدين اسمه بهاء الدين، وفي آخر هذه النسخة عبارة تدل على تاريخ كتابته حيث يقول: اتفق الفراغ من تحرير هذه الأسرار الجلالية في التربة المقدسة يوم الجمعة، رابع شهر رمضان المبارك لعام إحدى وخمسين وسبعمائة، وأنا الفقير إلى الله الغني بهاء الدين المولوي العادلي السرابي، أحسن الله عواقبه، آمين يارب العالمين.

ويشتمل على قصص وأمثال وحكايات بعبارات لطيفة، ونجد في الكتاب إشارات إلى الآيات والأحاديث، كما نجد أشعارًا عربية. وهذا الكتاب يشتمل على فصول من غير ترتيب أو تبويب، وقد راعى شاعرنا الصوفي في كتابه «فيه ما فيه» الاختصار في المطالب بحيث لا يعد مملا، وكتب بعض مطالبه بالعربية، فاصلاً بينه وبين ما قبله بالفصل أو الإشارة، ونجد في الكتاب أربعة فصول باللغة العربية وفصلاً واحداً نصفه بالعربية ونصفه الآخر بالفارسية، وإليك نقل ما ذكره باللغة العربية ونكتفي في ذلك بفصل واحد.

الفرق بين الإرادة والرضا:

الله تعالى مرید للخير والشر، ولا يرضى إلا بالخير، لأنه قال: كنت كنزاً مخفياً فأحببت بأن أعرف⁽¹⁾. لاشك أن الله تعالى يريد الأمر والنهي، والأمر لا يصلح إلا إذا كان المأمور كارهاً لما أمر به، طبعاً لا يقال كل الحلاوة والسكر يا جايح، وإن قيل لا يسمى هذا أمراً بل إكراماً، والنهي لا يصح عن الشيء يرغب

(1) لقد أتى بحديث يذهب أكثر العلماء بأنه موضوع، وأشرنا إليه في الفصل المختص بالنقد.

عنه الإنسان. لا يصح أن يقال لا تأكل الحجر ولا تأكل الشوك، ولو قيل لا يسمى هذا نهياً، فلا بد لصحة الأمر بالخير والنهي عن الشر من نفس راغب إلى الشر، وإرادة وجود مثل هذا النفس إرادة للشر، ولكن لا يرضى بالشر وإلا لما أمر بالخير - ونظير هذا من أراد التدريس، فهو يريد لجهل المتعلم، لأن التدريس لا يمكن إلا بجهل المتعلم وإرادة الشيء إرادة ما هو من لوازمه، ولكن لا يرضى بجهله، وإلا لما علمه، وكذا الطبيب يريد مرض الناس إذا أراد طب نفسه، لأنه لا يمكن ظهور طبه إلا بمرض الناس، ولكن لا يرضى بمرض الناس، وإلا لما داواهم وعالجهم، وكذا الخباز يريد جوع الناس لحصول كسبه ومعاشه، ولكن لا يرضى بجوعهم وإلا لما باع الخبز، وكذا الأمراء والخيل يريدون أن يكون لسلطانهم مخالف وعدو، وإلا لما ظهرت رجولتهم ومحبتهم للسلطان، ولا يجمعهم السلطان لعدم الحاجة إليهم، ولكن لا يرضون بالمخالف وإلا لما قاتلوا، وكذا الإنسان يريد دواعي الشر في نفسه لأنه يحب شاكرًا مطيعًا متقيًا، وهذا لا يمكن إلا بوجود الدواعي في نفسه وإرادة ما هو من لوازمه، ولكن لا يرضى بها لأنه مجاهد بإزالة هذه الأشياء من نفسه، فعلم أنه يريد للشر من وجه وغير يريد له من وجه، والخصم يقول غير يريد للشر من وجه ما، وهذا محال أن يريد الشيء ما هو من لوازمه، ومن لوازم الأمر والنهي هذه النفس الأبية التي ترغب إلى الشر طبعًا وتنفر عن الخير طبعًا، هذه النفس من لوازمها جميع الشرور التي في الدنيا، فلو لم يرد هذه الشرور ولم يرد النفس، وإذا لم يرد النفس لا يريد الأمر والنهي الملزومين للنفس، ولو رضي بها أيضًا لما أمرها ولما نهاها، فالحاصل الشر مراد لغيره، ثم يقول إذ كان مريدًا لكل خير، ومن الخيرات دفع الشرور، فكان مريدًا لدفع الشر، ولا يمكن دفع الشر إلا بوجود الشر، أو يقول مرید الإيمان، ولا يمكن الإيمان إلا بعد الكفر، فيكون من لوازمه الكفر، الحاصل إرادة الشر إنما تكون قبيحة إذا أراد له عينه، أما إذا أراد له خير

لا يكون قبيحًا - قال الله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾ [سورة البقرة: 179] لا شك بأن القصاص شر وهدم بنيان الله تعالى، ولكن هذا شر جزئي، وصون الخلق عن القتل خير كلي، وإرادة الشر الجزئي لإرادة الخير الكلي ليس بقبيح، وترك إرادة الله الجزئي رضاء بالشر الكلي، فهو قبيح، ونظير هذا الأم لا تريد زجرًا للولد، لأنها تنظر إلى الشر الجزئي، والأب يرضى بزجره نظرًا إلى الشر الكلي لقطع الجزء في الأكلة - الله تعالى عفو غفور شديد العقاب فهل يريد أن تصدق عليه هذه الأقسام أم لا؟ فلا بد من بلى، ولا يكون عفوًا إلا بوجود الذنوب، وإرادة الشيء إرادة ما هو من لوازمه، وكذا أمرنا بالعفو وأمرنا بالصلاح والإصلاح، ولا يكون لهذا الأمر فائدة إلا بوجود الخصومة، نظيره ما قال صدر الإسلام: إن الله أمرنا بالكسب وتحصيل المال، لأنه أمرنا بالإنفاق في سبيل الله، ولا يمكن إنفاق المال إلا بالمال، فكان أمرًا بتحصيل المال، ومن قال لغيره: قم صلِّ فقد أمره بالوضوء، وأمره بتحصيل الماء، ولكل ما هو من لوازمه⁽¹⁾.

نجد في هذا الفصل ما يرمي إليه من الفرق بين الإرادة والرضا، وهذا بحث كلامي تكلم فيه كثير من علماء الكلام، وشاعرنا الصوفي استدل بكل بساطة على هذا الفرق بأدلة يعم فهمها، وقد أشار إلى هذا الفرق الأساسي بين الإرادة والرضا في مواضع من كتابه المشنوي، وذكر أمثلة تؤيد هذا المقصد.

وقد اشتمل هذا الكتاب على أشعار عربية بعضها من نظمه وبعضها منسوب إلى الآخرين وهو ناقل، وقد جمعنا بعض هذه الأشعار من الفصول ونقدمها للقارئ ليعرف من خلالها مدى علمه بالأدب العربي، وإليك هذه الأشعار:

إني لأشكو خطوبًا لا أعينها ليجهل الناس عن عذري وعن عذلي

(1) «فيه ما فيه»، تأليف جلال الدين البلخي، ص (180-181).

كالشمع ييكى ولا يدري أعبرته من صحبة النار أم من فرقة العسل⁽¹⁾

بلاد ما أردت وجدت فيها وليس يفوت فيها إلا الكرام

خيالك في عيني واسمك في فمي وذكرك في قلبي إلى أين أكتب⁽²⁾

فمن شاء فلينظر إليّ فمنظري نظير من ظن أن الهوى سهل⁽³⁾

فمن يره في منزل فكأنما رأى كل إنسان وكل مكان

كفى بجسمي نحولاً أني رجل لولا مخاطبتي إياك لم ترني⁽⁴⁾

لبسنَ الوشَى لا متجمات ولكن كي يصنَّ به الجمالاً⁽⁵⁾

(1) وينسب هذا الشعر إلى قاضي أبي منصور الهروي الذي كان يعيش في القرن الخامس الهجري صرح به صاحب تمة التيمية.

(2) وقد ينسب هذا الشعر إلى مجنون معروفة قصته وهو مجنون عشق ليلي، والشاعر هو أبو الطيب المتنبي أوله:

فؤاد ما تسليه المدام وعمر مثلما تهب اللثام

(3) وينسب هذا الشعر إلى أبي الطيب المتنبي أوله:

عزيز أسى من داؤه الحرق والبخل عياء به مات المحبون من قبل

(4) ينسب إلى أبي الطيب المتنبي.

(5) أبو الطيب المتنبي.

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام

لقد علمت وما الإسراف من خلقي أن الذي هو رزقي سوف يأتيني
أسعى له فيُعَنِّينِي تطلبه ولو جلست أتاني لا يعنيني⁽¹⁾

* * *

وقالوا تجنبنا ولا تقربنا فكيف وأنتم حاجتي أتجنب
هوى ناقتي خلقي وقدامي الهوى وإنسي وإياها لمختلفان⁽²⁾

* * *

يقولون هل بعد الثمانين ملعب فقلت وهل قبل الثمانين ملعب⁽³⁾

* * *

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن الشاعر كان يمارس الأشعار العربية
ويدرس الدواوين المنسوبة إلى الشعراء المعروفين.

وذكر في هذا الكتاب أمثالا قصيرة عربية تدل على أن الشاعر كان يحب الكل
بمستوى الناس بطريق يقرب إلى القبول. منها:

إذا تحرق ثوب الفقير انفتح قلبه.

أريد أن لا أريد⁽⁴⁾.

استوى عند العارف الدائق والدينار والأسد والهرة⁽⁵⁾.

(1) ينسب إلى عروة بن أذينة أحد شعراء البلاط الأموي.

(2) ينسب إلى مجنون ليلى.

(3) ذكر في عيون الأخبار ٤ - ص 53 وآخره:

لقد جل قدر الشيب إن كان كلما بدت شيبة يعرى من اللهو مركب

(4) ينسب إلى سلطان العارفين أبي يزيد البسطامي - ذكر في رسالة النور: قال أبو يزيد رأيت رب

العزة في المنام فقال إيش تريد؟ فقلت أريد أن لا أريد غير ما تريد.

(5) لا يعلم قائله، ويمكن أن يكون لجلال الدين الرومي.

تَرْكُ الجواب جواب (1).

أنت في واد وأنا في واد (2).

إنكم إلى إمام فعّال أحوج منكم إلى إمام قوّال (3).

أي مليحة لا تستهي (4).

جذبة من جذبات الله تعالى خير من عبادة الثقلين (5).

جواب الأحمق سكوت (6).

وهذا القدر يكفي في التعريف بكتاب «فيه ما فيه»، ونشير إلى آرائه الصوفية والكلامية حسبما يظهر رأيه في هذا الكتاب إن شاء الله تعالى.

(1) مثل معروف.

(2) مثل، ونجد في الحديث ما يشبهه وإليك الحديث: «يأتي على الناس زمان القرآن في واد وهم في واد».

(3) المعروف أنه حديث برواية ابن قتيبة، ولكن الصحيح أنه ليس بحديث.

(4) مثل معروف.

(5) ينسب إلى ابن القاسم إبراهيم بن محمد نصر آبادي من أكثر الصوفية في القرن الرابع، المتوفى سنة (372هـ).

(6) مثل معروف.

الفصل الثالث

صورة وجيزة عن بقية مؤلفات

جلال الدين البلخي

نموذج عن تفسيره الصوفي واهتمام الباحثين بدراسة آثاره:

بالإضافة إلى «المثنوي» و«فيه ما فيه» الكتابين اللذين يعدان من أهم مؤلفاته ينسب إلى مولانا جلال الدين البلخي الكتب الآتي ذكرها:

1- المجالس السبعة:

كتاب يشتمل على مواعظ وخطب ألقاها مولانا جلال الدين البلخي حال انشغاله بالتدريس، قبل التعرف بشمس الدين التبريزي، وقبل الدخول في حدائق التصوف العلمي الذي حصل له بإشارة مرشده وأستاذه.

وهذا الكتاب له قيمته العلمية لدى الباحثين لاشتماله على نكت ولطائف، يعرف زخارف الدنيا، ويمهد الطريق للعكوف على ما هو الأصل والمطلوب، وهو طلب السعادة الأبدية، بحيث يستدل على أن الدنيا تهتم العلماء على قدر مساعدتهم للحياة، وعلى حد معين، وهو الاستفادة منها كوسيلة ومقدمة للأخرة حسبما يشير إليه حديث معناه أن الدنيا مزرعة الآخرة.

جلال الدين الرمي بين الصوفية وعلماء الكلام

وما يذكر... البلخي من الاجتناب عن الانهماك في لذات الدنيا مستشهداً
بمعنى الحديث أن: حب الدنيا رأس كل خطيئة.

وفي هذا الكتاب إمام إلى تصوير الإنسان الكامل كما صوره ابن عربي
والجيلي في مؤلفاتهما⁽¹⁾.

والصورة التي يصورها مولانا جلال الدين البلخي، وهي صورة إنسان يعرف
سر آية: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [سورة الذاريات: 56]

ويعرف أن النفس الإنسانية هبطت من عالم الروح ففقدت صفاءها عندما
خالطت المادة، وضاع منها ما كان من قيمة عالم أعلى، وها هو ذا الإنسان
الذي يتغلب على هواه فيجعل من نفسه مشوقة إلى الوصول إلى مقامات أعلى
ودرجات فوق ما يتصوره الإنسان حال كونه في قالب المادة. ولذلك التغلب
والسعي للوصول طرق خاصة تجعل الإنسان واصلاً إلى المطلوب

ولقد سبق مولانا جلال الدين الصوفي المعروف فريد الدين العطار في هذا
الباب إذ يقول:

أيتها الروح - أيتها البلبل: بقيت في الأسر إذ سكنت إلى الشرك⁽²⁾. والصوفية
حينما يذكرون الجسد كسجن للروح يعتقدون أن الإنسان بروحه يميل إلى طرف
لا يميل إليه الجزء الآخر وهو الجسد، ويستدلون بآية:

﴿يَتَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٤٧﴾ أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٤٨﴾﴾

[سورة الفجر: 27، 28]

وإليك نص العطار في ذلك:

(1) الإنسان الكامل، تأليف عبد الكريم الجيلي.

(2) منطق الطير، لفريد الدين العطار، ص 112.

أيتها الروح، أنت فريدة في جمالك، وصلت إلى هذا العالم الغريب عليك. وأخذ منك كل عظمتك وجمالك، فحبك لعالم أعلى، عليك المحاولة للوصول إليه، وللعودة إلى وطنك الأصلي⁽¹⁾.

والمجالس السبعة كانت مخطوطة محفوظة بمكتبة محفوظ أغا بتركيا، وطبع أخيراً بطهران، ويشتمل على سبعة مجالس، ابتدأ مولانا جلال الدين الرومي في كل مجلس بالحمد والصلاة باللغة العربية ودخل الموضوع باللغة الفارسية، ونكتفي بذكر خطبة المجلس الأول من الكتاب يقول فيه: «الحمد لله صانع العالم بغير آله، العالم بكل خطرة وقالة وحالة، المنزه عن كل صفة يتطرق إليها جواز واستمالة - الملك فليس لأحد أن يخالف حكمه ومثاله أشعر بالهيته واضح الدلالة، وشهد بوحدانيته نظر العقل إذا صادف سواده واعتداله، غلبت قدرته قدرة كل مخلوق واحتياله، وقضت إرادته إرادة كل مصنوع بما عليه وماله، ووفق شخصاً فأنجح سعيه وأصلح باله، وكشف حجاب الشبهة عن سره يشاهد جلاله، وخذل شخصاً فأورده موارد الحيرة والجهالة وضيع وقته وأحبط أعماله، وحرمه لطفه وإكرامه وأفضاله..»

بُعِثَ مُحَمَّدٌ ﷺ بِاللَّوَاءِ الْمُنَشُورِ، وَالْحَسَامِ الْمَشْهُورِ، لِيُخَلِّصَ الْخَلْقَ مِنْ وَرَطَاتِ الْمَهْلِكِ وَالْبُشُورِ، وَأَطْلَعَ بِنُورِ نُبُوتِهِ مَحْفُوظَةَ بَرَهْطِ كَالْبَدُورِ، وَأَنْزَلَ عَلَى قَلْبِهِ كِتَابًا شَافِيًا لِلْقُلُوبِ يَضِيءُ إِضَاءَةَ النُّورِ. ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ﴾ [سورة يونس: 57] أرسله إلى الخلق وهم على الباطل مطيقون، عمي فهم لا يبصرون، صم فهم لا يسمعون، بكم فهم لا ينطقون..

أتعبدون من دون الله ما لا يخلق شيئاً وهم يخلقون، فشقي بتكذيبه المكذبون وسعد بتصديقه المصدقون..

(1) منطق الطير لفريد الدين العطار، ص 17.

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام

صلى الله عليه وسلم وعلى آله وأصحابه، خصوصًا على الإمام أبي بكر الصديق النقي، وعلى الإمام عمر الفاروق التقي، وعلى الإمام عثمان ذي النورين، الزكي، وعلى الإمام علي المرتضى الوفي، وعلى سائر المهاجرين والأنصار وسلم تسليمًا كثيرًا كثيرًا».

2- ديوان شمس تبريز:

هذا الكتاب يشتمل على غزليات صوفية يبلغ عدد أبياته 3500 بيت تقريبًا، ويذكر اسم مرشده، بحيث يوهم أن الكتاب من آثار ذلك المرشد (شمس تبريز) ونظرًا إلى الاختلاف في النسخ الخطية حاول الباحثون أن يحققوا ما هو الأصل الأصيل، وذلك بالمراجعة إلى نسخ خطية قديمة، ويذهب بعض الباحثين إلى أن الكتاب يشتمل على (43) ألف بيت⁽¹⁾.

3- مجموعة الرسائل المعروفة بـ (مكتوبات مولانا ي روم):

أدرج فيه بعض رسائله إلى أصدقائه، وتأليف هذا الكتاب بالنشر الأدبي، بحيث يعرف من خلاله مقدار ما وصل إليه مولانا جلال الدين الرومي من الأدب في اللغة الفارسية.

4- رباعيات جلال الدين الرومي:

ينسب إليه مجموع الرباعيات، ويشتمل على 1659 رباعية، وعدد أبياته 3318 بيتًا.

وفي نسبة الرباعيات إليه أقوال، بعضها يميل إلى أن الرباعيات سميت باسمه وليست من مؤلفاته. ويرى بعض الباحثين صحة انتسابها إليه، نظرًا لاشتغالها

(1) منهم الأستاذ بديع الزمان فروزانفر الذي له أبحاث قيمة في التعريف بالرومي، فإنه يذكر عدد الأبيات إلى ما يقرب من 43 ألف بيت، مجلة الدراسات الأدبية العدد 4، السنة الأولى، (بلبنان).

الباب الرابع

على قضايا وموضوعات تطابق تفكيره وأسلوبه، وأن مثل هذه المؤلفات تهدف إلى توضيح حقائق صوفية بشكل قصص وحكايات، كما أن نسبة المؤلفات التي تفضي إلى نشر آراء خاصة تتسبب في نشر الآراء باسم شخص يكون مقبولاً عند المجتمع، وإذا كان هناك موجب يتطلب هذه النسبة يمكننا أن نقول: من الواجب تحقيق المؤلف من كل النواحي بغية صحة الانتساب، وهذه المجموعة المعروفة بـ (رباعيات مولانا ي روم) لاشتمالها على أبيات تدل على آراء جلال الدين الرومي يغلب على الظن صحة انتسابها إليه.

ومع هذا فلا شك أن كتابه الذي تجلت فيه عبقريته، ويظهر فيه هذا الصوفي كعالم دقيق وفنان رفيع الشأن - هو «المثنوي».

وقصارى القول: إن مولانا جلال الدين البلخي ترك مؤلفات منثورة ومنظومة عالج فيها كل جوانب الإنسان، وخاطب فيها الإنسان من حيث هو إنسان في كل أحواله.

نجد التشابه الكامل فيما بين مؤلفات الرومي في الموضوعات الآتي ذكرها:

- 1- العشق - كمحرك للإنسان ومنبه له حتى يصل إلى أوج العز.
 - 2- المعرفة، بحيث يتوسل بها إلى التوحيد الحقيقي - التوحيد الذي لا تشوبه شائبة الشك والتردد.
 - 3- الفناء الصوفي - والبقاء بعد الفناء - وبعبارة أخرى: التجرد عن الصفات الخاصة والفناء في الصفات الإلهية، والبقاء في هذه الصفات..
- وفي ذلك يوافق العطار في الطريق، وإليك كلام العطار:

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام

«أفانيت نفسي منذ زمن بعيد، فإن أحياء من بعد فذلك وجود آخر، أنا فارغ من عالم الوجود والعدم، أنا اليوم باق وراء هذا وذاك»⁽¹⁾ وهو يميل إلى أن الكمال الصوفي في البقاء بعد الفناء.

4- السماع كضرورة أولية للسالك يدرك به صوتاً لا يدركه غيره، وهذا ظاهر في كل مؤلفاته. وإليك نص ما يرويه الشيخ محمود النجار أحد معاصري جلال الدين البلخي عنه إذ يقول:

في يوم من الأيام كنت جالساً في مجلس الرومي، سمعت منه يقول: «أسفأ 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»⁽²⁾.

وفي موضع آخر يقول:

«العقيدة الكاملة التي أتمسك بها تورث الشجاعة وتذهب بالخوف»⁽³⁾.

كما أن مؤلفاته المنظومة والمنشورة تؤكد ضرورة العمل بالسرعة والتحذير عن ترك العمل، وليس لهذا الترك أي مبرر فيما يظهره مدعي التصوف من أنه وصل، فلا حاجة إلى العبادة وليس بحق.

5- كتمان السر وعدم إظهاره لعامة الناس الذين لا يعرفون الحقائق ويقعون في حيرة وتردد.

ونصه في المثنوي:

(1) منطق الطير، تأليف فريد الدين العطار، ص 168.

(2) أفلاكي 3-198، خط سوم، تأليف دكتور ناصر، صاحب الزماني، ص 326.

(3) المصدر السابق.

لا تنقل قدمك من مكان سكرك، وضع رأسك في المكان الذي شربت منه..
يوجه نصيحته إلى الذين يظهرون أسرارهم الصوفية، ويتسبب ذلك الإظهار في
أذيتهم أو السخرية بهم⁽¹⁾.

وهو يببالغ في ذلك «باب كتمان السر» بحيث لا يسمح لأي سالك أن يُظهر
سرًا ظهر له.

وكأنه تأثر في هذا الأمر تأثرًا خاصًا بمرشده (شمس تبريز) في كتمان السر.

6- التوجه إلى نور القلب بحيث يكون اهتمام السالك إلى هذا النور أكثر من
نور الحس.

ولا تقتصر هذه التوصية على مولانا جلال الدين في مؤلفاته، إذ إن أكثر
الصوفية يذكرون النور كأمر هام في السلوك، وإليك نص الغزالي في ذلك
الباب:

«اعلم أن نور البصر مرسوم بأنواع النقصان، فإنه يبصر غيره ولا يبصر نفسه
ولا يبصر ما بعد عنه ولا يبصر ما هو وراء حجاب. ويبصر من الأشياء ظاهرها
دون باطنها..

ويبصر من الموجودات بعضها دون كلها، ويبصر أشياء متناهية، ولا يبصر
مالا نهاية، ويغلط كثيرًا في إبصار. فيرى الكبير صغيرًا، والبعيد قريبًا، والساكن
متحركًا والمتحرك ساكنًا. فهذه سبع نقائص لا تفارق العين الظاهرة، فإن كان في
الأعين عين منزهة عن هذه النقائص كلها، فليت شعري هل هي أولى باسم النور
أم لا؟ واعلم أن في قلب الإنسان عينًا هذه صفة كمالها، وهي التي يعبر عنها تارة
بالعقل وتارة بالروح وتارة بالنفس الإنساني⁽²⁾.

(1) المثوي، الدفتر الثاني.

(2) مشكاة الأنوار، تأليف حجة الإسلام الإمام الغزالي، ص 43 - 49.

جلال الدين الرمي بين الصوفية وعلماء الكلام

7- الدفاع عن أهل الشطح من الصوفية فيما يعرض لهم من حالات مختلفة، يستدل بذلك في المثنوي بقول:

«إن للعشاق احتراقاً في كل لحظة، وليس يفرض العشر والخراج على قرية خربة - فلو أنه أخطأ في إظهاره وقوله لا تحسبه خاطئاً، الشهيد لا يغسل وإن كان مجللاً بالدماء»⁽¹⁾.

ويرى أن عذرهم في ذلك سكرهم، وأن دين العشاق قد انفصل عن كافة الأديان، فمذهب العشاق وملتهم هو الله⁽²⁾.

ويقول في كتابه «فيه ما فيه»:

إن هؤلاء (يشير إلى الصوفية) يرون ما لا يراه غيرهم⁽³⁾. ونكتفي بهذا القدر كصورة مختصرة عن مؤلفاته التي تعبر عن آرائه الصوفية والكلامية وتجعل منه أهلاً لبقاء اسمه عند الباحثين، بل عند المسلمين إلى يوم القيامة.

نموذج من تفسيره الصوفي:

لا يخفى أن تفسير القرآن بطريق التصوف أو التفسير الصوفي، اصطلاح صوفي أثر عن بعض رجال التصوف أمثال الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، والمتتبع في مؤلفات مولانا جلال الدين البلخي يجد فيها نماذج من هذا التفسير، وإن لم يفرد له باباً على حدة.

ويعتقد بعض الباحثين⁽⁴⁾ «أن الدين عاطفة ووجدان أكثر منه فكرياً وإدراكاً، ولهذا نجد أن القرآن الكريم يفرق بين العقل والقلب في مجال الإيمان بالله

(1) المثنوي، الدفتر الثاني.

(2) المصدر السابق.

(3) فيه ما فيه، ص 52.

(4) منطق الطير، لفريد الدين العطار، ص 112.

وتثبيت العقيدة؛ حيث يجعل ذلك من عمل القلب، بينما يحتفظ للعقل بمكانه في الاستدلال على الخالق والنظر في ملكوت السماوات والأرض».

ولقد أدرك الصوفية هذه العاطفة وساروا طريقًا يوافق تلك العاطفة، وهذا القلب الصوفي الذي يرى الله، في نظر الصوفي، ولا يحتاج إلى غير الله، ويحيل كل شيء إلى الله، ولا يخاف في الله لومة لائم.

ومع هذا يختلف الصوفية في طريق هذا التفسير، فبعضهم أخذ طريقًا وسطًا يمكن الناس فهم ما يقوله، وبعضهم أخذ بما يعتبر من شطحات الصوفية.

ومن ذلك: تفسير الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي لآية ﴿حَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَرِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾، كما لا يخفى تفسيره على أي متتبع فلا حاجة إلى ذكره في هذه الرسالة.

إن مولانا جلال الدين البلخي فسر بعض آيات القرآن في مؤلفاته، بحيث لا يعتبر بعيدًا عن الفهم كل البعد، وكأنه يسمح لكل متتبع أن يدخل معه في بحر تفسيره ولا يبخل بما يقوله.

وهذا نص ما ذكره في تفسير سورة الضحى:

أقسم الله بالضحى - عبارة عن نور ضمير المصطفى، وذلك لأن الضحى فيض من نوره.

وإلا فمن الخطأ بالفاني - وكيف يليق الفناء بقول الله تعالى. لقد أثر عن الخليل إبراهيم (على نبينا وعليه الصلاة والسلام) قوله: ﴿لَا أُحِبُّ الْأَفْلِينَ﴾ [سورة الأنعام: 76]، فكيف يريد الله تعالى القسم بالفاني، وقوله تعالى: ﴿وَاللَّيْلِ﴾ [سورة الضحى: 2]، فإشارة إلى ستره وإلى الجسد الترابي المحيط بالروح، والذي يجعل الروح مسجونًا - فحينما أشرقت شمس من ذلك الفلك قالت لليل الجسد:

﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾ . [سورة الضحى: 3]

نرى جلال الدين الرومي يفسر السورة بتفسيره الصوفي الخاص به، إذ المعروف عن المفسرين في شأن نزول السورة أن الوحي انقطع عن الرسول ﷺ لمدة خمسة عشر يوماً، وقال الكفار: إن محمداً ودعه ربه وقلاه فنزل: ﴿وَالضُّحَىٰ﴾ وأقسم الله بالضحى، ولكن مولانا جلال الدين الرومي ينسى أو يتناسى معنى الضحى المعروف عند المفسرين، ويأتي بما يناسب تفكيره الصوفي قائلاً:

إن الله يقسم بنور ضمير المصطفى وهو الضحى - وهو فيض من نور الخالق، ولولا ذلك التعبير لما يصح القسم بالضحى الذي هو معرض للفناء، والذي يُعرف فناؤه من قول سيدنا إبراهيم الخليل: لا أحب الآفلين - وآية: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ﴾ رمز لستره جسده الذي يخفى حقيقة جوهره، وحينما ظهرت وأشرق شمس الوحي على الرسول ﷺ قالت الشمس (الوحي) ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ﴾ - أي أن الله لم يتركك برغم أنه قطع الوحي عنك أياماً. ونكتفي بهذا القدر من تفسيره الصوفي كنموذج مما ذكره في مؤلفاته.

نموذج من اهتمام الباحثين بمؤلفاته:

وبعد ذكر صورة وجيزة عن مؤلفات مولانا جلال الدين الرومي، علينا أن نعرف مدى اهتمام الباحثين بهذه المؤلفات.

ونرى في جملة المؤلفات كتابه المثنوي الذي أخذ بحظ وافر من التحقيق والبحث لدى الباحثين، كما أنه ترجم إلى عدة لغات: الأوربية، والتركية، والهندية، والأردية.. ونظرًا إلى أن الأصل باللغة الفارسية اهتم بشرحه الشراح الفارسيون أكثر من غيرهم.

منهم:

كمال الدين حسين بن حسن الخوارزمي الكبروي المتوفى سنة 840هـ/ 1436م فإنه شرح المثنوي شرحاً سماه: كنوز الحقائق ورموز الدقائق.

ومنهم:

إسماعيل الأنقروي المتوفى سنة 1042هـ / 1632م فإنه ترجم المشنوي إلى اللغة التركية ليستفيد الأتراك من هذا الكتاب الذي يعظمونه غاية التعظيم - كما أن باحثًا تركيًا آخر يدعى شمعي المتوفى سنة 1000هـ / 1591م قام بشرحه إلى اللغة التركية.

ومنهم:

علاء الدين علي بن محمد الشهير بـ (مصنفك) المتوفى سنة 875هـ / 1470م، فإنه قام بشرح عدة أبيات من المشنوي ذكرها صاحب كشف الظنون.

ومنهم:

محمد نحيفي بن سليمان بن عبد الرحمن المتوفى سنة 1151هـ / 1738م، ترجم المشنوي إلى اللغة التركية. كما أن مترجمًا آخر اسمه عابدين باشا قام بترجمة المشنوي إلى التركية.

ومنهم:

عبد العلي محمد بن نظام الدين اللكنوي الملقب ببحر العلوم الذي كان يعيش في القرن الماضي، فإنه قام بشرح المشنوي باللغة الفارسية، وقد طبع هذا الشرح في هامش المشنوي مرارًا بالهند، والنسخ المعروفة بأفغانستان والهند من المشنوي هي التي طبعت وبهامشها (بحر العلوم).

ومنهم:

محمد يوسف علي شاه الهندي المترجم لهذا الكتاب المشنوي إلى اللغة الهندية، ومنهم يوسف بن أحمد المولوي من رجال القرن التاسع، فإنه شرح المشنوي باللغة العربية وطبع في ستة دفاتر، ومعروف باسم (المنهج القوي).

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام

وتوجد ترجمة للعربية قام بها عبد العزيز آل جواهر، ونشر منها جزءان ضمن مطبوعات جامعة طهران.

ومنهم:

دكتور محمد عبد السلام كفاي، فإنه ترجم دفتريين من المثنوي من الفارسية إلى العربية وقام بشرحهما وطبعهما في بيروت، وهذا الشرح يشتمل على التحقيق الذي يلقي أضواء جديدة على محتويات المثنوي، وقبل أن يصل المرحوم كفاي إلى أمنيته في هذه الخدمة العلمية توفي إلى رحمة الله، وكان مولوداً عام 1931م بالقاهرة.

ومنهم:

المستشرقون الذين درسوا آراء الرومي وكتبوا عنها:

1- جورج روزن الذي ترجم الدفتر الأول للمثنوي من الفارسية إلى الألمانية بنشر مسجع، وقد اهتم ابن جورج روزن بإعادة نشر ترجمة والده عام 1913م، وكانت الترجمة الأولى عام 1849م⁽¹⁾.

2- ترجمة سير جيمس ردهاوس فإنه ترجم الدفتر الأول من المثنوي إلى اللغة الإنجليزية وطبع في لندن عام 1881م⁽²⁾.

3- رينولد نيكلسون الذي ترجم المثنوي كله مع جزأين من الشرح والتعليق، نشرت بين عامي 1925-1940م، كما أنه اهتم بترجمة ونشر مختارات من ديوان شمس تبريز⁽³⁾.

(1) شرح المثنوي للدكتور كفاي.

(2) المصدر السابق.

(3) منطق الطير، لفريد الدين العطار، ص112.

4- هوينفليد - فإنه ترجم إلى الإنجليزية شيئاً من المثنوي قرابة (3500) بيت - نشر في لندن سنة 1887م، ثم أعيد النشر سنة 1898م⁽¹⁾.

5- ترجمة مختارات من المثنوي قام بها آرثر جون آر بري، ونشرت بلندن 1961-1963م، واهتمت إدارة اليونسكو بنشرها⁽²⁾.

6- عدة أشخاص قاموا بالتعريف بجلال الدين الرومي ضمن مقالات كتبها في الجرائد⁽³⁾.

وهذا الاهتمام الكبير الذي نراه حول دراسة آثار مولانا جلال الدين البلخي، بالإضافة إلى شروح وتعليقات قام بها الباحثون الأفغانيون والباحثون الإيرانيون (لم نأت بأسمائهم لثلا نزيل الكلام) يدل على أنه كان عالمًا كبيرًا، متعمقًا، ومفكرًا عبقريًا خدم الإنسانية جمعاء بآثاره الخالدة التي لا تزال في قوتها.

اهتمام الباحثين الأفغانيين بدراسة آراء الرومي:

ونظرًا إلى أن الرومي مؤلف عظيم أظهر عبقرته العلمية في مؤلفاته الفارسية، وكان موطنه الأصلي بلدة بلخ التي ربت مئات من العلماء ورجال الفكر، فقد اهتم الباحثون الأفغانيون قديمًا وحديثًا بشرح وتحليل آثاره، بحيث يظهر من خلال تلك البحوث أن جلال الدين الرومي لم يختص بجانب واحد، بل له جوانب علمية كثيرة تقتضي البحث حولها.

كما اهتم الأفغانيون بانعقاد ندوات دولية ومؤتمرات علمية أقيمت فيها محاضرات وكلمات وبحوث وتعليقات على مؤلفات الرومي، اشترك فيها الكتاب والباحثون من الدول الصديقة، بما فيها جمهورية مصر العربية.

(1) المصدر السابق.

(2) المصدر السابق.

(3) المصدر السابق.

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام.

ومما يذكر - أن دراسة المثنوي بالتحليل والنقد متعارف عليها في الحلقات العلمية كلها في العاصمة والمحافظات، كما أن أكثر السهرات ببلدة بلخ مخصصة لقراءة كتاب المثنوي بلهجة خاصة يتبعها العزف بالناي.

ويعتبر من تقاليد البلاد أن الضيوف المشتركين في الندوات الاختصاصية للبحث حول الرومي يشتركون في تلك السهرات الشعبية الباقية في شكلها الأصلي، والتي تعتبر من المجالس الصوفية عند الأفغانيين.

وفي تلك السهرات لا يسمح المهتمون بها بآلات الموسيقى سوى الناي.

كما أن الحلقات العلمية التي تعتبر حلقة دراسية معروفة في هذه الأرض (أرض أفغانستان) تقوم بالتوجيه والتحليل حول أقوال مولانا جلال الدين البلخي، بحيث أن أعلم الداخلين في الحلقة - كرئيس الجلسة - يعطي حق التحليل لكل من يريد أن يقدم رأيه حول بيت من أبيات مولانا جلال الدين، وبعد عرض هذا التوجيه يقدمه الرئيس (صدر المجلس) إلى المناقشة. ويقوم بالنقد كل من يريد القيام به وتبقى الكلمة الأخيرة للرئيس يظهر رأيه ناقدًا ومعرضًا، أو معجبًا بالرأي، هذا كنموذج للجهود التي أسهم بها الباحثون في دراسة الآثار الخالدة للصوفي العبقرى مولانا جلال الدين البلخي.

ولا يختص هذا الطريق ببلخ، بل يوجد في المناطق الأخرى أيضًا ولكن أقل مما في بلخ⁽¹⁾.

(1) ولقد اهتم العلماء الأفغانيون بآراء الرومي أمثال مولانا عبد الرحمن الجامي ومولانا يعقوب جرخي اللذين لهما الفضل والعلم بحيث لا يخفى على أحد، وتنسب إلى الأول الرسالة المعروفة بشرح البيتين - كما تنسب رسالة أخرى بنفس الاسم إلى الثاني - وقد توجه العلماء المعاصرون إلى شرح آراء الرومي منهم الأستاذ خليل الله خليلي وقد ألف رسالتين:

1- ني نامه. 2- از بلخ تا قونية

ومنهم الأستاذ گهزاد، وقد ألف رسالة عنوانها گلدسته عشق.



الباب الخامس

جلال الدين البلخي والنصوف

الفصل الأول

العشق الصوفي والحب الإلهي

وجلال الدين البلخي

كان مولانا جلال الدين البلخي يميل إلى العشق، ويعرّف العشق تعريفاً يخصه، إذ يجعل من العشق محرّكاً أوّل لكل حركة تارة، ويجعل عشق الصوفي سبباً، لوصوله إلى مدارج الكمال تارة أخرى، ويظهر من كلامه التشابه بينه وبين ابن سينا، وهذا يحتاج إلى توضيح الحب بمعناه العام وبيان مذاهب الصوفية فيما يتعلق بذلك، وأخيراً التعريف بالبلخي العاشق بعد التعريف به كصوفي وشاعر.

تعريف الحب:

- الحب إشار المحبوب على جميع المصحوب. الحب محو المحب بصفاته وإثبات المحبوب بذاته.
- الحب استقلال الكثير من نفسك واستكثار القليل من محبوبك، الحب يسقط شروط الأدب.
- سُمي الحب حبّاً، لأنه يمحو به القلب عما سوى المحبوب.

- الحب أن يغار على المحبوب أن يحبه مثلك.
- الحب غصن تغرس في القلب فتثمر على قدر العقل.
- الحب إثارة المحبوب على كل شيء.
- الحب أوله ختل وآخره قتل.
- الحب يعمي ويصم، يعمي عن الغير غيرة وعن المحبوب هيبة.
- الحب أن تميل بكلك إلى المحبوب، ثم تؤثره على نفسك وروحك ومالك، ثم توافقه سرًا وجهراً، ثم تعترف بتقصيرك في حبه.
- الحب أن يقول المحب لمحبوبه يا أنا. المحب إذا سكت هلك، والعارف إن لم يسكت هلك.
- الحب نار في القلب تحرق ما سوى مراد المحبوب.
- الحب هتك الأستار وكشف الأسرار⁽¹⁾.

قال ابن مسروق: رأيت سمنونًا يتكلم في المحبة فتكسرت فناديل المسجد كلها، وبينما كان سمنون يومًا يتكلم في الحب جاء عصفور فقرب منه، ثم قرب فلم يزل يدنو حتى جلس على يده، ثم ضرب بمنقاره الأرض حتى سال منه الدم ثم مات.

- الحب الإيثار، كإيثار امرأته العزيز لما تناهت في أمرها: ﴿قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنِّي فِيهِ وَلَقَدْ رَودْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ وَلَئِن لَّمْ يَفْعَلْ مَا ءَامُرُهُ لَيَفْجُرَنَّ وَلَيَكُونَنَّ مِنَ الصَّغِيرِينَ﴾

[سورة يوسف: 32]

- الحب حرفان، فيه رمز إلى أن المحب عليه أن يخرج من روحه وبدنه.
- (1) هذه التعاريف منقولة من الكتب الصوفية المعروفة أهمها، عوارف المعارف للسهروردي، وكشف المحبوب للهجويري، كميائي سعادة للغزالي، والتعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي وغيرها من الكتب الصوفية.

لقد عرف الحب بتعريفات عديدة، وأتمها من حيث الشمول تعريف الإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي المتوفى سنة (505) هـ وهو: ميل الطبع إلى الشيء الملد، فإن تأكد ذلك الميل وقوي سمي عشقاً، والبغض عبارة عن نفرة الطبع عن المؤلم المتعب، فإذا قوي سمي مقتاً⁽¹⁾.

ومعنى كون الشيء محبوباً أن في الطبع ميلاً إليه. ومعنى كونه مبغوضاً أن في الطبع نفرة عنه، والمحبة لا تتحقق إلا بعد الإدراك، إذ لا يحب الإنسان ما لا يعرفه، وقد جاء في كلام الرسول ﷺ ما يشير إلى الحب إذ يقول: «حُبِّبْ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثَ: الطَّيِّبِ، وَالنِّسَاءِ، وَجَعَلَ قِرَّةَ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ»⁽²⁾.

والحب معروف لدى الفرق والأمم المختلفة بعبارات مختلفة في كل عصر وفي كل مصر، والحب ينقسم إلى حب للمظهر، كحب حسان الوجوده وحب الورد وما يشبه ذلك، وإلى حب الإنسان لعلمه وعقله وشرفه وعفته وشجاعته وتقواه، وهذا هو الحب الذي يكون مقدمة للسلوك الصوفي، فمثلاً ندعي الحب للأنبياء - عليهم الصلاة والتسليمات - والصحابة والتابعين، وهذا الحب لا ينبع عن المظهر بل ينبع عن اليقين بالمعنى، والتسليم للكمال، فنحن نحب الأنبياء وأهل التقوى والزهد لأنهم ساروا طريق الحق وآثروا على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة، وخدموا الإنسانية جمعاء في نشر الدين وإعلاء كلمة الله، وهذا هو الحب المفضي إلى عشق الصوفي. ومادة الحب جاءت في مواضع من القرآن منها:

﴿يَأْتِيَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [سورة المائدة: 54]

(1) إحياء علوم الدين ج 4، ص 288.

(2) من حديث أنس رضي الله عنه في النسائي.

وقول الله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾.

[سورة آل عمران: 31]

وقول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ [سورة البقرة: 165]

ونعثر في تعبير بعض الصوفية على اصطلاح العشق، وهو الحب المفرط، ومؤلفو كتب التصوف يختلفون في التعبير عن الحب المفرط، بعضهم عبر عنه بالحب وبعضهم بالعشق، ويذهب بعضهم إلى أن التعبير الصحيح عن صلة الإنسان بالله وهو الحب لا الحب المفرط ولا العشق، إذ هما مجاوزة الحد في الحب، ولا يوصف العبد بهما، فلا يقال: إن فلاناً له حب مفرط مع الله، أو هو عاشق لله، لأن العبد لا يستطيع أن يتجاوز درجة الحب لله، الحب الذي له ساحة وسعة فكل حب مهما كانت كلفيته إذا تعلق بالله العظيم فهو في حده ولا يتجاوز عن الحد. ويظهر من كلام جلال الدين الرومي⁽¹⁾ أنه يوافق اصطلاح العشق، ولا يقول بعدم صحة انتساب عشق العبد إلى ربه، ولعله لا يعرف العشق بمجاوزة الحد في الحب حتى لا يصح انتسابه إلى الله، ويقال إن العبد لا يستطيع... بل الحب الذي يجلب الصوفي إلى مشاهدة الأنوار وإلى الفناء عن الذات هو المعروف عنده بالعشق، وقد أشار في أول كتابه إلى العشق كمبدأ لكل حركة، وجعل مبدأ العشق في الإنسان ملكة تدرك بها الأنوار، فهي أفلاطون في الحكمة، وجالنيوس في الطب وناموس البشرية، لا سيما الصوفي السالك. وبعدما يحكي عن الناي وعن هجره عن منبت الغاب وقصة العشق يذهب مرة أخرى إلى العشق، عشق الملك على جاريته ويقول:

كان ملك ذا قدرة وسيطرة، ركب ذات يوم للصيد، فرأى جارية على الطريق معروضة للبيع فأعجبته، وصارت روحه أسيرة لهذه الجارية، دفع المال واشترى

(1) المثني تأليف جلال الدين الرومي، الدفتر الأول، صفحات (3، 4، 5).

الجارية وقرت عينه بها. أصابها المرض، فمن سوء حظّه أنه لما وجد الماء انكسر الكوز، جمع الأطباء وقال: روح كلينا بأيديكم، أما روحي فيسيرة لا أبالي بها ولكن الجارية هي روح روحي، فكل من أجرى علاجاً لروحي نال كنتزي ودري ومرجاني. فقالوا جميعاً: نحن مستعدون لهذه الخدمة، وبمقدرتنا الحل العاجل لهذه المشكلة، ولم يستثوا ولم يقولوا إن شاء الله تعالى، غافلين عن القسوة التي في ترك الاستثناء، وصار الأمر إلى عجزهم عن علاج الجارية معشوقة الملك، وهذا من القدر، إذ ربما يزيد الصفراء بالسكنجين (الماء والخل والعسل) بدلاً عن الفائدة، فالأطباء يعالجون المريض المصاب بالصفراء بالسكنجين، ولكن إذا لم يشأ القدر يغير لدواء كما يزيد اليوسفة من زيت اللوز على عكس طبيعته، وذلك إذا لم يشأ القدر، وبعد أن عجز الأطباء جميعاً توجه الملك إلى المسجد، جرى دمه متضرعاً إلى الله ونادى: يا من أقل عطائه ملك الدنيا، ماذا أقول وأنت تعلم السر وأخفى، يا من هو على الدوام ملجؤنا عند الحاجة. وبينما هو يبكي غلب عليه النوم فرأى في النوم شيئاً يبشره بقضاء حاجته، وقال له: أبشر ففي الغد يأتيك رجل غريب من عندنا وهو حكيم حاذق. تجد العلاج عنده، فاعلم أنه صادق، وانظر علاجه، فلما طلع النهار وحان الموعد رأى شخصاً فتقدم الملك لاستقباله فاتصلت روحاهما دون رابطة مادية وقال له: إنك كنت معشوقني لا الجارية، لكن من عادة الدنيا أن الأمور تسبب في إظهار بعضها بعضاً، يا من أنت لي كالمصطفى وأنا مثل عمر لك، يا من لقاؤه جواب لكل سؤال، إنك قد حللت مشكلتي بدون قيل وقال. فلما قص عليه القصة قال الضيف: إن كل ما قدموا من علاج لم يكن سبباً للشفاء، بل قد زادوها مرضاً، لأن علتها لم تكن من السوداء والصفراء، بل علتها متميزة عن سائر العلل، إنها مرض أصاب قلبها، وإن الجسم بخير. وإن لها أنيتاً، أنينَ العشق أنين القلب، فالعشق هو أسطراب أسرار الله.

وشرح العشق شرحًا وافيًا صعبًا، يخجل الإنسان عندما يواجه العشق ذاته فلا يجد التعبير الوافي له، يتوجه جلال الدين البلخي إلى العشق، حكاية عن الرجل الذي بشر بشفاء الجارية ويدخل في هذه الساحة (ساحة العشق) بتعبيرات جميلة، فمرة عبر عنه بالأسطرلاب الكاشف عن أسرار الله، كما أن الأسطرلاب الصوري يكشف عن المطالع والمغارب وتنظيم السيارات وما إلى ذلك، وأخرى يقول: الشمس دليل الشمس، ويثبت بذلك عجزه عن التعبير الحقيقي عن العشق، كما أن التعبير عن الشمس للأعمى لا يكفى في تصوير الشمس، إلا إذا تيسر له رؤية الشمس - ويذهب الشاعر الصوفي قائلًا: إن كان تفسير اللسان ينير السبيل فإن العشق بدون اللسان أفصح من أي بيان. ولا نجد تعبيرًا واضحًا يعبر عن العشق مثلما يعبر العشق عن نفسه، فالعقل في التعبير عن العشق مثل حمار نام في الوحل.

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن الشاعر له علاقة خاصة بالعشق على حد تعبيره بأن العشق هو المعبر عن نفسه، ومثل هذه التعبيرات أكمل دليل على سيره الكامل في هذا الطريق، وبعد شرح العشق وتوضيحه حسبما يراه يأتي إلى أصل القصة ويقول: طلب هذا الدرويش الولي المبشر للملك في رؤياه - طلب من الملك إتاحة الخلوّة مع الجارية ليعرف منبع عشقها الذي جرح قلبها وأزال عنها طراوتها، فأمر الملك بالخلوة ولم يترك في الدار سوى الطبيب (الدرويش) والمريضة، فقال بكل رفق ولطف: أيتها الجارية إلى أي بلدة تتمين، لأن العلاج يختلف باختلاف البلاد، ومن لك من الأقارب في المدينة؟ ووضع يده على نبضها وأخذ يسألها سؤالًا بعد سؤال، والشاعر حينما وصل إلى هذه الحصة من حكاية الولي الدرويش يبدأ بشرح العشق مرة ثالثة ويقول:

إن الإنسان إذا ما أصابت قدمه شوكة فإنه يضع قدمه فوق ركبته، ويظل يفتش بحد الإبرة عن رأس الشوكة، فإذا لم يجدها يبيلها بريقه، فإذا كانت شوكة في القدم تسبب هذه الشدة فما بالك بشوكة في القلب؟ ألا فلتجب.

ويمضي في الحكاية قائلاً:

كان الولي الدرويش يسأل المريضة سؤالاً بعد سؤال وفي كل سؤال يتوجه إلى نبضها حتى أدرك اضطراب نبضها في ذكر مدينة من المدن التي أقامت بها، وأخذ وجهها يحمرّ ويصفّر فسأل عمّن اشتراها في تلك البلدة (سمرقند) وعاش معها فذكرت صائغاً يسكن بمحلة (غاتفر) فقال الحكيم: أيتها الجارية لقد عرفت سر مرضك وأهنتك بالشفاء، وسوف أحمل همك فلا تغتمي، فبدأ يلفظ على الجارية حتى أمنت من الخوف، وبعد أن اطمأن الدرويش على اطمئنان الجارية أخبر الملك بالقصة، وأوصى له بإرسال الرسول إلى الصائغ ليأتي به، ولما وصل الخبر إلى الصائغ ورأى المال والخلع الكثيرة اغتربها وفارق أهله وأبناءه، ولم يعرف أن الملك قصد قتله، وليس هذا تعظيماً بل عداوة وإضراراً، وعندما وصل إلى المدينة استقبله الملك استقبالاً رائعاً، وسلّم له مفتاح خزينة الذهب والفضة وقال: سمعت عن عملك كصائغ بحيث أعجبني صنعك، وبهذا خصصتك لصياغة الذهب والفضة لأهل بلاط الملك، ولما وصل الأمر إلى هذا الحد قال الولي الدرويش للملك: أيها السلطان العظيم أنعم بتلك الجارية على ذلك السيد، فأعطاها له ولبثا يشبعان رغبتهما تسعة أشهر حتى غدت الفتاة في كامل صحتها، وبعد هذا أعد الطيب شربة شربها فأخذ يضمحل أمام الجارية، وعندما ذهب المرض بجماله لم تعد روح الجارية علية بهواه.

ويبدأ الشاعر ببيان حقيقة العشق مرة أخرى، وأن العشق الدائم والباقي هو العشق الذي لا ينبع عن نضارة اللون، إذ هذا النوع من العشق يفضي إلى سوء السمعة والعار، ويظهر رأيه في العشق الحقيقي قائلاً:

جلال الدين الرمعي بين الصوفية وعلماء الكلام

إن عشق الموتى لا دوام له، أما عشق الحي فيبدو للروح والعين في كل لحظة أنضر من الزهور، فاختر نفسك عشق هذا الحي فإنه باق، وهو الذي يسقيك شراباً يزيد من قوة روحك، عليك أن تختار عشق الأنبياء الذين وجدوا بعشقهم قوة ومجدًا.

وتصريح الشاعر في آخر القصة أتم دليل على أمرين.

الأول: أن العشق عنده ممكن التعلق بالواحد الحي، ويصح التعبير عن علاقة العبد بربه علاقة كاملة بالعشق، وبذلك يخالف القائلين بعدم صحة إطلاق العاشق على العبد إذا كان محبوبه هو الله.

الثاني: أن العشق الحقيقي والمسمى بالعشق حقًا هو عشق العبد لمولاه، إذ ينبع عن المعنى والعرفان والوجد الصوفي واستتارة أنوار الحق، إذ لا يتوقف على النظارة وحسن المنظر. بل يتوقف على السلوك والزهد والتقوى والتفكير في أسرار الكون، والتعمق في سر آية: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا﴾.

[سورة آل عمران: 191]

وبعدما يبرز الشاعر رأيه فيما يتعلق بالعشق يبين أن قتل الصائغ وإعطاء السم كان بإشارة إلهية وليس نتيجة لهوى النفس والتأمل الفاسد، ولم يكن قتل هذا الرجل بيد الحكيم بدافع من طمع أو خوف، ولم يقتله مرضاة للملك، بل قتله بأمر الله وإلهامه⁽¹⁾، فإن قطع الخضر حلق الغلام لأمر لا يدرك سره عامة الناس. إن الإمام الشاعر الصوفي بالعشق لعله نشأ من خبرته الصوفية الخاصة، إذ بدأ بالسلوك الصوفي بعد تعرفه ولقائه مع الولي العارف شمس الدين التبريزي

(1) ونظرًا إلى أن القصة لا توجد في الكتب الأخرى غير المثنوي، ولم يرو لنا التاريخ هذه القصة العجيبة التي يمكن أن تكون القصة خيالية، كما يمكن أن تكون واقعية، أدرك مولانا جلال الدين مصدرها وحكم بأن القتل كان بأمر الله سبحانه وتعالى.

الذي كان معروفًا بالعشق والحب لله، وبالذوريش صاحب الجذبات الصوفية، فلما أخذ منه ما أخذ تأثر به وبآرائه الصوفية حول العشق وما يشبه ذلك، وتسبب ذلك التأثير في كلامه عن العشق في كتابه المثنوي ومؤلفاته الأخرى.

وبعد هذا وذاك نقول:

العشق الذي يحكي عنه شاعرنا الصوفي جعله صوفيًا ذا ذوق وحب ومعرفة، دائم الفكر، كثير الذكر، قليل الطعام والكلام، كاره الجدل، ورعًا عن الشبهات، مبغضًا للمحرمات، حافظًا للأوقات - لا سيما مواقيت العبادات - كثير العطاء، قليل الأذى، لين الطبع، حافظًا للأمانة، بعيدًا عن الخيانة، غير حاسد ولا غادر. عطوفًا على الناس، راغبًا في الخيرات، يقتبس النور بالجذبات الصوفية. وليس هذا العشق إلا نتيجة حتمية لسلوك الصوفي، متوسلاً بالتوبة والصدق والصبر والشكر والخوف والرجاء والفقر والزهد وسائر مكملات الشخصية التصوفية. وأهل التصوف الذي يدعون الحب أو العشق طائفتان:

طائفة نهجوا المنهج الإسلامي، وساروا طريقة الشريعة مدركين حقيقة الحب في آيات:

﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [سورة آل عمران: 31]

﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [سورة البقرة: 222]

﴿فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [سورة آل عمران: 76]

﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [سورة آل عمران: 159]

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ﴾ [سورة القصص: 76]

﴿يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ [سورة البقرة: 165]

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام

وطائفة ساروا طريقاً سموه طريق الاستغراق ومعرفة الحقيقة، وادعوا أن العمل في هذه المرتبة يسقط التكليف عنهم. ونرى شاعرنا الصوفي يحث على العمل والعبادة ولا يعترف بإسقاط التكليف، بل يسير في منهاج الشريعة واتباع ما أمر الله به، واجتناب ما نهى عنه، فالتصوف لدى أهل الحقيقة تيقظ يوجه النفس الصادقة إلى بذل الجهد للوصول إلى سعادة المشاهدة والقرب، والحب هو أقرب طريق يوصل السالك إلى ما يتمناه. يرى بعض الصوفية - ومنهم محيي الدين بن عربي - أن للرسول ﷺ مقام المحبة بكمالها، مع أنه صفي ونجي وخليل، وغير ذلك من معاني مقامات الأنبياء، وزاد عليهم أن الله اتخذته حبيباً أي محبباً ومحبوباً⁽¹⁾. وللشيخ الأكبر في هذا الباب أقوال يظهر من خلالها إيمانه بأن العشق - وإن شئت تقول الحب المفرط - هو الموصل إلى الكمال، وهو يبالغ في ذلك إلى أن يجعل الحب دينه وإيمانه ويقول:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي إذا لم يكن ديني إلى دينه دان
وقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمَرَعَى لَغْزَلَانٍ وَدِيرٌ لِرَهْبَانِ
وبيتٌ لأوثانٍ وكعبةٌ طائفٍ وألواحُ توراةٍ ومصحفُ قرآنٍ
أدينُ بدينِ الحُبِّ أنِّي توجَّهْتُ ركائبُهُ فالحُبُّ ديني وإيماني⁽²⁾

ويقول الغزالي: «أول حال رسول الله ﷺ حين تبتل وأقبل إلى جبل حراء، حيث كان يخلو فيه بربه ويتعبد، حتى قالت العرب إن محمداً قد عشق ربه»⁽³⁾. ونقارن ما قاله مولانا جلال الدين فيما يتعلق بالعشق الصوفي بما نقل عن بعض

(1) ذخائر العلائق، ص 4.

(2) ترجمان الأشواق.

(3) المنقذ من الضلال.

الصوفية لتعرف من خلالها التقارب بين قوله وقولهم، في هذا الباب يقول الجنيد رحمه الله:

«العشق ألفة روحانية وإلهام شوقي، أوجبها الله تعالى على كل ذي روح ليحصل به اللذة العظمى التي لا يقدر على منالها إلا بتلك الألفة، وهي موجودة في النفس مقدره مراتبها عند أربابها، فما أحد إلا عاش لأمر يستدل به قدر طبقته من الخلق»⁽¹⁾. ويذهب جلال الدين إلى أن الحب حركة دافعة أخرجت الكون من العدم، وأنه سر الوجود وباعث كل موجود، وكل ذي روح مفطور على الحب.

يقول المحاسبي:

«المحبة منة إلهية أودعها الله بذاتها في قلوب محبيه، وهذه المحبة طريق لكشف أسرار الوجود»⁽²⁾.

ويقول جلال الدين البلخي:

إن العشق جعل جسم الأرض يعلو على الأفلاك، فرقص الجبل وأضحى خفيف الحركة - العشق حل في روح الطور فسكر الطور وخر موسى صعقًا.

ويقول الحلاج:

كانت لقلبي أهواء مفرقة فاستجمعت مُذ رأتك العين أهوائي
مكانك من قلبي هو القلب كله فليس لخلق في مكانك موضع
وحطتك روحي بين جلدي وأعظمي فكيف تراني إن فقدتك أصنع⁽³⁾

(1) الكشكول ج2، ص192.

(2) ابن الفارض، والحب الإلهي للدكتور محمد مصطفى حلمي.

(3) الديوان، قطعة (35).

جلال الدين الرعمي بين الصوفية وعلماء الكلام
ويقول أبو يزيد:

غرس الحب غرساً في فؤادي فلا أسلو إلى يوم التنادي

جرحت القلب مني باتصال فشوقي زائد والحب بادي⁽¹⁾

ويقول جلال الدين البلخي:

يا من عشقه الجميل سر هيامنا ويامن هو الطيب لكل ما نشكو من علل⁽²⁾

ولا يخفى ما بين أقوال جلال الدين وأقوال رابعة العدوية من التشابه فيما يتعلق بالعشق الإلهي، ومما يذكر أن رابعة كانت تعزف على الناي، وكانت لها عاطفة روحانية ممتزجة بالعاطفة الدينية والإحساس الفني، فأثرت فيها بحيث يظهر في أقوالها ما ينسب إلى الحقيقة من أقوالها:

كأسي وخمري والنديم ثلاثة وأنا المشوقة في المحبة رابعة

كأس المسرة والنديم يديرها ساقى المدام على المدى متتابعة

يا عاذلي إنني أحبُّ جماله تالله ما أذني لعذلك سامعه⁽³⁾

كما أن جلال الدين البلخي بعدما يحكي عن الناي وعن نواحه شكاية عن الفراق يقول:

إن النار التي حلت في الناي هي نار العشق، والخمر تجيش بما استقر فيها من فورة العشق، هذا كنموذج مما أشار إليه الشاعر الصوفي من قصة العشق في مؤلفاته الثلاثة «المثنوي - فيه ما فيه - كليات شمس تبريز».

(1) ابن الفارض والحب الإلهي للدكتور محمد مصطفى حلمي.

(2) المثنوي، (الدفترا الأول).

(3) شطحات الصوفية، ص 171.

ولا يقتصر تعبيره عن العشق بما ذكر، إذ أشار إلى هذا الباب في مواضع من كتابه لا نطيل الكلام بذكرها، إذ كلها تشير إلى كلمة واحدة هي:

«إن العشق أساس كل حركة ووجود كل موجود».

وكانه أدرك سر الحديث: «اللهم ارزقني حبك وحب من أحبك وحب من يقربني إلى حبك، واجعل حبك أحبَّ إليّ من الماء البارد».

أدركه بجذباته الصوفية في حلى العشق (الحب المفرط) فقال ما قال.

الفصل الثاني

منهج جلال الدين البلخي في التصوف

بعدما أشرنا إلى الحياة الروحية التي تعد أساسًا للتصوف الإسلامي لا بد أن نوضح منهج الشاعر الفارسي في التصوف وميزة منهجه عن مناهج الآخرين الذين سلكوا هذا الطريق القويم.

لقد كان البلخي شاعرًا صوفيًا جعل من التصوف منبعًا لفنه الرفيع، بحيث جعل من فكره الصوفي مزيجًا توجد فيه الفلسفة والحكمة العملية، ولم يكن تصوفه من النوع السلبي الذي يدع الحياة وما فيها ويدعو إلى الفناء عنها فناء كاملاً. إذ لم يكن صوفيًا في أول حياته العلمية، بل تعمق في دراسة العلوم الراجحة حينذاك كلها، أخذ من الأساتذة ما ينفع له في حياته العلمية، ودرس الناس بأفكارهم دراسة نقد وتحليل، وتعمق في بحث المشاكل العقلية والعلمية، وبعد هذا وذاك خصص نفسه للتصوف كعالم جعل من علم القال مبدأً وأساسًا لعلم الحال. لقد ظهرت عبقرية الرومي كشاعر في حال نضجه الفكري والنفسي فأصبح حكميًا أخلاقيًا وصوفيًا شاعرًا، والمعروف أن انتقال جلال الدين من الحياة العقلية والعلمية إلى الحياة التصوفية كان فجائيًا، حدث من مقابله بصوفي معروف (شمس الدين التبريزي) عام 642هـ / 1244م بمدينة قونية.

كان شمس الدين يلبس لبس الدراوشة، ويجلس في ناحية قريبة لحلقة تدريس البلخي، وحدث أن رآه البلخي فتبادلا النظر، وانحرف فجأة عن الحياة الدراسية إلى حياة الصوفي المتأمل. ويذكر في بدء تلك المقابلة أن هذا الدرويش ألقى الكتب التي كانت عند جلال الدين في الحوض وأخرجها كما هي من غير أن تتغير بالماء، وغير ذلك من القصص التي لا نثق بها، وكل ما حدث يقيناً هو اللقاء بين الدرويش وجلال الدين، بحيث أثر في حياته تأثيراً عميقاً، وتحول من التدريس إلى التصوف، ويصور هذا التحول في إحدى ربايعاته بقوله:

عندما اشتعلت نيران الحب في صدري أحرق لهيها كل ما كان في قلبي
فازدرت العقل الدقيق والمدرسة والكتاب، وعملت على اكتساب صناعة
الشعر وتعلمت النظم. ويظهر من أقوال جلال الدين في تعبيراته المختلفة عن
هذا اللقاء بلقاء الحب ونيران العشق وما يشبه ذلك، إنه وجد في شمس الدين
ما يعتبر مثالاً للزهد ونور الحب، وبذلك انصرف كلياً إلى الحياة الروحية، ملحاً
لمقابلة هذا الزاهد واللقاء معه في الخلوة، والمصادر المعتمدة لا تقدم لنا عن
هذا الصوفي الذي أثر في حياة البلخي ما يعرف شخصيته إلا قليلاً يلخص بأنه
كان شبه أمي يتسم بالحماس الروحي العظيم في حديثه، وكان لكلامه أثر عظيم
في نفوس من يستمعون إليه، وكان كثير التجوال، وليس عندنا ما يثبت موطنه
الأصلي، ومع أنه لما يعرف جانبه العلمي ينسب إليه كتاب يسمى بالمقالات.

وهذا اللقاء تسبب في حقد تلاميذ جلال الدين لهذا الصوفي المعروف شمس
الدين، إذ صار هذا اللقاء سبباً لتركه حلقة التدريس، فهاجموا ذلك الدرويش
الذي تسبب في تغيير الأستاذ الصوفي جلال الدين وجعل منه درويشاً منزوياً،
وذكروا عن شمس الدين بما يشينه فاضطر ذلك الدرويش (شمس الدين) إلى
ترك قونية قاصداً بلاد الشام، ولم ينفعهم هذا السفر، إذ لم يتغير جلال الدين

ولم يعد إلى حلقة الدراسة، بل حزن كثيرًا وضاق صدره مما ظهر من التلاميذ، ونظم كثيرًا من أشعاره في فترة فراق هذا الصديق الروحي، فتغير كثيرًا وانعزل عن الناس ذاكراً هذا الصديق الحميم، فذهب ابنه سلطان وُلد إلى دمشق، وفتش كثيرًا عن الزاهد التبريزي فوجده وجاء به إلى مدينة قونية، وبعد مدة من لقاء هذين الصوفيين اللذين اتحدا روحًا جعل التلاميذ يهاجمون الدرويش (شمس الدين التبريزي) من جديد، فرحل مرة ثانية واختفى نهائيًا وكان اختفاؤه عام 645هـ / 1247م، ووصل الخبر إلى جلال الدين الرومي بأن صديقه قُتل، فرَّد قائلاً: من ذا الذي قال إن شمس الروح الخالدة قد ماتت؟ ومن الذي تجرأ على القول بأن شمس الأمل قد تولت، إن هذا ليس إلا عدوًّا للشمس.

وكان لفقدان هذا الصديق أثر كبير على الرومي، وكان يميل إلى الانعزال عن الناس والخلوة، وكانت حصيلة هذا الانعزال عبقرية الرومي في الأدب الفارسي والنظم، وقد تأثر بهذه الصداقة بحيث نظم ديوانًا كاملاً باسم صديقه، ووضع اسم صديقه في الغزليات تارة بالاسم (شمس الدين - وشمس) وتارة بالتخلص، (والتخلص في الغزل الفارسي هو أن يذكر الشاعر اسمه الأدبي في البيت الأخير من الغزل) فذكر التبريزي بطريق يفهم بادي الرأي أن المؤلف هو شمس الدين التبريزي، ولكن التحقيق الأدبي أثبت انتساب النظم المعروف بديوان شمس إلى جلال الدين لا إلى شمس الدين.

وبذلك يظهر شيء من منهج جلال الدين في التصوف، إذ يميل إلى الحب والوجد ويجعل من وجده وسيلة للوصول إلى مدارك الكمال، بطريق يركز وجده الصوفي في شخص صوفي يعد نموذجًا للجذبات الصوفية، وبعد ما ينس من شمس الدين تبريز نهائيًا ركز هذا الوجد في تلميذه صلاح الدين زركوب (الصائغ)، فكان يميل إلى المقابلة معه، وكان أهم ما يبحثه معه في مقابلته

القضايا التصوفية وما يورث الجذبات الصوفية، كما كان يبحث معه فيما يتعلق بالسماع ومدى تأثير السماع في انجذاب الصوفي ووصوله إلى درجة الكمال، وكيفية السماع، والوقت الذي يساعد على السماع، ووصل حبه الصوفي بهذا الصوفي الصائغ الميال إلى السماع إلى حد كاد أن ينسى صديقه الأول ومحركه الأصلي في باب التصوف السيد شمس الدين التبريزي، ولم تبق هذه الصلة كثيرًا، إذ توفي صلاح الدين عام 657هـ / 1258م، فلما سمع بوفاته ضاق صدره وبدأ ينزوي كثيرًا ويترك الكلام مع الناس إلى أن تحول حبه إلى تلميذه حسن حسام الدين المولود سنة 623هـ / 1226م، وكان آخر رفيق له في ميادين التصوف، فبدأ مولانا جلال الدين بالحب الصوفي والصدقة والصلة الأخوية معه، بحيث كان يستمع إليه ويقبل اقتراحاته العلمية والصوفية، فلما رأى هذا التلميذ الصوفي حب أستاذه ونظره العلمي والصوفي بطريق تركيز الوجد والجذبات - حسبما أشرنا إليه - أراد أن يخدم العلم والتصوف، فحث أستاذه على نظم المثنوي وتأليف ما ينفع الناس في حل مشكلات تصوفية وقضايا كلامية، وأعان أستاذه إبان عمله الشاق الذي استغرق سنين طويلة.

ولم يكن جلال الدين يميل إلى تأليف كتاب بالنظم أو النثر وكان يحب أن تبقى آراؤه في الصدور لا في القراطس والكتب، ولكن الإلحاح المتواصل الصادر من هذا التلميذ المحبوب أثر عليه، فأمره أن يكتب ما يمليه عليه، فبدأ بهذا العمل، وكان يكرر أشعار أستاذه بعد الكتابة، وأحيانًا يقرؤه بصوته الجميل في مجلس أستاذه وفي مجالس السماع، وكان يعرف هذا التلميذ الصوفي العاقل طبع أستاذه وجذباته وأوقات اقتراحه له حتى يزيد من فيوضاته، ولذلك أثنى الرومي على حسام الدين وعلى أسرته في كونه سببًا أوليًا في هذا النظم والتأليف، وله الحق في هذا الثناء، إذ ساعده في ترك تراث ثمين له قيمته العلمية والصوفية لدى أهل العلم في الشرق والغرب، ونرى كثيرًا من المستشرقين ذكروا جلال

الدين في مؤلفاتهم وأثنوا على منهجه العلمي والصوفي، ويظهر من هذا المنهج أن الرومي كان يميل إلى التصوف أكثر من العلوم الأخرى، وكان يميل إلى تصوير كل أمر في التصوف والتسك والسلوك بحيث يمثل ويشبه المعقول بالمحسوس وبالعكس، ويأخذ من أمثلة تعدد كيكة بظاها ذات مفهوم وحقيقة في الواقع وسيلة تقريب مطالب عميقة إلى الأذهان، نرى هذا الصوفي المفكر والعقري المتبحر يشير في نظمه إلى قضايا فلسفية وأخلاقية، بحيث يجعل من هذه الإشارات والرموز دلائل يقبلها كل من له أدنى تدبر في الأمور، ويستخدم القضايا الغامضة في حل مشاكل كلامية أو صوفية، وكأنه يريد بذلك التنبيه على أن القدرة العلمية في كل علم وفن باستطاعتها أن تستخدم في الرموز الصوفية والكلامية، وأن ملكة العلم والقريحة الوقادة في كل علم وكل فن لها صلة وثيقة بالجذبات الصوفية بالمعنى العام، وأن الإلمام بكشف الحقائق يحتاج إلى صفاء القريحة، ومن لوازمها تصفية وتقوية الروح والوجدان، والتوجيه العميق إلى إيجاد جو يساعد الإنسان وجانبه الروحي.

وهذا يكفي كنموذج للمنهج الروحي والصوفي لدى شاعرنا الصوفي، وسنشير إلى بعض جهاته في هذا المنهج ضمن البحث حول آرائه العلمية إن شاء الله تعالى.

الفصل الثالث

جلال الدين والنائي

أول ما بدأ كتابه المثنوي قصة النائي، ويظهر من كلماته حول النائي أنه رحمه الله كان يحب السماع بطريق يورث الجذب الصوفي، وأن العشق عنده له صورة أصلية وصورة فرعية، والأول هو العشق الصوفي الموصل إلى اليقين وإلى الجذب الصوفي حسب اصطلاح أهل التصوف، ومن ميزة هذا الشاعر العملاق أن لتصويره العشق روعة بحيث يستطيع أن يجسد الأفكار ويجعلها كمحسوسات يسهل فهمها، وأما الثاني وهو العشق الفرعي المعروف بالعشق المجازي فلا يميل إليه الشاعر الصوفي (البلخي) إلا إذا كان خاليًا عن موجبات الفتن، ولا يكون فيه شائبة الفسق.

بدأ الشاعر بالنائي وقال: استمع للنائي كيف يقص حكايته، إنه يشكو آلام الفراق في صوت يخرج منه، وليس هذا الصوت إلا شكاية عن الفراق، ويقول النائي في هذا الصوت: إنني منذ قطعت من منبت الغاب والناس يبكون ببكائي، وصدري ممزق مزقه الفراق، وأريد أن أشرح هذا الفراق، لأن كل شيء بعد عن أصله يطلب الوصل ويذكر حلاوة أيام كان مع محبوبه يتلذذ برؤياه. ويضيف الشاعر حكاية عن الناس بقوله: أصبحت بنوحتي مترددًا في كل جمعية،

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام

وصرت قرينًا للبائسين والسعداء. وكل واحد يظن أنه صار لي رفيقًا، ولكن ليس أحد يعلم عما كمن في باطني من الأسرار، ليس سرى بعيدًا عن نوحتي، ولكن ليس للعين ذلك النور ليدرك نوحتي، وليس للأذن ذلك النور ليسمع أسراري - ليس الجسم مستورًا عن الروح ولا الروح بمستور عن الجسم، ولكن رؤية الروح لا يمكن لأي شخص مع قرب الروح عن الجسد، لأنه لم يؤذن بهذه الرؤية.

وذكر الشاعر الصوفي في قصة الناي أمورًا من: نوحه الناي عن ألم الفراق ذاكراً منبت الغاب، قضية الروح والجسد، وعدم إمكان رؤية الروح مع كونه قريبًا إلى الجسد غاية القرب، النار التي حلت في الناي هي نار العشق - الأيام تفتى والباقي هو الله، ضرورة تحرير العقل الإنساني عن قيد الذهب والفضة، والرجوع إلى قضية العشق مرة أخرى مع الإشارة إلى مبرر أصلي، تمزيق ثياب العاشق، وأن العشق هو المحرك الأول لكل حركة، وأن الحي هو المعشوق، وأما العاشق فحجاب وميت. واختتم قصة الناي بالعشق لعلاقة بين صدى الناي ولهب العشق حسبما أشار إليه في الأول.

ولما ذكره في هذا الباب صلة بالقضايا التصوفية والكلامية نوضح بعضًا منها:

الأول قضية الروح والجسد:

إن صلة الجسد بالروح وكيفية الاتصال بينهما مما أشار إليه كثير من علماء الكلام، وفي عصرنا هذا، عصر تسخير الفضاء وعصر الصواريخ، مع أن الباحثين وصلوا في بحوثهم العلمية إلى عدة اختراعات في جهات متعددة التي كانت في ناحية من الخفاء، ومع هذا كله لم يصلوا في تحقيق حقيقة الروح إلى شيء وكأنهم اعترفوا بما نطق به القرآن الكريم ووصل إلى البشر قبل 14 أربعة عشر قرنًا (تقريبًا) وقال:

﴿وَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ۖ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [سورة الإسراء: 85]

وأما في توضيح الصلة بين الروح والجسد وكيفية فقد ذكره الشاعر بعبارة قصيرة بيانها: أن القرب والبعد لا يؤثران في تحقيق حقيقة الشيء، إذ رب مدرك يعرف البعيد ويميزه أحسن تمييز ولا يعرف قريبه، فالقرب شيء ومعرفة كنه الحقيقة شيء آخر، ومع أن القرب بين الروح والجسد وصل إلى حد ليس بينهما أي ستر، ومع هذا فإن الجسد لا يمكنه رؤية الروح ولا يعلم كنه حقيقتها. وإن الإدراك بمعنى قبول فيضان النور يتعلق بما يأتي تحت إجازة المُدْرِكِ الكُلِّ (وقد عبر عن الإجازة بالدستور) فما لم تحصل الإجازة لا يتيسر الإدراك، وحينما يحصل هذا الفيض من الله لا يأتي بين شيء وقريبه، ويأتي بين الشيء وما هو أبعد منه جدًا، وقضية الروح من هذا القبيل، وبذلك لا ندرك حقيقة الروح مع قربها غاية القرب، لأنه ليس لهذه الرؤية من الله إذن، وهذا التعبير بالدستور (الإذن) في كلام مولانا جلال الدين البلخي إشارة إلى شيء آخر، هو أن أسباب العلم والإدراك مهما كانت جهتهما وكيفما حصلت لا يوصل إلى المطلوب، وهو إدراك المدرك، إلا إذا قارنها الإذن من الله تعالى، وبهذا يخالف ما عليه أكثر الفلاسفة من وجود المسبب عند حصول السبب التام، فإذا حصل سبب العلم يلازمه العلم بالمعلوم، ولا نعثر في كلام الفلاسفة، ما يجعل الإذن مؤيدًا لأسباب العلم، ولكن الشاعر أثبت تأثير الإذن كمكمل للأسباب، واستشهد بالجسد والروح، فإنه نظرًا إلى الأسباب الظاهرية يجب علم الجسد على الروح، للصلة القوية وغاية القرب، وسلطان الروح على الجسد، ومع هذا لا يعرف الجسد إلى الآن ما حقيقة سلطانه الذي يتحكم فيه، وما كنه هذا القريب، وهكذا لا يدرك خصائصها وكيفية خروجها، بحيث يحسب الجسد أن سلطانه نفر عنه، ولا يدرك أن هذه السلطة (سلطة الروح على الجسد) من أية قوة نبعت ولماذا.

قضية تحرير عقل الإنسان من قيد الذهب والفضة:

هذه القضية من أهم الموضوعات التصوفية والأخلاقية، إذ ما لم يترك الإنسان حب الدنيا ولذائذها (حسب الإمكان) لا يصل إلى المدارج التصوفية، وهذا يُعرف في اصطلاح الصوفية بالزهد والتنسك، وقد جاء في الحديث الشريف ما معناه أن (حب الدنيا رأس كل خطيئة). فإن الذنوب تنبع من هذا الحب، وبذلك يكون أول أمر في التصوف ومقدمة للمقامات والأحوال. ونرى في مؤلفات الصوفية أنهم يحثون على الفناء والإيثار، بترك ما تشتهيه الأنفس، والمقصود من هذا الترك ألا يكون قلب الصوفي معلقاً بالدنيا بحيث يمنع الحجاب ويصير سدّاً بينه وبين الوصول إلى التجليات وحالات الفناء عن الذات، التي كانوا يخرجون فيها عن العقل الواعي، ولهذا يقول جلال الدين البلخي:

أيها الولد إلّا مَ تظل أسير الذهب والفضة؟ حطّم قيودك وتحرر منها، إنك لو أردت أن تغترف البحر بكوز فهل يسع ذلك الكوز أكثر مما يكفيك يوماً واحداً، ومع هذا فإن عين الحريص على الدنيا لا تمتلئ ولا يغمض لها جفن، وما يحفل الصدف بالدر لا حين يغمض. وأراد من هذا التمثيل لزخارف الدنيا في هذا العالم أن يبين تفاهتها واتضاعها إذا قيست بحياة الروح وما تنطوي عليه من المباح، وما تحقّقه للإنسان من سعادة أبدية قوامها الكمال والخلود والحب الإلهي - ومن عادة الشاعر أنه يوصي بتقوية الروح، وبذلك الأسلوب الدقيق يبدو جيش العاطفة عنيف الإحساس، يعبر عن مغامراته الروحية بقوة وحرارة، وينطلق بعباراته إلى آفاق لا تحد، ونجده في شعره يذهب بالدارس لكتابه إلى الآفاق العالية، وإلى حب الوصول إلى التجليات بتعبير رائع يقبله الطبع السليم، ولم يقتصر في الحث على ذلك الأمر في موضع واحد، بل يشير في عدة مواضع من كتابه إلى تقوية الروح. ويقول في موضع آخر:

إن الروح التي ليس شعارها الحب الحقيقي من الخير ألا توجد، فليس وجودها سوى عار تعود بالحب، فإن الوجود كله محبة، وبدون التعامل مع الحب فلا سبيل إلى الحبيب. يقولون ما الحب؟ قل هو ترك الإرادة. ويمضي في كلامه عن الحب ويثبت ضرورة انقطاع الصوفي عن الدينار والدرهم ليتيسر له الحب الحقيقي، ويصل إلى مدارج الكمال.

قال الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ ؕ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴿٩﴾».

[سورة المنافقون: 9]

وقال الله تعالى: ﴿أَنْمَأْ أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنْبَأْ اللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾.

[سورة الأنفال: 28]

قال رسول ﷺ: «دعوا الدنيا لأهلها، من أخذ من الدنيا فوق ما يكفيه أخذ حتفه وهو لا يشعر»⁽¹⁾.

وكثيراً ما نجد في كتب الصوفية الحث على ترك الدنيا وزخارفها، والشاعر الصوفي يذكر الزهد في مواضع من كتابه المثنوي ومؤلفاته الأخرى، وأرى من الضروري أن نذكر الجهة التي يذم بها الدنيا والجهة التي يمدح بها الدنيا، إذ الآية القرآنية كما نطقت بدمها نطقت بمدحها أيضاً، إذ قال الله تعالى: ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا﴾ [سورة البقرة: 180]، وسمي المال خيراً، وقال الرسول ﷺ: «نعم المال الصالح للرجل الصالح، وكاد الفقر أن يكون كفراً»⁽²⁾.

(1) من حديث أنس وفيه هانئ بن المتوكل، ضعفه ابن حبان.

(2) من حديث عمرو بن العاص بسند صحيح، إحياء علوم الدين للغزالي، صفحة 227،

ووجه الجمع بين المدح والذم يتوقف على معرفة حكمة المال ومقصوده وآفاته وغوائله حتى ينكشف أنه خير من وجه وشر من وجه، فإذا كان المال مطلوبًا كوسيلة لمقاصد صحيحة من خدمة العلم والمعرفة، ومعونة المحتاجين، وإنفاق العيال لبقاء نظام الأسرة، وأداء الحج، وبناء المساجد والمدارس الدينية، وما يشبه ذلك من أعمال صالحة لا تتيسر إلا بالدنيا فهذه ليست مذمومة، إذ لا يمنع السلوك الذي هو من ضرورة الصوفي، وإذا استعمل الدنيا لمقاصد فاسدة واتباع الشهوات تكون مانعة من تجليات الأنوار، وهذا ما يقصده الشاعر في البعد عن الدنيا وزخارفها، ويعدّه مقدمة من مقدمة من مقدمات التصوف.

وليست ميزة جلال الدين في هذا الأمر، إذ نثر في مؤلفات الصوفية ما يشير إلى ضرورة فراغ القلب عن مشاغل الدنيا وعن حب الدرهم والدينار، بل وفي كل الأديان وصايا أكيدة لهذا الأمر، ولا يقتصر هذا على الصوفية، لأن الفلاسفة المشائين ذهبوا إلى ضرورة الزهد، ذكر ابن سينا في الإشارات والتنبيهات هذا الأمر بقوله:

تنبيه:

والعارفون المتمزّهون إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن، وانفكوا عن الشواغل خلصوا إلى عالم القدس والسعادة، وانتقشوا بالكمال الأعلى، وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها، أثبت بذلك ضرورة التهيؤ للوصول إلى اللذة الحقيقية هي لذة الروح، وذلك لا يحصل إلا بالتخلي عما يسد الطريق. ويستمر ابن سينا قائلاً:

تنبيه

وليس هذا الالتذاذ مفقودًا من كل وجه والنفس في البدن، بل المنغمسون في تأمل العجروت، والمعرضون عن الشواغل، يصيبون وهم في الأبدان من هذه اللذة حطًا وافرًا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء.

وقد توهم بعض الناس أن مبادئ التصوف الإسلامي إما مستوردة من الأديان السالفة وإما فلسفية بحتة، وربما قاس كلام الشاعر بما ذكره بعض الفلاسفة فذكر ما ذكر، وتكلمنا في أصالة منهج التصوف الإسلامي وأنه عارٍ عما يقولون.

وقد أشرنا إلى شيء من المقارنة بين كلام الشاعر الصوفي وكلام ابن سينا فيما يتعلق بالتصوف، وتركنا أقوال غيره من الفلاسفة ورجال التصوف، مع العلم بأن كثيرًا من الفلاسفة والمتصوفين تكلموا في القضايا التصوفية، وذلك لأن كلام جلال الدين فيما يتعلق بالعرفان والزهد قريب إلى كلام ابن سينا، فإنه بعد سرد عدة أمور يتعلق بها السلوك ذكر الزهد في أول كتابه (المثنوي) باختصار، وأشار إلى ضرورة تجريد القوى عن العلاقة بالدرهم والدينار، ونرى ابن سينا يقول فيما يتعلق بالعرفان والزهد: العرفان مبتدى من أربعة أشياء:

تفريق، نفض، ترك ورفض⁽¹⁾ والزهد عند غير العارف معاملة ما، كأنه يشتري متاع الدنيا بمتاع الآخرة. وعند العارف تنزه عما يشغل سره عن الحق، وتكبر على كل شيء غير الحق⁽²⁾.

كما يشبه كلام الرومي كلام ابن سينا فيما يتعلق بالعشق الصوفي، وإليك كلام ابن سينا:

«... والعشق العفيف الذي يأمر فيه شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة».

(1) الإشارات والتنبيهات الفصل التاسع عشر من النمط التاسع، وهذا خلاصة ما يذكر بأن التصوف يتوقف على التحلي والتخلي ويذكرون كلاً منها بالتفصيل. وقد أجمل الكل في أربع كلمات حسب المراتب، لأنه تفريق ثم نفض وهو تحريك شيء ينفصل عنه أشياء مستحضرة بالقياس إليه، كالغبار عن الثوب، ثم ترك هو تخلية وانقطاع عن شيء، ثم رفض هو ترك الشيء مع الأهمال وعدم المبالاة - تعليق دكتور سليمان دنيا.

(2) الفصل الثالث من النمط التاسع.

وجلال الدين الصوفي الشاعر يذكر العشق في أول كتابه المثنوي بقوله:

«وكل من تمزقت ثيابه من العشق فإنه يصبح طاهراً من الحرص ومن كل العيوب، فتسعد أنت يا من عشقه الجميل سر هيأنا، ويا من هو الطبيب لكل ما نشكوه من علل، يا من هو الدواء لغرورنا وكبريائنا - يا من هو لنا مثل أفلاطون وجالينوس. إن العشق جعل جسم الأرض يعلو على الأفلاك، فرقص الجبل وأضحى خفيف الحركة، العشق حل في روح الطور فسكر الطور وخر موسى صعقاً - إن المعشوق هو الكل وأما العاشق فحجاب، والمعشوق هو الحي والعاشق ميت». وهكذا ينطلق الشاعر في كلامه عن العشق فيعبر عنه بالنور مرة وبالمراة مرة أخرى، ويرى ضرورة العفة في باب العشق.

وهذا التشابه بين كلام ابن سينا وكلام الشاعر الصوفي تسبب في القول بتأثره بابن سينا، ولكن التعمق في كلامه يرى أنه لم يتأثر بالأفكار الفلسفية والآراء الدخيلة، وما هو مشترك بطبيعة الحال بينه وبين بعض الفلاسفة والصوفية كقضية الزهد التي تكلم فيها أكثرهم، وكقضية العشق والروح التي تكلم فيها ابن سينا وغيره من الفلاسفة والصوفية، فقد دخل المولوي في دراسته كباحث حر وصوفي ذوقي وشاعر فنان ومحقق مصيب لا كمقلد يقدم رجلاً ويؤخر أخرى. ومنشأ خطأ هؤلاء الذين قالوا بالتأثر هو خوضه في قضايا خاض فيها الفلاسفة والصوفية الأسلاف ولم يميزوا بين قضايا وقضايا، وإذا تكلم مؤلف عن العشق فمعنى كلامه أنه يدرس الأمر الذي أدركه بوجدانه السليم وتتبع آثاره، لأنه اقتفى آثار الذين ذكروا العشق، وبذلك ندرك أصالة المنهج في كلام الرومي، وتؤكد بأن استخدام كلمات كالعشق وما يشبهه لا ينبئ عن التقليد، ويظهر مما بينا خطأ الذين اعتبروا التصوف الإسلامي استمراراً للتصوف المسيحي أو التصوف اليهودي أو التصوف الهندي والفارسي.

الفصل الرابع

قضية وحدة الوجود وسأى

جلال الدين فيها وموقف عامة الناس منها

ما هي قضية وحدة الوجود؟ وما مدى أثر الجذبات فيها؟ وفي أي عصر ظهرت الآراء حول هذه القضية؟ وهل ذهب جلال الدين هذا المذهب؟ وعلى أي طريق سلوكه؟ وما هو موقف عامة الناس من هذه القضية؟ كيف دار البحث الفلسفي حول قضية الوجود؟ هل الوجود لدى الصوفية نفس الوجود الذي يحوم حوله الفلاسفة أو هو أمر سواه؟...

إن أهم قضية أثرت منذ قرون هي قضية وحدة الوجود، إذ الباحثون في عصرنا وقبل هذا العصر مثلوا هذه القضية بطريق لا يزيل الستار عن وجه المقصود، إذ هذه القضية تعد من أهم القضايا التي دارت حولها المناقشات العلمية، بحيث يتعسر على الباحث أن يلقي الضوء العلمي على هذه القضية بعيداً عن الجانب العاطفي والمذهبي.

وقد اشتهر جلال الدين بأنه من المعترفين بوحدة الوجود، ومذهبه في التصوف يبتني على هذه القضية، كما أن بعض أتباعه في هذا العصر - سواء

جلال الدين الرمي بين الصوفية وعلماء الكلام.

في تركيا أو في مصر والعراق، أو في أفغانستان وباكستان والهند - يذكرون عن الطريقة المولوية، ويعدهونها طريق الفناء في الوجود، ويعتبرون وصول السالك عند الفناء فناء صوفيًا بنور وحدة الوجود، ونريد هنا أن نبحث قضية وحدة الوجود، بحيث نعرف من خلاله الموقف الذي اتخذته مولانا جلال الدين البلخي في مؤلفاته المعروفة.

ما هي قضية وحدة الوجود؟

إن هذه القضية من أهم القضايا التي دار حولها البحث والنقاش لدى الباحثين، وبعد كل البحث لم تظهر هذه الحقيقة بشكلها الأصلي بحيث يقبلها كل متبع، إذ هذا المركب الإضافي (وحدة الوجود) يشتمل على الوحدة والوجود، ولا سبيل للباحث إلا التعمق في معنى الوجود وسرد مذاهب الفلاسفة في الوجود الأصلي والوجود الظلي أولاً، وآراء الصوفية في الوجود والموجود، وهل هما شيء واحد عندهم أو هناك فرق بين الوجود والموجود؟ كما نعرش على هذا الفرق لدى بعض الفلاسفة، إذ قد اختلفوا، فبعضهم ذهب إلى الاتحاد، وبعضهم يقول بالتغاير إذا أُريد بالوجود الوجود العرضي، وإذا أُريد بالوجود ما به الموجودة فهو عين الموجود، وهكذا.. ونجد البحث بنفس الصبغة حول الوحدة.. ما معنى الوحدة؟ هل هو الإجمال قبل التفصيل أو الوحدة الحقيقية؟ وإلى كل من ذلك ذهب الباحثون في الفلسفة والتصوف، ونجد التشابه شكليًا بين وحدة الوجود لدى الصوفية وبين وحدة الوجود لدى المشائية.

كما نجد هذه العبارة في مصطلحات الإسماعيلية الباطنية والقرامطة وإخوان الصفاء، ولكن هذا التشابه يعتبر شكليًا، إذ لا يخفى الفرق الجوهرية بين ما يقوله الصوفية بنور تجاربهم الصوفية وبين ما يقوله غيرهم.

فالصوفية يرون أولاً ويعبرون بعد هذه الرؤية الصوفية حسب تعبيرهم، وأما غيرهم من الفلاسفة والباحثين وأصحاب القال فيعبرون حسبما يتصورون، ونعثر على هذه الفكرة - وحدة الوجود - في أقوال الحلاج وابن الفارض والبسطامي وابن عربي وغيرهم من الشعراء الفارسيين والعرب، ولكن نخالف ما ذكره السيد الدكتور أبو العلاء العفيفي في تعليقه على فصوص الحكم في قوله:

«... وما من صوفي إسلامي أتى بعد ابن عربي - شاعرًا كان أم غير شاعر، عربيًا كان أم فارسيًا أم تركيًا - إلا تأثر بمصطلحه (يريد مصطلح ابن عربي) ونطق عن وحي كلمه».

إذ إن الصوفية بطبيعة الحال لم يخطر ببالهم أن يتابعوا المناهج التصوفية علميًا، وعن إرادة علمية، بل كل ما حصل لهم هو الجذب الصوفي والسلوك في طريق المقامات والحال بحيث زال عنهم اختيارهم، وحدث في نفوسهم انجذاب يجرحهم إلى طريق النور وإلى التعرف بالحقائق، وليس هذا من باب الأخذ العلمي والنقاش حتى يتوجه صوفي إلى ما قاله الآخر فيقبله أو يرده، وقد أشرنا في أول الكتاب بأن قضية التصوف ليست قضية الجدل والأخذ والرد والاستدلال على نهج سار به منطلق أرسطو، بل هو ذوق ومشاهدة وجذب وانجذاب يصل إلى الفناء وإلى القول بما لا يقبله عامة الناس، ولا يمكن أن يكون ابن عربي وأمثاله بحال درسوا الآراء العلمية المنسوبة للصوفية السالفة فسلكوا مسلكهم ونهجوا منهجهم، ونخالف ما ذكره الباحث المعاصر الدكتور عبد القادر محمود بأن النظريات الفلسفية لدى بعض الصوفية في الإسلام لم تقف على قدميها إلا في عهد انهيار الفكر الإسلامي الخالص وضياع السلطان السياسي، وانهيار الخلافة الإسلامية وتمزقها⁽¹⁾.

(1) الفلسفة الصوفية في الإسلام، تأليف دكتور عبد القادر محمود، ص 4.

إن النظريات التي تنسب إلى الصوفية في تصوفهم العملي لم تكن متأثرة بعوامل أخرى، إذ ما نعتمد عليه من الآراء هو تلك الآراء النابعة عن التجارب الصوفية لا عن تتبعهم وحكاياتهم عن الآخرين، وإذا سلمنا أن الحركات الصليبية منذ عام 490-690هـ قد أثرت على الثقافة الإسلامية فإننا لا نسلم أن الجذبات الصوفية تأثرت بالفكر الشعبي في العراق والأندلس وسائر الأقطار الإسلامية، بل لم يخطر ببال أحد من الصوفية أن يهتم بذلك في تصوفه، إذ كل اهتمام يتركز في: كيف تنفعل نفسية الصوفي بالأنوار، وكيف يكون سلوك الصوفي ليشاهد الأنوار، وأما التأثير لدى الباحثين الذين لم يدخلوا في ساحة التصوف العملي بمشاهدة ما يشاهده الصوفي الداخل، والذين ينقلون الكلام فلا ننكره ولا كلام لنا فيه، إذ قضية وحدة الوجود في نظريات الحلاج والسهروردي وابن عربي وجلال الدين الرومي وغيرهم من أهل التصوف لا ينبع إلا عن مشاهداتهم التي تخصهم ويخصون بها، والأصول التي يبني عليها موقف أهل التصوف هي أصول الإسلام المستمدة من القرآن والحديث وأقوال الصحابة، وهذا كان باقياً في كل حال، وبدأ سلوكهم من التأكد بأن الإسلام دين الفطرة والتوحيد، دين التقرب إلى الله بأعمال صالحة فردية واجتماعية، فلسنا نتهمهم بأنهم ذهبوا حسبما يذهب إليه أهل العصر، إذ كل اهتمامهم كان بعيداً عما يقوله أصحاب القول. أما الباحثون الذين يهتمون بالجانب العلمي فقد أخذوا نصيبهم من البحث والتنقيب، وشاهد المسلمون ما طرأ عليهم من حوادث عجيبة، فبعد سقوط بغداد سنة 656هـ بيد التتار انهار ما كان للمسلمين من قوة وعظمة وشوكة وقدرة. ولكن العلوم التي في الصدور لم تتأثر بهذا وذاك، ومع استشهاد عديد من العلماء وقادة الفكر الإسلامي كفى ما بقي منهم - قادة وزعماء - وكانوا يروون ما أئز عن أسلافهم، الغزالي المتوفى عام 505هـ والحلاج، والسهروردي، وغيرهم من الصوفية.

ولم يكن خمود نور التصوف في وقت من الأوقات سبباً لسكوت أصحاب الفضل عن الكلام في التصوف، إذ كلما طرأ حادث تسبب في تعطيل الحلقات الصوفية، ولم يمضِ زمان إلا وقد قام بخدمة التصوف رجال آخرون خصهم الله بلطفه الخاص، وأعطاهم ميزة معرفة الحقائق وتعريف الناس بها، ونذكر لذلك مثلاً نكتفي به فيما ندعيه من بقاء التصوف إلى ما شاء الله، فإنه قد طرأت على الآراء الصوفية طوارئ ناشئة عن غفلة الناس في منتصف القرن الخامس، وحينما ظهرت شوكة صلاح الدين الأيوبي (ت 585هـ) بدأ في نشر الآراء الإسلامية بما فيها التصوف، وبعد ما ألغى الدولة الفاطمية أعلن إرادته في توحيد كلمة المسلمين، وإنشاء المدارس الدينية، وتقوية رجال التصوف. وكان النظر الصوفي السائد حينذاك هو النظر المنسوب إلى الحلاج، كما أن ابن تيمية (ت 728هـ) بعدما نال مكانة علمية لدى أهل عصره بدأ يخالف أهل التصوف عامة والدرأويش المقيمين في عدة خانقاوات بالقاهرة، وخاصة لم يكن ابن تيمية يخالف التصوف الأصلي النابع عن المصادر الأصلية، بل كان يظهر عداؤه لبعض أهل التصوف الذين لهم آراء تتسم بالغلو في هذا الباب، ولكن لم يمضِ زمان إلا وتدارك السلطان قلاوون أمره فأمره بالخروج عن القاهرة ونفاه إلى سورية، وبذلك أثبت تأييد البلاط الملكي للحلقات الصوفية.

ويكفي في الاستشهاد بما ذكرنا أننا في عصر نعيش وسط التيارات الفكرية والنظريات الإلحادية في الشرق والغرب، ومع هذا كله نعثر على بحوث عديدة في البلاد الإسلامية وغير الإسلامية حول التصوف الإسلامي، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن التصوف الحقيقي والبحث حوله يوصل إلى الأنوار والتجليات، وله قيمته في كل عصر وفي كل مصر.

وبعد فإن موقف التصوف واضح تمامًا، ولكن القول بوحدة الوجود أعمق من ذلك، إذ القائلون بالوحدة في كل عصر كانوا بحال يجعلون من التصوف

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام

وسيلة للاعتراف بأن الموجود الحقيقي هو الواحد الأحد الفرد الصمد، وأما غيره فوجوده ظلي اعتباري، والقائلون بالوحدة ذهبوا مذاهب مختلفة في ذلك الباب، فمنهم أتباع الحلاج، ومنهم أتباع ابن عربي، وتعبير أدق: من الصوفية من يشابه قوله أقوالاً تنسب إلى الحلاج في الفناء المطلق وظهور التجلي في كل شيء، ومنهم المعترفون بآراء تضاهاي آراء ابن عربي، وهذا يعتبر أمرًا زائدًا على كل ما يُراد من التصوف العام، وهو تنظيم الحياة العامة بنور التزكية والتربية.

وتتلخص أقوال القائلين بوحدة الوجود بالآتي ذكره:

الموجود الحقيقي والباقي هو الواحد، كل شيء هو، بمعنى أن كل شيء ينبع عن وجود الله ويعرض للفناء، فكل شيء هو، أو هو كل شيء بنفس التعبير الذي ذكرناه، ولكن هذا بحال احتياجنا إلى إيجاد محمل صحيح لما يقولونه، وأما قولهم الصادر عنهم فلا يعلمه إلا القائلون بالقول، وربما حصل أن عُدَّ كلام الصوفي من أغمض الأقوال، وبعد تفسير الصوفي نفسه ظهر مراده، بحيث لم يبق أي إشكال في الفهم مثلاً: قال محيي الدين بن عربي:

يا من يراني ولا أراه كم ذا أراه ولا يراني⁽¹⁾

وعد هذا الكلام من جملة الأقوال التي يتعسر فهمها، إذ كيف يمكن أن ننفي الرؤية عن الله بحال من الأحوال، وأوله بعض المؤولين بقوله: يشير بذلك إلى مذهبه في وحدة الوجود، وأنه يرى الحق متجليًا في صورة أعيان الممكنات ولا يراه الحق، لأنه هو المتجلي في صورته، وانظر الأمر والواقع، وهو رد ابن عربي للسائل الذي يسأله عن ذلك إذ يقول:

يا من يراني مجرمًا ولا أراه آخِرًا
كم ذا أراه منعمًا ولا يراني لائئدًا

(1) فصوص الحكوم، تعليق أبو العلاء العفيفي، ص 18.

وربما يحصل أن يكون إظهار الصوفي أمرًا غامضًا يورث الحيرة، وفي الحقيقة لا يكون لذلك الأمر غموض، ففوة التفكير لدى أهل التصوف خاضعة إلى حد كبير لقوة خيالهم وجذباتهم التي تخصصهم ويخصون بها، ولا يصل أي باحث إلى الحد الفاصل الذي يفصل بين هذا وذاك في قضية وحدة الوجود، وكل ما يصل إليه الباحث هو التبع عن منبع جذبات الصوفي، وعمّا أثر فيه من عوامل عديدة لا تتأتى تحت الضبط، إذ رُبَّ صوفي يتأثر بعوامل بسيطة في حقيقته وذات أهمية عند الصوفي، ولنذكر لذلك مثالاً:

كان البسطامي يمشي في السوق إذ سمع عن بائع الخيار ينادي: الخيار بفلس - يريد بذلك عرض متاعه للبيع وتحضيض الناس على شرائه - فنادى البسطامي قائلاً: كيف حال أشرار هذه البلدة إذ خيارهم يساوي بفلس. فرقص ساعات طويلة وأغمي عليه.

وهذه سطحية بظاهرها، وأمر عادي تمامًا، ولكن أردف البسطامي الخيار الذي هو نوع من الخضار بالخيار، هو عبارة عن الأعزة ومختاري الناس فقال ما قال:

ولا يخفى على المتعمق في أقوال الصوفية - لا سيما الأقوال التي تظهر منها عقيدة وحدة الوجود - أنه لا توجد قاعدة كلية تشمل كل الأقوال، بل كل واحد منهم يميل إلى ما شاهد في ساحة العرفان، ونخالف الباحثين الذين يرون عقيدة الحلاج في هذا الباب أشبه بعقيدة الاتحاد والحلول (حلول اللاهوت في الناسوت) ومع أن التاريخ يحكي لنا ما دار بين الحلاج وبين صوفية بغداد حتى وصل أمره إلى العقاب بإشارة قضاة العصر والفقهاء مستدلين بأن أقواله مليئة بالكفر والإلحاد، ولكن الحقيقة غير ما تصوره الناس، إذ الحلاج في فئاته

الصوفي يميل إلى ساحة تخصصه، وعندما لا يدرك الباحث حقيقة قول الصوفي عليه ألا يجترئ بحكم ينبع عن الجذاف والتخمين، وبعد فنقول:

إن السيد جلال الدين الرومي ينسلك في زمرة الصوفية القائلين بوحدة الوجود، وعلى ضوء ما ذكرنا من أقوال الصوفية النابعة عن المشاهدات والجذبات فإن وحدة الوجود لا تدخل إطار العقل والاستدلال، وإن التقليد في تلك الآراء لا يوجد في عقائدهم، لا نقول إن جلال الدين الرومي يقلد فلائناً وفلائناً، إذ التقليد في الساحة العادية، يعد من واجب الباحث الذي ليس أمامه إلا البحث عن الأقوال، وأما الوارد العارف بالواردات والمشاهدات فلا يبالي بقول من الأقوال، ولا يخطر بباله أن يقول ما قاله غيره، ولكن قوله بوحدة الوجود قول اختصاصي لا يتمشى مع عقيدة الآخرين، إذ يبدأ كتابه المشوي بقصة الناي حينما يشكو عن فراقه عن المنبت، وهذا يدل على أن الوحدة عنده أصل والكثرة فرع، وكأنه يقول:

إن الناي في صوته الرقيق يحكي عما كان له في منبت الغاب من الأصدقاء الكثيرين، فكما أن الناي له نوحه الفراق فإن الروح التي كانت في عالم أعلى صار بالمقارنة مع بدن الإنسان مسجوناً، والروح بأنيته يحكي ما كان له في العالم الأكبر، فحينما كان في الوحدة التي تعبر وحدة القرب كان له من الأنوار والحرية، وبذلك يشكو عن ألم الفراق، ويتمنى أن يصل إلى ما كان له قبل ذلك...

يعتقد جلال الدين أن الإنسان له مبدأ وأصل، وطبعه يميل إلى الالتحاق بذلك الأصل، لأنه بفراقه عن ذلك الأصل شاهد ما شاهد من تكاليف شاقة، وما يوصل الإنسان إلى ذلك الأصل هو العبادة والتقرب والعمل بالشرعية، وتعود النفس بالرياضة والمجاهدات. فالإنسان الكامل عنده هو العامل بالطريقة

والشريعة معًا: الجامع للصورة والمعنى، وذلك من ميزة البلخي عن سائر الصوفية والقائلين بوحدة الوجود، إذ بعضهم ينفي التكليف حين الوصول إلى هذه المرحلة مستندًا إلى أن العبادة طريقة موصلة إلى المشاهدات، فإذا حصل يرتفع التكليف، ولكن البلخي يخالف ذلك تمامًا، ويبرز في صورة عالم كلامي وصوفي مقيد بالشرعية، وفنان يصور الأمور بحقيقتها الأصلية بالقياس والتشبيه والاستعارة والتمثيل والكنائيات وغير ذلك من وجوه التعبير، كما أنه لا يسكت عن الكلام حول الأمور التي ترتبط بعامة الناس، فهو حال اشتغاله بالذكر والعبادة لا يترك جانبه الاجتماعي، بل كان متوجهًا إلى حياة الناس عامة يرشدهم إلى ما فيه صلاحهم الدنيوي والأخروي، وهذا يظهر من كلامه في مؤلفاته، ومما تجب الإشارة إليه أن مرشده شمس الدين كان ملتمًا بالأخذ بالشرعية من الأعمال كلها وهو يقول:

يذهب قوم إلى أن طلب الوسيلة بعد حصول المقصود قبيح، وأنا أرد عليهم وعليكم أن تسألوهم: «هل حصل لك ما لم يحصل للرسول ﷺ، فإن قال: لا - فاقتلوه، وإن قال: نعم، فلماذا لا يتبع الرسول الذي أتى بأمر الله بشيرًا ونذيرًا»⁽¹⁾ وهذا يدل على أنه لم يكن ملتمًا وحده بالشرعية والأخذ بها، بل إن مرشده سبقه في ذلك.

(1) مقالات 61 - 62، تحقيق الدكتور ناصر الدين صاحب الزماني في كتابه «خط سوم».

- عصر ظهور الآراء حول وحدة الوجود
- موقف عامة الناس من هذه القضية
- الوجود لدى الصوفية غير الوجود لدى الفلاسفة

عصر ظهور الآراء حول وحدة الوجود:

عندما يرى المتأمل في الحياة المعنوية للمسلمين المنابع الأصلية التي نعبر عنها بمنابع تربية الروح وتزكية النفس، يتأكد لديه الحياة المادية المضطربة التي اجتاحت كثيرًا من الشعوب تبدو كحواجز بين الأرواح البشرية والمثل العليا، وبالتالي تحول بينها وبين التأمل في منشئها ومصيرها، ولا تدع مجالاً للحياة الروحية التي تميز الإنسان عن بقية الكائنات في هذه الدنيا. والتاريخ الإسلامي يشهد بأن ذلك الهياج الجنوني لم يكن أول الأمر، وكان المسلمون يرون الأعمال المادية كوسائل توصلهم إلى أمانهم من خدمة الناس خدمة علمية، وإلى الاستعداد الكامل للعبادة ومرضاة لله.

كانوا يأكلون ويشربون وقصدهم الأصلي يتركز على إيجاد قدرة تعدهم للوصول إلى الجهود المتواصلة للراحة المعنوية واطمئنان الروح، وكانت البيئة حينذاك تساعدهم على ذلك، إذ كانت بيئة لم تُعَرَف فيها المادية والإلحاد بالأشكال التي ظهرت وتبلورت بعد ذلك. وكأنَّ المسلمين ينظرون إلى الفتوحات الربانية متطلعين إلى المعارف اللدنية، ولم تكن هناك عقبات حينذاك مثلما نرى في عصرنا هذا، وكان المصلح الذي يسعى ليزيل العقبات عن طريق

جلال الدين الرقعي بين الصوفية وعلماء الكلام

الرقعي المعنوي كان يجد أنصارًا يعينونه في التخلص من العقبات والفتن، وكان هذا من أهم ما يأمله المصلحون، وقد ظهرت الآراء والطرق للوصول إلى ذلك المأمول، فبعضهم يميل إلى الخلوة والأذكار، كأصحاب الصُّفَّة المعروفين، وبعضهم يهب قسمًا من حياته للخدمة بمستوى الناس عامة، وقسطًا منها للخلوة مع نفسه وتفكيره وأذكاره وأوراده، وانفعاله للواردات الربانية، وهذا لم يحدث في القرون الأخيرة، بل كان في حياة الرسول ﷺ ناس تميل إلى هذا، وطائفة تميل إلى ذلك، كما أشرنا إلى ذلك غير مرة.

وكان التصوف حينذاك يعبر عنه بالعبادة لنيل الدرجات: درجة الطاعة والعبادة الخالصة، ومحاولة القرب والإخلاص في الحب، وإيقاظ القلب ليكشف ما لا يدركه العقل، ويصل إلى ما لا يحيط به اللب، وكان البرهان القوي المعمول عليه لدى الرجال الكمل حينذاك هو البرهان الذي يورث اليقين، وليس إلا ما هو متكئ على اليقينات ومستنبط من الأنوار والتجليات. وإذا كانت حياة النبي ﷺ والصحابة والتابعين تشتمل على معاني الزهد والتضحية والتقوى، فإن التصوف بطبيعة الحال لم يُعد حينذاك كمذهب مستقل، إذ التصوف بمعناه العام - وهو تصفية النفس ومجاهدتها ورياضتها - كان يعتبر من ضرورة كل مسلم، ولكن في القرون الأخيرة خص رجال بهذا الاسم وأوجدوا طريقًا سموه طريق الصوفية، وكان هدفهم في ذلك صون الناس عن الانهماك في اللذات، وحدث بعد ذلك القول بوحدة الوجود لدى بعض الصوفية ومن أشهرهم الحلاج وابن عربي.

ونعد ابن عربي، من أهم رجال التصوف في القول بوحدة الوجود، إذ آراؤه في كتابه المعروف الفتوحات المكية، وكتابه الآخر المعروف بفصوص الحكم رسمت صورة وحدة الوجود بأشكال وتعابير حارت العقول

بدراستها، وتسببت في الاختلاف حول ابن عربي، فبعض الباحثين عدوه من الرجال البارزين في التصوف، والبعض الآخر رموه بالكفر والزندقة. وقد أكد ابن عربي بأنه لا يدين بالإله الذي صوره الناس في مختلف أنواع الصور في معتقداتهم، وخلعوا عليه ما شاءت عقولهم وقلوبهم أن يخلعوه من الصفات، ويعتقد أن الله الذي هو يعتقد به إله لا صورة تحصره، ولا عقل يحده، لأنه المعبود على الحقيقة، في كل ما يعبد المحبوب على الحقيقة في كل ما يحب⁽¹⁾، ويعترف بالترتيب بين العبودية والحب والوجود قائلاً:

لا معبود إلا الله، فلا محبوب إلا الله، فلا موجود إلا الله. ويعتقد ابن عربي أن كل ما في الوجود مظهر لتجليات الحق وصورة من صورته، وأن لكل موجود وجهين وجه من الحق ووجه من الخلق... إلى آخر ما ذكر من عقيدته في قضية وحدة الوجود.

ومما ذكرنا إجمالاً عن وحدة الوجود، وبالتالي عن رأي ابن عربي في هذه القضية يظهر الفرق بين مذهب جلال الدين في ذلك الباب ومذهب ابن عربي، إذ إن الشاعر الصوفي جلال الدين الرومي ذهب من علم القال إلى علم الحال، ودخل ساحة التصوف بعد مدة طويلة كان يشتغل فيها كمدرس للعلوم الرائجة حينذاك، وبذلك لم يكن إمامه بالتصوف ووحدة الوجود إلا بقدر ما يجيز له الشرع، وأتاحت له هذه الفرصة دراسة العلوم، فما أثر عن ابن عربي من وحدة الأديان (إن كان صحيحاً) وتأثره بأقوال الصوفية القائلين بوحدة الوجود نجد بذورها لدى الصوفية المعروفين بالجذبات، والقائلين بأقوال تخالف ما عليه ظاهر الشريعة، ولم يكن جلال الدين بهذه المثابة، فإذا عدنا إلى الفصوص، نطلع على آراء حول الوجود وصلة الوجود الممكن بالوجود الواجب (الله)، ونجد في كل فص من فصوصه طريقاً إلى البحث حول حقيقة نبي أو رسول.

(1) فصوص الحكم، تأليف محيي الدين بن عربي، ص 191 - 196.

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام

وبذلك وما شابهه - من تصريحات أخرى حول الوجود وصلة الأنبياء بالله صلة خاصة - نطلع على الجانب الذي تقبله العقول، والجانب الذي يقرب فيه أقوال جلال الدين الرومي، ولكن قضية وحدة الأديان وأمثال ذلك من تعبيرات لا تقبلها عقولنا تعد من المميزات الهامة بين جلال الدين وابن عربي.

وقصارى القول إن الأقوال المأثورة عن الحلاج والسهروردي، والآثار التي تنسب إلى ابن عربي تسببت في القول بوحدة الوجود، ووصل هذا القول إلى أوجه في القرن السادس الهجري، ونال ما نال من الطعون الواردة على ذلك القول من تقليد بعض الناس لهم: ومع هذا كله لا نكرر تأثير الجذبات في وحدة الوجود، كما نعتقد أن هذا القول من أقوال خاصة الناس، ولا يليق للعامة أن يسلكوا ذلك المسلك.

موقف عامة الناس من هذا المذهب:

إن القول بالوحدة الناشئة عن الكثرة، أو الكثرة المتركرة في الواحد الحقيقي أوجد اختلافًا حول أقوال الصوفية، وبما أن الفاتحين المسلمين لم يكونوا أكثر من محاربيين متحمسين لعقائدهم، ولم يؤثر عنهم العدول عمّا تقتضيه طبيعة الإسلام إلى أفكار أخرى يظهر أنه لم تكن هناك محاولة لتوجيه أو تأويل الآراء التصوفية إلى محملها، وبالتالي لم يخطر ببال عامة الناس أن يفكروا فيما يقول الناس عن ابن عربي المولود في الأندلس وغيره من معتنقي وحدة الوجود، وحينما أخذت الآراء التصوفية موقفها في المدارس الصوفية بعد القرن السادس الهجري كان الوعاظ والمصلحون والعلماء يهتمون بدراسة ما كان يفهمه الناس، ويحذرون من الروايات التي لا تتفق ومذاق عامة الناس، لأن انفعال أفكارهم محدود جدًا، ولا يليق للخاصة أن يوقعهم في التردد والحيرة،

وبعد فإن وحدة الوجود بغموضها لا تدخل إطار عقل عامة الناس، ولا يصح لهم الإلمام بهذه القضية.

الوجود لدى الصوفية غير الوجود لدى الفلاسفة:

لقد فرقنا في أول هذا الفصل بين وجود الفلاسفة ووجود الصوفية، وأن الوجود لدى الفلسفة الهندية والفلسفة الهيلينية، وكذا أصول الوحدة والكثرة لدى القائلين بالفلسفة الأفلاطونية مغاير تمامًا عن الوجود الذي يحوم حول الصوفية وأتباعهم، ولا نطيل الكلام بذكر تعريف الوجود لدى كل طبقة من طبقات الفلاسفة، إذ هذا خارج عن طبيعة بحثنا هذا، ولكن نرى من الواجب الإشارة إلى منشأ خطأ من يقول بالتشابه بين الوجود لدى الصوفية والوجود لدى الفلاسفة زاعمًا أن ابن الفارض والحلاج والسهروردي وابن عربي وغيرهم من الصوفية المعروفين بالقول بوحدة الوجود تأثروا بما ذكره أفلوطين إذ يقول:

وقد حدث مرات عدة أن ارتفعت خارج جسدي بحيث دخلت نفسي، كنت حينئذٍ أحيًا وأظفر باتحاد مع الإلهي⁽¹⁾. ويقول في موضع آخر:

يجب عليّ أن أدخل في نفسي، ومن هنا أستيقظ، وبهذه اليقظة أتحد مع الله.

كما أثر بعض الآراء حول الوجود والوحدة عن فلاسفة اليونان والفرس والهند، ودليلنا على ذلك وإمامنا لإثبات عدم التأثير والتأثر بين الصوفية والفلاسفة، وبالتالي قولنا بالفروق الظاهر بين الوجود لدى الفلاسفة والوجود لدى الصوفية - أن الصوفية وصلوا إلى ما وصلوا إليه وقالوا ما قالوا بنور تجاربهم الصوفية بعيدًا عن مقتضيات العقل والتجربة الفلسفية، وبذلك يمتاز

(1) أفلوطين، التاسوع الخامس، ص 3 - 14.

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام

الصوفي عن الفيلسوف، ونكتفي بذلك، ونكل التفصيل على المتبع ليعلم الفرق بين هذا وذاك.. ليعلم بوضوح أن الوجود الذي أخذ موقفًا علميًا لدى الفلاسفة وجود غير الوجود الذي يبحث عنه الصوفي ويجعله مظهرًا للأنوار، يعده مرة فناءً وأخرى بقاءً، يجعله معوقًا حينًا وقائدًا يقود بالصوفي إلى عالم أعلى حينًا آخر.

الفصل الخامس

مدرسة مولانا جلال الدين الصوفية

لقد اصطلح الباحثون المعاصرون على أن يميزوا صاحب فكرة عن صاحب فكرة أخرى بسرد آرائه في علم يهتمهم، ويسمون مجموع هذه الآراء بالمدرسة، ولا نعثر على هذا الاصطلاح في كتب السلف، بل هو اصطلاح شاع بين المعاصرين فسموا مجموع آراء الأشاعرة بما فيها من مبادئ أصلية بالمدرسة الأشعرية، وآراء الاعتزال بمقدماتها بالمدرسة الاعتزالية، وكأنهم جعلوا من كل فكرة نابعة عن أصول ومبادئ خاصة منضماً إليها رجالها بالمدرسة، وعند ذكر المدارس الصوفية نجد جلال الدين البلخي صاحب مدرسة معروفة، لها دراستها الخاصة التي تسببت في نشر بعض الآراء التصوفية المنسوبة إليه، كما تسببت في نشر الطريقة المولوية التي تمتاز عن المدارس المنسوبة إلى غيره من رجال التصوف.

ومما يجب ذكره قبل التعريف بالمدرسة الصوفية المبنية على آرائه القيمة أن التصوف بالمعنى العام عبارة عن تصفية النفس ومجاهدتها ورياضتها وانتقالها لها من حال إلى حال حتى يصل الصوفي إلى مقام الشهود والوجدات الصوفية والفناء. والتصوف بهذا المعنى يشمل الزهد عند غير المسلمين، إذ يريد السالك

في كل مذهب ودين أن يخلو إلى عبادة ربه ليصل إلى ما يتمناه، وهذا هو منشأ غلط الذين يقولون إن التصوف في الإسلام استمرار للتنسك الفارسي أو الهندي أو المسيحي المعروف لدى عامة الناس قبل الإسلام، ولم يتعمقوا في الأسس الإسلامية الفذة التي بنى عليها التنسك الإسلامي والزهد والتقوى⁽¹⁾. وجعلوا التنسك الإسلامي مأخوذاً من رهبانية المسيحيين، وحب الله في التصوف المنسوب إلى رابعة العدوية متأثراً بمصدرين أجنبيين: أحدهما مسيحي والآخر بوذي، وبالاستدلال السخيف حول هذا التأثير يغلب على الظن أن القائلين بهذا التأثير يعتقدون بتأثر المحاسبي والبسطامي والجنيد وأمثالهم بالتنسك المسيحي والبوذي، كما يجعل رأي الحلاج في قضية وحدة الوجود متأثراً بالأراء الهندية في هذه القضية ومنهم، جولد زيهير، فإنه يشرح التنسك في الإسلام وينقل بعض آراء ابن خلدون، ويجعل هذا التيار متأثراً بالأفلاطونية الحديثة والبوذية، ومنهم المستشرق المعروف أوريشن، فإنه نشر سنة 1927م دراسة عن الحلاج والبسطامي والجنيد وذكر تأثر آرائهم بالأراء الهندية، ولا ندري كيف غفل هؤلاء الباحثون عن المبدأ الأصلي للتصوف الإسلامي، إذ الباحث المنصف والمؤلف اللبق يعرف ويعترف بأن القرآن والحديث هما أصلان ينبع عنهما التنسك الإسلامي، وأن الإسلام لم يترك طريقاً إلى الرهبانية المعروفة لدى المسيحيين⁽²⁾. ففي القرآن إشارة إلى ذلك في: «وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا» [سورة الحديد: 27]..

وفي الحديث: «لا رهبانية في الإسلام».

(1) من هؤلاء القائلين بعدم أصالة المنهج في التصوف الإسلامي بعض المستشرقين منهم المستشرق الألماني كريمر فإنه نشر عام 1868 ميلادية ما أسماه منابع التنسك الإسلامي. وذكر صلة التنسك الإسلامي برهبانية المسيحيين.

(2) مذكرات دكتور/ محمد غلاب.

ويرجع التنسك الإسلامي إلى عهد النبي ﷺ، فهو أول متنسك في الإسلام، كما يظهر من اعتزاله في غار حراء قبل البعثة وميله الشديد إلى العبادة في الخلوة أحياناً بعد البعثة. وقد كان بعض الصحابة خصصوا أنفسهم للزهد والتنسك، منهم: أبو ذر، وصهيب، وحذيفة، وأبو الدرداء، وأبو هريرة وغيرهم، كانوا معروفين بالزهد والعباد والنسك والبكائين والوعاظين، ولم ينكر عليهم أحد، وهذا أتم دليل على وجود المنبع للتنسك الإسلامي في عهد الرسول ﷺ والصحابة رضي الله عنهم.

وقد ذكر ابن خلدون أن هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة، وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تنزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، طريقة الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخارف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عامّاً في الصحابة والسلف. فلما نشأ الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة⁽¹⁾.

يعتقد ابن خلدون أن هذه الفكرة أصيلة في الإسلام، ولها منابع إسلامية يتفق على أصالتها الباحثون المنصفون، والنتيجة لذلك التنسك هو الصفاء والجدب والوجد إذ يقول:

ثم إن هذه المجاهدة والخلوة والذكر يتبعها غالباً كشف حجاب الحس والاطلاع على عوالم من أمر الله ليس لصاحب الحس إدراك شيء منها، والروح من تلك العوالم، وسبب هذا الكشف أن الروح إذا رجع عن الحس

(1) مقدمة ابن خلدون، ص 408.

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام

الظاهر إلى الباطن ضعفت أحوال الحس وقويت أحوال الروح وغلب سلطانه وتجدد نشوه، وأعان على ذلك الذكر فإنه كالغذاء لتنمية الروح، ولا يزال في نمو وتزيد إلى أن يصير شهودًا بعد أن كان علمًا ويكشف حجاب الحس، ويتم وجود النفس الذي لها من ذاتها وهو عين الإدراك، فيعترض حينئذٍ للمواهب الربانية والعلوم اللدنية والفتح الإلهي، وتقرب ذاته في تحقق حقيقتها من الأفق الأعلى، أفق الملائكة.

وهذا الكشف كثيرًا ما يعرض لأهل المجاهدة فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم، وكذلك يدركون كثيرًا من الواقعات قبل وقوعها، وينصرفون بهمتهم وقوى نفوسهم في الموجودات السفلية وتصير طوع إرادتهم، فالعظماء منهم لا يعتبرون هذا الكشف ولا يتصرفون ولا يخبرون عن حقيقة شيء لم يؤمروا بالتكلم فيه، بل يعدون ما وقع لهم من ذلك محنة ويتعوذون منه إذا هاجمهم، وقد كان الصحابة رضي الله عنهم على مثل هذه المجاهدة، وكان حظهم من هذه الكرامات أوفر الحظوظ، لكنهم لم يقع لهم بها عناية، وفي فضائل أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم كثير منها، وتبعهم في ذلك أهل الطريقة ممن اشتملت رسالة القشيري على ذكرهم ومن تبع طريقتهم من بعدهم⁽¹⁾. والمتعمق المنصف يدرك بكل وضوح أن القرآن الكريم والأحاديث النبوية مبدأ للسلوك الصوفي الإسلامي، بحيث يعتبر هذا السلوك أصلًا غير متأثر بعوامل أخرى أجنبية، فإن أصول الإيمان ومبادئ التقوى وعناصر الذكر والفكر ومبادئ السلوك العملي وصفاء الباطن تنبع عن آيات:

﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ﴿١﴾ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ ﴿٢﴾ وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ ﴿٣﴾ وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ ﴿٤﴾﴾.

[سورة المؤمنون: 1-4]

(1) مقدمة ابن خلدون.

﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۗ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٧١﴾﴾

[سورة التوبة: 71]

﴿لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَاؤَهَا وَلَكِنَّ يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنكُمْ ۗ﴾

[سورة الحج: 37]

﴿أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِن اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٍ أَمْ مَن أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانَهَارٍ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ ۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿١٨﴾﴾

[سورة التوبة: 109]

﴿وَمَن يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَخَشِيَ اللَّهَ وَيَتَّقِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ ﴿٢٧﴾﴾

[سورة النور: 52]

﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ ﴿٣٠﴾ نَحْنُ أَوْلِيَآؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ ۗ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهَىٰ أَنفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدْعُونَ ﴿٣١﴾ نِزْلًا مِّنْ غَفُورٍ رَّحِيمٍ ﴿٣٢﴾﴾

[سورة فصلت: 30-33]

﴿فَإِذَا قُضِيَتُ الصَّلَاةُ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ ۗ﴾

[سورة النساء: 103]

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام.

﴿وَأَذْكُرُ رَبِّيكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ
وَالْأَصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ﴾

[سورة الأعراف: 205]

وغير ذلك من الآيات الدالات على التنسك الإسلامي.

وأحاديث:

1- «ما تقرب إليّ عبدي بأحب مما افترضته عليه، ولا يزال يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، ولئن سألتني في شيء أعطيته».

[حديث قدسي]

2- «من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، ومن ذكرني في ملأ خير من ملئه».

[حديث قدسي]

3- «إذا تقرب عبدي مني شبرًا تقربت منه ذراعًا، وإذا تقرب مني ذراعًا تقربت منه باعًا».

[حديث قدسي]

وغير ذلك من الأحاديث التي يظهر من خلالها أصالة التصوف الإسلامي..

وبعد هذا أقول:

إن منهج جلال الدين الرومي في التصوف الإسلامي يبدأ من ضرورة الجذب الصوفي، بحيث يصل إلى درجة العشق، ويقرب في رأيه حول قضية وحدة الوجود إلى الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي (638)،

وابن الفارض (632) وفي السماع وأثره في الصوفي، في الوصول إلى درجات الكمال يشبه الغزالي، وفي قضية الفناء يضاهاى الحلاج بشيء من الفرق⁽¹⁾، إذ الحلاج يُبرز آراءه بكل الصراحة من غير الخوف من نقصان انفعال الناس فقال ما قال ووصل إلى ما وصل، ولكن الشاعر المحتاط جلال الدين الرومي يتكلم بقدر ما تقبله العقول، ولا يخرج من حيطه قدرة فهم الناس إلا برموز وإشارات لها محملها عند السؤال والاعتراض حتى لا يطاوعها الإعراض، كما أن له ميزة خاصة هي الاجتناب عن الإملاء حين الجذب، وبذلك أثبت ضرورة اعتدال طبع المؤلف عندما يخلف أثرًا، ومن ناحية أخرى لم يكن مولعًا بتسجيل كل ما يقول، بل كان يسجل كلامه حسبما يقتضيه عقل حسام الدين كاتب المثنوي والباحث الأول لتأليفه.

كما أنه حريص على إثبات ما يقول بأدلة منطقية وشواهد يدرك أهميتها صاحب الذوق السليم، مثلًا:

يريد أن يعبر عن حال العارفين في سلوكهم فيقول:

ليس عند النوم هم ولا تفكير في الخسارة ولا في الربح، وليس فيه خيال هذا الإنسان أو ذاك.

وتلك حال العارفين دون نوم، وقد قال الله تعالى: ﴿وَتَحْسِبُهُمْ أَيْقَاطًا وَهُمْ رُقُودٌ﴾ [سورة الكهف: 18]. فهم نائمون عن أحوال الدنيا بالنهار وبالليل، وهم كالقلم في قبضة الرب، فمن لا يرى القبضة عند الكتابة يظن الكتابة من حركة القلم. تلك لمحة من حال العارف بينها الله تعالى، وأما عامة الخلق فقد غلبهم النوم الحسي. فمضت نفوسهم في صحراء لا مثل لها، واستراحت أرواحهم

(1) هذه المقارنة نشأت عن دراسة آراء الرومي في مؤلفاته، وأهم المراجع في ذلك كتابه (المثنوي - الدفتر الثالث)، و(فيه ما فيه).

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام.

وأبدانهم، ولكنك بالصفير تمد شباكك من جديد، فتقودهم جميعًا إلى العدالة والقاضي حيث يعبر الشاعر عن صدى الخروج إلى الوجود بالصفير، وهو الصوت الذي يحدثه الصياد لتعود الطيور نحو الشباك - ويمضي في هذا التشبيه قائلاً - إن فالق الإصباح يعيدهم من تلك الديار إلى عالم الصورة، فيجعل الأرواح المنطلقة أجسامًا، فليت الله احتفظ بأرواحنا كما صنع بأصحاب الكهف أو كما حفظ سفينة نوح على نبينا وعليه الصلاة والسلام حتى يتخلص من طوفان اليقظة والوعي، ذلك الضمير وهذا العين وتلك الأذن. ولا يخفى ما في هذا الكلام من عقيدة الشاعر الصوفي بحشر الأجساد، ويخالف بذلك القائلين بحشر الأرواح دون الأجسام، ومن عاداته أنه يشير ضمن قصة قصيرة إلى موضوع مهم كلامي له شأنه في قضايا العقيدة.

ومما يظهر من كلامه في مؤلفاته أنه يسلك طريقًا سهلًا في إثبات الجانب الروحي للإنسان، ويجعل هذا الجانب المادي منه أتم شيء يعتمد عليه الوجود، فيجعل الإنسان أشرف المخلوقات إذا راعى الجانب الميتافيزيقي الموصل إلى المدارج العالية، ويعدده أحسن المخلوقات إذا لم يهتم بذلك. يذكر الشاعر قصة الخليفة الذي خاطب ليلي قائلاً:

أنت التي صار المجنون من أجلك ذاهب العقل غويًا! إنك لست أفضل من الحسان الأخريات.. فقالت له ليلي: صه، فإنك لست المجنون. وخلال هذه القصة القصيرة يشير الشاعر إلى المقارنة بين عالم الروح وعالم المادة قائلاً:

فكل من كان متبهاً للعالم المادي فهو في جانب بعيد عن عالم الروح، ويقظته أسوأ من نومه، لأنه إذا لم تكن أرواحنا متيقظة للحق فإن يقظتنا تكون مثل إغلاقنا الباب، والنفس بحال إذا لم يبق لها صفاء وطار عليها الخوف والهوى فلا تدرك طريقًا للسفر نحو السماء، واستغراق الإنسان في نومه هو أملة

على كل خيال وبعده عما يوصله إلى عالم الروح.. ليس ظل الله سوى عبد الله الذي يكون ميتًا بالنسبة لهذا العالم، حيًا بالنسبة لله.

وهذا واحد من مئات المقارنات بين المعنى والصورة، وبتعبير آخر: بين المادة والروح، وقد أثبت الشاعر بذلك ميزة نفوس الأولياء في ذلك الباب، إذ لهم صلة خاصة بعالم الأرواح، وبهذه الصلة يمتاز المقربون عن عامة الناس - يمضي الشاعر في نفس القصة إلى رأيه في تفسير آية:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾.

[سورة الفرقان: 45]

ويفسره تفسيرًا صوفيًا بقوله: والظل في قوله تعالى: «كيف مد الظل» صورة أولياء الله، وهذه هي الدليل المنبئ عن نور شمس الله، فلا تمش في ذلك الوادي دون أن يرشدك هذا الدليل، وقل لا أحب الآفلين، مثلما قال الخليل - على نبينا وعليه الصلاة والسلام - : دع الظل واقعد الشمس. ويشير بعد ذلك إلى كمال مرشده (شمس الدين التبريزي) بعقيدة تخصه قائلاً:

اقصد الشمس، وتعلق بذيل شمس الدين.

ولا لوم على الشاعر، إذ يمثل مرشده بالشمس في نوره وسطوعه، إذ هذا يخصه وليس منبع تلك العقيدة إلا خلوصه الكامل بهذا الدرويش، لأنه تسبب في كماله ووصوله إلى درجة لا تنسى بآثاره الباقية المحفوظة في المكتبات الهامة في الشرق والغرب.

وهذا القدر يكفي في التعريف بمنهج الشاعر وسلوكه الخاص الذي جعل منه صاحب مدرسة وفكرة صوفية لها أهميتها الخاصة لدى المتعمقين في التراث الإسلامي، والباحثين الذين ينظرون إلى الحقائق نظر الدقة، وبدراسة مؤلفاته

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام

القيمة التي أخذت مركزها المرموق لدى المسلمين بالبحث والتنقيب، لا سيما عند الباحثين الذي يتقنون اللغة الفارسية.. ويكفي هذا القدر أيضًا لدراسة تلك الآثار، منضمة إليها الحلقات المعروفة بأفغانستان والجمهورية المصرية وسائر البلاد الإسلامية.

نعرف هذه المدرسة المبنية على يد مولانا جلال الدين البلخي الذي كان يحب الأخذ بيد الناس بغية وصولهم إلى الحقائق، وكان يحب العكوف على آثار السلف ليتمكن من أداء رسالته العلمية، ويأخذ بما يطابق طبعه الصوفي ومنهجه في التصوف. ويشير الشاعر الصوفي إلى شيء من إمامه بآثار السلف ومقارنته بهم بقوله:

«كان العطار وجهًا، والسنائي عينيه، ونحن جئنا على أثر العطار والسنائي»⁽¹⁾.
وأيضًا يقول:

«ذهب العطار إلى مدن العشق السبعة، ولا نزال في منعطف جادة واحدة»⁽²⁾.

يدعو الناس إلى الأخذ بما يطلبه الإيمان من حيث هو إيمان ويقول⁽³⁾:
«إلى متى العكوف على حكمة اليونانيين - اقرأ حكمة المؤمنين أيضًا»،
وكأنه بنى مدرسة تدرس فيها:

1- الآراء الصوفية المنسوبة إلى كل من:

الحسن البصري - رابعة العدوية - العطار - وسنائي الغزنوي، وغيرهم من الصوفية المعروفين.

- | | |
|-----------------------------------|-----------------------------|
| (1) عطار روى بود وسنائي دو چشم أو | ما أذبى سنائي وعطار أمديم |
| (2) هفت شهر عشق را عطار كشت | ما هنوز اندر خم يك كوجه ايم |
| (3) چند چند از حكمت يونانيان | حكمت ایمانيان راهم بخوان |

2- الإنسان الكامل في نظر الصوفية ومقومات الكمال وآثاره، وما تتطلبه طبيعة الإنسان الذي يريد الخير.

3- مراقبة النفس والطريق الموصل إليها من الرياضة والعبادة الموافقة لروح الإسلام البعيدة عن الرهبانية - بحيث تورث الحث على الذكر والفكر وترك الهوى حسبما يأمر به القرآن الكريم في آية:

﴿وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾.

[سورة الكهف: 28]

4- الابتعاد عن العجب والكبرياء بالتعود بتحقيق أعمال النفس مهما عظمت. ومحاسبة النفس كل حين، كما روى عن إبراهيم بن أدهم البلخي أنه قال لرجل:

اعلم أنك لا تنال درجة الصالحين حتى تجوز ست عقبات: أولها تغلق باب الرزق وتفتح باب الشدة - والثانية تغلق باب العز وتفتح باب الذل - والثالثة تغلق باب الراحة وتفتح باب الجهد - والرابعة تغلق باب النوم وتفتح باب السهر - والخامسة تغلق باب الغنى وتفتح باب الفقر - والسادسة تغلق باب الأمل وتفتح باب الاستعداد للموت⁽¹⁾.

وكان جلال الدين البلخي يدرس تلك الآراء بطريق بعيد عن النفور.

5- الدعوة للناس عامة ليعرفوا ما للقلب وما في القلب من أسرار ليدركوا أهمية التوجه إلى تصفية القلب.

(1) التصوف وفريد الدين العطار، تأليف الدكتور عبد الوهاب عزام، ص 11.

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام.

6- العمل بالسرعة والابتعاد عن ترك الأوامر في كل حال، وبهذا المنهج الخاص نراه لا يترك صلاة الجماعة والجمعة، وحينما اتخذ خلوة مرشده (شمس تبريز) محلاً لجلوسه معه ومركزاً للأخذ منه كان يؤدي الصلاة بالجماعة مع مرشده يؤمّه أو يقتدي به⁽¹⁾.

7- إيجاد الصلح بين الصوفية والعلماء المدرسين الذين كانوا على طرف النقيض طوال القرون الصوفية، وقد نجح مولانا جلال الدين البلخي في بناء تلك الفكرة (فكرة التوفيق بين المدرسة والخلوة، أو بين القول والحال على حد تعبير بعض العلماء)، ونرى ثمرة هذا الوفاق في عصرنا هذا أن أكثر المدارس الدينية ببلاد أفغانستان وإيران والهند وباكستان أدخلت المشوي في برامجها الدراسية كمادة هامة تعطي الطالب الفرصة للتعرف على الحقائق الصوفية، وبالتالي الأدب الصوفي - والأدب الظاهري والباطني، على حد تعبير الرومي.

8- التقارب بين التصوف وعلم الكلام، وإنهاء النزاع بين الصوفية والمتكلمين، بحيث تستطيع تلك المدرسة أداء رسالتها وتربية الداخلين فيها بعيدة عن الهجمات، وبحيث يكون لدى أهل الحلقة تطلع مستمر إلى إيجاد حل نهائي للنزاع بين علم الكلام وآراء الصوفية حسبما يرشدهم أستاذ تلك الحلقة الدراسية السيد/ جلال الدين البلخي.

9- التعرف على موقف العقل في القضايا الصوفية حسبما يقول العطار: إن العقل طيب وخبث، وصديق وعدو، وإن العقل باحث ذكي مدقق أحياناً، وإنه يدرك نظام العالم، وإنه يهدي إلى الرشد، ولكن لا ينبغي أن يقف الإنسان

(1) يروي ذلك ابنه بهاء الدين ولد في كتابه المشوي، كما رويت عن زوجة الرومي، خط سوم، ص 113.

في مستواه، وعليه أن يسمو إلى مستوى العشق - العقل يقدر على العمل بدائرة العشق وهدى الدين، ولكنه مع هذا لا يستطيع النفوذ إلى الجوهر⁽¹⁾.
وكما يؤمن بذلك مولانا جلال الدين في مواضع من كتابه⁽²⁾.

10- مواصلة النشاط العلمي الذي بدأ به والده في بلخ وقونية، ورعى علماء ووعاظًا أمثال أفلاكي وغيره من العلماء، وذلك خوفًا من الانقطاع العلمي، وحفظًا للصلة العلمية بين هذه الحلقة والحلقات المعروفة حينذاك بالأراضي العربية.

11- دراسة طرق الوصول إلى طهارة الباطن (حسب اصطلاح مولانا جلال الدين) بعد الأخذ بطهارة الظاهر، والتي أمر بها حديث الرسول ﷺ في جواب عن سؤال سائل يسأل عن الإسلام فرد عليه: «تشهد أن لا إله إلا الله، وأن تقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتحج البيت، وتصوم رمضان».

مع الجهاد المنصوص عليه في مواضع أخرى، وطهارة الباطن تحصل بالزواج عن المعاصي، وللنية في ذلك أثر ظاهر لحديث رواه عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه»⁽³⁾.
كم أخرج ابن ماجه بإسناد حسن من حديث أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إنما يبعث الناس على نياتهم».

(1) التصوف وفريد الدين العطار، تأليف الدكتور عبد الوهاب عزام، ص 73.

(2) ذكرنا رأي العطار مفصلاً عملاً بما يعترف به البلخي من أنه لم يصل في هذا الباب (باب العشق) إلى درجة وصل إليها العطار، كما ذكرنا أصل قول مولانا جلال الدين في الهامش من قبل.

(3) رواه البخاري ومسلم وغيرهما من أئمة الحديث.

جلال الدين الرمي بين الصوفية وعلماء الكلام

12- الوصول إلى معرفة الأخلاق من خلال دراسة العوامل التي تعد موصلة إلى الأخلاق الحسنة، وأخيرًا - تربية رجال لهم المقدرة على أن يكافحوا بلسانهم ويدافعوا عن الإسلام ويعلموا الناس كيف يجتنبون السقوط في المهاوي - رجال يحبون في الله ويبغضون في الله - يتناصحون ملتزمين مواضع النجاة من البليات والآفات التي تواجه الناس وتوقعهم في حضيض الذل والهوان، رجال واقفون في الطرف المقابل للزنادقة - الملاحدين وأهل البدعة.

هذا ونكتفي بهذا القدر من التعريف بمدرسة مولانا جلال الدين البلخي التي يباهي بها محبو التصوف والباحثون الذين لهم إمام بدراسة الآراء المنسوبة إلى الشخصيات المعروفة في البلاد الإسلامية.



الباب السادس
أهم آراء جلال الدين الصوفية

أهم آراء جلال الدين الصوفية

كان أول ما لفت نظري ودفعتني لبحث آراء جلال الدين البلخي الصوفية والكلامية هو بساطته في التعبير، ودقته فيما يحتاج إلى الدقة، وبذلك نعتبره من المؤلفين البارزين في التعبير، وقد ذكر في مؤلفاته آراء صوفية وكلامية نكتفي بالبحث حول بعضها، ونحاول أن نجد محملاً علمياً لكلامه حسبما تقتضيه طبيعة البحث - وقد أشرنا في أول الكتاب بأن بعض الباحثين عدوا كتابه (المثنوي) قرآناً باللسان البهلوي (الفارسي) وإذ ترك الكلام بالغلو فلا مجال لنا إلا القول بأن كتابه المثنوي يشتمل على مطالب عديدة لها قيمتها الدينية والعلمية والأدبية، ويبرز البلخي في كتابه هذا بآرائه القيمة كفنان امتاز بميزات فنية عديدة، منها أنه يعبر عن الموضوعات الغامضة بعبارات بسيطة وتعبير رائع يسهل فهمه على كل متتبع، وتتجلى مقدرة الشاعر فيما يسوقه من الصور المتلاصقة لبيان موقف من المواقف أو حال من من الأحوال، وله مقدرة عجيبة على أن يتناول الموضوع المطروق فيجعل منه موضوعاً جديداً بصورة جديدة تقبله العقول. ويحكي لنا في مؤلفاته حكايات وقصصاً تشتمل على نكات أدبية وأدلة فلسفية وقضايا كلامية لها أهميتها في العلوم الدينية.

وهذا التعبير الوجيز المليء بالمعاني والرموز الدقيقة تسبب في توجه الباحثين لبحثوا عن آرائه في مؤلفاته، مع أنه قد مضى سبعمائة سنة على تأليفه، نجده يأخذ موقفاً رائعاً في الحلقات العلمية والأدبية في النظم والنثر، في تنظيم

القصة والاستدلال، بحيث يتمشى مع طبيعة البحث في عصرنا هذا، إن كتابه المشنوي يشتمل على مئات من القصص، ويحاول في قصصه وأمثاله وحكاياته أن يعرف الحقائق على لسان الناس بطريق يلائم عقولهم. وبهذا يزيد كلامه قوة وتأثيراً، ونذكر لذلك مثلاً يظهر من خلاله براعته في التعبير وبساطته في تصوير أمر بصورة فنية، يذكر الحوار الذي جرى بين رجل فقير وزوجته الجاهلة، تلوم المرأة زوجها على فقره فيقول الزوج لزوجته:

«إن الزوجين يجب أن يكون كل منهما على مثال الآخر، ألا ترى إلى زوجين من الأحذية والنعال، فلو أن أحد النعلين ضاق يتعسر عليك الذهاب في الطريق، وهل بين مصراعي الباب واحد صغير وآخر كبير؟ أم رأيت ذئبة اقترنت بأسد الغاب. ولا يستقيم على ظهر البعير زوجان من الحقائق إحداهما صغيرة والأخرى كاملة الاتساع، إنني أسير بقلب قوي نحو القناعة فما لك أنتِ تسيرين نحو الشناعة». ونحن في بحثنا حول كتابه (المشنوي) وسائر مؤلفاته حاولنا أن نشير إلى المزايا الفكرية والأدبية التي يمتاز بها الشاعر. ويشتمل هذا الباب على خمسة فصول.

الفصل الأول

رأيي فيما يتعلق بالمراد والمرشد والمسترشد

ذكر الشاعر بأسلوبه الرائع قصة ملك يهودي كان يبغض النصارى، ويفكر في أسباب تقربهم إلى الذلة والفناء، فَهَمَّ بقتلهم، واستشار أحد أصدقائه وقال: إن هذه الطائفة لها عداوة قديمة مع اليهود، وقد أُعْطِيتُ من السيطرة ما أقدر على قتلهم فشاورني في ذلك، فرد الصديق قائلاً: كن منتهباً، فإن قتلك لا يقلل عددهم حسبما نريد. وخلال هذه القصة وقبل أن يشير بأصل القصة - وهو مكر الوزير لتفريقهم - يذكر أن العداوة لموسى والحب لعيسى عليهما السلام، نبع عن قلة فهمه، إذ كلاهما مظهران لأنوار الله، فالناظر لأحدهما بالعداوة وللآخر بالحب يشبه الأحوال الذي يرى الشيء شيئين والحقيقة حقيقتين، وفي الحقيقة ليس عيسى إلا روحا لموسى وليس موسى إلا روح عيسى، ويظهر بذلك مذهبه في قضية وحدة الوجود حسبما أشرنا إليه قبل ذلك، وهو الاتحاد في الأنوار والتجليات. يذكر فيما يتعلق بالأحوال قصة تقول:

لقد قال أستاذ لتلميذه الأحوال: اذهب إلى الغرفة وأحضر الزجاج، فلما ذهب الأحوال رجع قائلاً: أيًا من هاتين الزجاجتين أحضر لك؟ كانت الزجاجة واحدة، ولكن الأحوال رآها زجاجتين، فلما علم الأستاذ بأن التلميذ يتكلم

جلال الدين الرمعي بين الصوفية وعلماء الكلام

حسبما يأمره بصره الأحوال قال: ليس هناك زجاجتان فاذهب ودع الحول ولا تشاهد الأشياء أكثر من حقيقتها، فقال التلميذ: أيها الأستاذ لا توجه هذا الطعن إليّ، فقال الأستاذ: اكسر إحدى هاتين الزجاجتين، فلما كسرها لم تبق أمامه زجاجة أخرى وعلم التلميذ بعيبه.

أراد جلال الدين البلخي بتلك القصة عن الزجاج أن يشير إلى أمرين: الأول سر آية: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ﴾ [سورة البقرة: 285]، والثاني أن الغضب والهوى يجعلان الرجل أحولاً ويصرفان روحه عن التعرف على الحقيقة، مع ما في ذلك من الإشارة إلى قضية وحدة الوجود.

وتمام أصل القصة أن الملك كان يهتم بأمر الغلبة على النصراني ويفكر في ذلك كثيراً، وبما أن لليهود خصوصية خاصة هي مكرهم وخداعهم في الأمور التي تتعلق ببقائهم شاور وزيره في ذلك فقال الوزير:

إن النصراني يعملون لمحافظة أرواحهم ولذلك يخفون دينهم عن الملك فلا تقتلهم، إذ لا فائدة في ذلك، بل فكر في تدبير حتى تقع الفتنة بينهم وسأقدم نفسي ضحية لما تريده من إزالة النصراني، وأقوم بحل العقدة بطريق فني فيه شفاء لما في صدورنا نحن اليهود. أيهما الملك اقطع أذني ويدي وشق أنفي وبعد ذلك ألقني في الطريق حتى يشاهدني عامة الناس، وأصدر القرار بنفسي إلى مكان بعيد، حتى أستطيع تنفيذ ما تريده من إيقاع الشر والفتنة فيما بينهم. فلما فعل ما فعل حسبما أشار الوزير: نادى في محضر الناس قائلاً: إلهي إنك عالم الأسرار، لقد علم الملك بأنني نصراني فقصد القضاء على حياتي فأهانني - لقد كنت أخفى مذهبي النصراني عن الملك وكنت أظهار بالتوافق معه في اليهودية، فلما علم أسراري أصبحت كلماتي لديه موضع الشك والتهمة، فأمر بما أمر وعذبني بطريق تشاهدونه. وأضاف الوزير في إظهار حاله قائلاً: لو لم تكن روح عيسى

ملجئي لقتلني الملك، ولكن توسلي، بروح نبينا عيسى صار سببًا لنجاتي، وإني من أجل عيسى أحب روحي وأقدم رأسي ضحية لذلك، ولست أبخل بروحي في طريق الخدمة لدين عيسى، ولقد خلصت من اليهودية أيها الناس، إن الدين الحقيقي هو دين عيسى فاسعوا بأرواحكم إلى دينه.

كيف تقبل النصارى مكر الوزير؟:

اتجه إلى الوزير آلاف من المسيحيين، وأخذ يعلم الناس أسرار الإنجيل، وكان في الظاهر واعظًا وناصحًا وفي الحقيقة مكارًا يريد القضاء على النصارى، لقد تبعه النصارى بكل قلوبهم وعرسوا حب هذا الوزير في نفوسهم كأنه نائب لعيسى في أداء الرسالة، ومضى ست سنين على هذا الحال كان الوزير يهديهم إلى حقائق الإنجيل، وكانوا يثقون بقوله: ولما أخذ موقفًا بين النصارى تبادلت الرسائل بين الملك والوزير، وقال الوزير المكار في خطابه: لقد حان الوقت، وقت إيقاع الفتنة في دين النصارى، ولقد كان لقوم النصارى عدد من الأمراء صاروا أتباعًا لذلك الوزير واثقين بما يقوله.

كيف بدأ الوزير بالتخليط في أحكام الإنجيل؟:

أعد باسم كل أمير طومارًا، وكتب في كل طومار خلاف ما كتبه في الآخر - كان المكتوب في كل طومار يخالف تمامًا عما كتب في الآخر - مثلًا:
في الطومار الأول ذكر: أن الرياضة هي ركن أساسي للنصرانية والجوع متمم للتوبة والإنابة.

وفي الثاني: لا فائدة في الرياضة ولا طريق إلى النجاة إلا بالجود.

وفي الثالث قال: إن جوعك إشراك منك بمعبودك، وكل ما جاوز التوكل والتسليم. فليس إلا مكرًا وخداعًا.

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام
وفي الرابع قال: إن العبادة هي الواجب اللازم على العبد، أما التفكير في
التوكل فهي تهمة.

وفي الخامس ذكر: أنه ليس المقصود بأوامر الله ونواهيه أن يتبعها الناس،
وإنما هي كلها بيان لعجزنا وبرهان على العجز. فإذا ظهر لنا عجزنا عن اتباعها
أدركنا إذ ذاك قدرة الحق.

وفي السادس قال: لا تنظر إلى عجزك، إن هذا العجز كفران بالنعمة فاحذره
وسر إلى طريق العبادة.

وفي السابع ذكر: دع القدرة والعجز.

وفي الثامن أظهر: لا تطفئ شموع الأبصار، فإن البصر هو الشمع الذي ينيّر
الطريق للتأمل الباطني، وبترك النظر والخيال تصير كمن يطفئ شمع الوصال
في منتصف الليل.

وفي التاسع قال: أطفئ هذا البصر ولا تخف لأنك بإطفائه تدرك مائة ألف
من المشاهد عوضاً عنه، ولأنك بإطفاء شموع البصر تقوي شموع روحك،
فكل من ترك الدنيا زهداً فيها أقبلت عليه الدنيا رويداً رويداً.

وفي العاشر ذكر: أن ما أعطاه الحق لك تجد حلاوته، وإذ يسر لك ما أعطاك
فخذة وانعم به ولا تلق بنفسك في الآلام.

وفي الحادي عشر قال: دع عنك كل ما يتصل بنفسك، فإن قبولك أوامر
نفسك يوقعك في الشر والذلة.

وفي الثاني عشر قال: إن الطريق الحقيقي والميسر هو الذي تكون فيه حياة
القلب وغذاء الروح، وما يوافق طبعنا المحسوس لا ثمرة له، وحاصل ذلك هو
الندم.

وفي الثالث عشر قال: اطلب مرشدًا وطالب رضاه.

وفي الرابع عشر ذكر: كن مرشدًا نفسك ولا حاجة لك للمرشد، فكن رجلًا ولا تكن مسخرًا لغيرك من الرجال، امض في الطريق وتخلص من حيرتك.

وفي الخامس عشر ذكر: إن تلك الكثرة التي نراها شيء واحد، وكل من رآها شبيهاً فهو رجل صغير أحول.

وفي السادس عشر قال: كيف يمكن أن تكون المائة واحدًا؟ إن القائل بالوحدة ليس إلا مجنونًا، إذ الكثرة كثرة والوحدة وحدة.

كان كل قول هذا الوزير المكار مخالفاً للآخر، وأراد بذلك أن يصل إلى ما يأمله من إيقاع الفتنة بين النصارى.

رفض الوزير مقابلة الناس:

بعدما دبر الوزير أمره في كتابة تلك الأوراق التي يناقض بعضها بعضاً فيما حوته من أحكام ترك الوعظ ومجالسة الناس وألقى نار الشوق في قلوب مريديه.. كانوا يتضرعون مطالبين مقابلة مرشدهم قائلين: أيها الإنسان الكامل والمرشد اللبق ليس لنا نور بدونك، وكيف تكون أحوال الأعمى إذا حرم من عصاه، فبحق الله تعالى لا تجعلنا محترقين في لهيب الفراق - نحن كالأطفال وأنت المربي. فرد عليهم قائلاً:

إنني لا أملك إذناً بالخروج، إن روعي ليست بعيدة عن مريدي: وقال المريدون: أيها الحكيم الذي يتلمس الأعذار لا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به من فراقك وبعده عن مجلس الوعظ والإرشاد، إننا في أشد انتظار للقائك ومقابلتك. فقال مرشدهم (الوزير المكار): أقصروا من جدالكم ودعوا النصيح يجد سبيله إلى أرواحكم وقلوبكم، وإذ تعدوني أمينًا، فإن الأمين لا يتهم - وإذا كنت كاملاً

جلال الدين الرمي بين الصوفية وعلماء الكلام

فما إنكاركم لكمالي؟ وإذ تعتقدوا بكمالي فلا داعي لمضايقتي، إنني مصمم على الخلوة، وذلك لأنني مشغول بالأمر الباطني الذي يطلب مني الخلوة والقطع عن مقابلة الناس، اتركوني وحالي، فإن هذا ينفع لي ولكم فيما أريده من تقوية الدين الذي تتبعونه.

اعتراض المريدين مرة أخرى على الخلوة:

قال المريدون: أيها المرشد الكامل، إننا لسنا منكرين لكمالك، إن دموعنا جارية لفراقك، فالطفل يبكي لا لينازع مربيه، فنحن كالطفل وأنت المربي، نحن كالعود وأنت العازف، فالأنغام الحزينة ليست منا وإنما أنت صانعها، نحن كالنابي ولكن أنغامنا منك، ونحن كالجبل ولكن الصدى فينا رجع لصوتك، بل نحن كقطع الشطرنج نمضي بين النصر والهزيمة، ونصرنا وهزيمتنا منك يا من أنت روح لروحنا ليس لنا وجود بجانبك، أنت الوجود المطلق نحن ووجودنا عدم، كياننا من عطائك ووجودنا من إيجادك، تحبس نفسك ولا تمسك عنا فضلك، وإذا أنت حبستها فمن الذي يجروء على البحث عنا؟ لا تسد بصرك نحونا. ورد الوزير المكار قائلًا:

إن عيسى قد بعث إليّ برسالة قال فيها: افترق عن أصحابك وأقربائك، واتجه بوجهك إلى الحائط، واجلس منفردًا واختر لنفسك الخلوة عن وجودك. وداعًا أيها الأحباب فإنني ميت وقد حملت متاعي إلى السماء الرابعة.

كيف ألقى الوزير التفرقة بين الأمراء؟:

وبعد ذلك دعا الوزير الأمراء واحدًا بعد واحد، وتحدث في صومعته مع كل واحد منهم، وقال لكل واحد من الأمراء: لقد فكرت كثيرًا في أيام انقطاعي عنكم، وصممت على استحقاقك للخلافة بعدي، فأنت النائب الحق للدين العيسوي وخليفتي في تنفيذ أوامر عيسى النبي بعدي، وهؤلاء الآخرون أشياعك،

فكل أمير خرج عن طاعتك فاقتله أو اجعله أسيرًا، ولكن لا تعلن هذا السر ما دمت على قيد الحياة، ولا تطالب في حال حياتي بالملك والسيطرة، وإليك هذا الطومار وأحكام المسيح فافصح بقراءتها واحدًا واحدًا على أتباع عيسى. وهكذا قال لكل واحد من الأمراء مثل ما قاله للآخر، وأعطى كل أمير طومارًا، وقد ذكرنا من قبل أن حكم كل طومار كانت يخالف حكم الورق الآخر ويناقضه.

ماذا فعل الوزير بعد ذلك؟:

وبعد ذلك قتل الوزير نفسه ضحية لما وعد به الملك من إيقاع الفتنة بين النصارى للقضاء عليهم ولتقوية اليهودية، وحينما علم الناس بموته تجمع عدد كثير حوله يمزقون ثيابهم حزناً عليه، ووصل عدد هؤلاء إلى آلاف من العرب والترك والأكراد، لقد وضعوا تراب قبره على رؤوسهم ورأوا في ذلك شفاء لأرواحهم، وظل هؤلاء الناس على قبره شهرًا جرت فيه الدموع من عيونهم.

كيف بدأ الاختلاف بين النصارى؟:

جمع المريدون الغافلون عما كُنَّ لهم الوزير المكار، جمعوا بعد شهر ليعينوا ولي العهد بعد ذلك المرشد، الذي كانوا يعدونه خلفًا صادقًا لسيدنا عيسى، على نبينا وعليه الصلاة والسلام، قال الناس: أيها الكبراء، من الذي يقوم بعمل المرشد المتوفى حتى نجعله في موقف الإمام بعد موت هذا الذي أجرى دموعنا بفراقه لنضع أيدينا في يده نبايعه كخلف لهذا المرشد العظيم الذي طارت روحه وجعلنا نحترق بفراقه، إن كان هذا الحبيب قد مضى وحرمانا وصاله فلا بد لنا من نائب عنه يكون تذكيرًا لنا، ويقوم بتنفيذ أوامر المسيح عيسى عليه السلام، وإذا كان الله لا يظهر للعيان فإن هؤلاء الأنبياء هم نواب الحق.

فجاء أمير من الأمراء وتقدم إلى القوم وقال:

جلال الدين الرمي بين الصوفية وعلماء الكلام
انظروا... إني خليفة هذا الرجل الفقيد، وقد عينني نائباً لعيسى في هذا
الزمان.

انظروا إلى هذا الطومار الذي أعطانيه مرشدنا العظيم، إن هذا هو برهاني
على أن هذه النيابة هي لي وأنا أستحق القيام بهذا العمل الخطير.

وجاء أمير آخر فأخرج الطومار من جيبه ونادى: أيها الناس، اعلموا أن أمر
الخلافة قد تمت بيد مرشدنا بطريق عينني نائباً وخليفة، وقد أعطاني هذا الورق
كسند لما أقوله وأدعيه من الخلافة.

توالى الأمراء الآخرون ووصل أمرهم إلى النزاع والجدال والقتال، وكان
كل أمير يحمل سيفاً وطوماراً، فقتل آلاف من رجال النصارى، وكانت هناك
تلال من رؤوس القتلى، وجرت الدماء ذات اليمين وذات الشمال كأنها السيل،
وارتفعت في الهواء جبال من غبار تلك الحرب، لقد ظهرت الفتنة التي دبرها
الملك والوزير، وأصبحت الفتنة آفة تحصد رءوسهم.

يذكر جلال الدين البلخي هذه القصة بأسلوب رائع، ويظهر في خلال القصة
ملاحظاته العلمية حول ما يتعلق بالمريد، وبنبه على العمل بالأحوط فيما يتعلق
بموضوع الإرادة التصوفية، والاتكاء بأقوال شخص يعد من المرشدين، إذ ربما
يحصل أن يصور الإبلis بصورة الإنسان، فالمناسب لكل من يريد الصلة
الروحية بينه وبين شخص آخر كمرشد له عليه أن يعمل بالأحوط في ذلك
الأمر، ولا يعطي يده بيد كل إنسان، إذ التصوف الإسلامي يرتبط بصفاء الروح
وتزكية النفس، فعلى المريد والمسترشد أن يتنبه بذلك، ليعلم الأصل الحقيقي
الذي يبتني عليه السلوك الصوفي، وعلى المراد والمرشد أن يفتح باب الحكمة
وكشف الأسرار للمريدين، وأن المراد والمرشد يشبه الحكيم، والحكمة تقتضي
تطهير الأخلاق وتهذيب النفس والتوجه الكامل حتى يحصل المقصود في

الإرادة التصوفية من الإنارة والاستنارة. ويمضي جلال الدين البلخي قائلاً: لقد تبع النصارى الوزير المكار بكل قلوبهم، فما أعظم ما تكون قوة التقليد العام، وغرسوا حبه في صدورهم، وكانوا يظنونونه نائباً ليعسى.. كان هذا الرجل في السر هو الدجال الأعور اللعين..

يا إلهي إنك نعم المعين للضارعين.. رباه.. إن أمامنا مائة ألف من الشُّبَّاك والحَب، ونحن كالطيور الحريصة الجياع، فنحن في كل لحظة نقع في حباله جديدة، حتى ولو صار كل منا بازا أو عنقاء، وأنت يا من لا حاجة بك إلينا تخلصنا في لكل لحظة، ولكننا نعود فنقع في حباله أخرى، فنحن نضع القمح في هذا المخزن، بيد أننا لا نكاد نجمع القمح حتى نفقده، وليس ينتهي بنا التفكير آخر الأمر إلى أن هذا الخلل الذي يقع بالقمح جاء من مكر الفأر، فمنذ خرب الفار مخزننا وقعنا في الحيرة والتردد.. اعلمي أيتها النفس أو لآ على دفع الشر ثم اجتهدي بعد ذلك في جمع القمح واستمعي من أخبار صدر الصدور.

لا صلة إلا بحضور القلب.. ولو لم يكن في مخزننا فأر سارق فأين قمح أعمالنا، ولماذا لا ندرك النور الذي يعتبر نتيجة للأعمال الصالحة، ولم لا يجتمع قمحنا في المخزن؟

يبيّن الشاعر فيما ذكرنا حال المسلم، وبالتالي الصوفي المريد، ووصاه باليقظة ووعي الضمير لكي يعرف سر العبودية ويخلص من نوم الغفلة، وخلال هذه الأقوال يظهر رأيه فيما يتعلق بالمراد والمريد. يعتقد جلال الدين البلخي أن العالم المادي في جانب يختلف تمامًا عن الجانب الروحي، والسالك في العالم المادي معجبًا بزهرة الدنيا فهو في نوم غفلته.

يذكر لذلك قصة يقول:

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام.

لقد قال الخليفة لليلى: أنت التي من أجلك صار المجنون ذاهل الفكر غويًا؟ إنك لست أفضل من الحسان الأخريات. فقالت لي ليلي: صه فإنك لست المجنون⁽¹⁾. يستشهد بذلك على انفعال السالك في التنسك بحيث يصير منبعًا للفيوض، وعلى السالك أن يفتح عينه الحقيقية ليرى بذلك الصورة الأصلية للحقائق. وعندما لا تكون أرواحنا مستيقظة للحق فإن يقظتنا تكون مثل إغلاقنا الباب.

وقد ذكر جلال الدين البلخي آداب المريد نحو مرشده والعلاقة بينهما ضمن البحث في عدة مواضع، وللصوفية فيما يتعلق بآداب المريد تحقيقات عميقة تتكئ على أسس سليمة وتمسكوا بآية:

﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْدَمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١٠١﴾﴾

[سورة الحجرات: 1]

وقال الكلبي: لا تسبقوا رسول الله بقول ولا فعل حتى يكون هو الذي يأمركم به. وقد شرح الشيخ شهاب الدين السهروردي «آداب المريد مع الشيخ» ونلخصه فيما يأتي: يلزم على المريد السكوت ولا يقول شيئًا بحضرة شيخه إلا بإذن الشيخ، والمريد في حضرة الشيخ كالقاعد على ساحل البحر، وعلى المريد بعد التأكد من كمال مرشده أن يكون متطلعًا إلى الشيخ ويستكشف عن الأمور المجهولة لديه بطريق يحفظ فيه مقام الشيخ. والقول كالبذر يقع في الأرض، فإذا كان البذر فاسدًا لا ينبت، وفساد الكلمة بدخول الهوى فيها، فالشيخ ينقي بذر الكلام عن شوب الهوى، فيكون كلامه بالحق من الحق للحق ويعتبر الشيخ للمريدين كأمين الإلهام كما أن جبريل أمين الوحي، فكما لا يخون جبريل في

(1) سبق ذكر القصة لغرض آخر فلا تكرر.

الوحي لا يخون الشيخ في الإلهام، وكما أن رسولنا ﷺ لا ينطق عن الهوى فالشيخ يقتدي بالرسول ظاهراً وباطناً، ولا يتكلم بهوى النفس. وعلى الشيخ أن يتجنب طلب استجلاب القلوب وصرف الوجوه إليه والظهور بمظهر العجب، وعلى المرید في مجلس المرشد أن يكون ساكتاً حتى ييادته الشيخ بما فيه الصلاح من القول والفعل. وقال السري السقطي رحمه الله حسن الأدب ترجمان العقل، ونظراً إلى أن الأدب مطلوب في التنسك الإسلامي قيل: إن التصوف كله أدب، لكل وقت أدب، ولكل حال أدب، ولكل مقام أدب، فمن يلزم الأدب يبلغ مبلغ الرجال، ومن حرم الأدب فهو بعيد من حيث يظن القرب، ومردود من حيث يرجو القبول. ومن تأديب الله تعالى أصحاب رسول الله ﷺ قوله تعالى: ﴿لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ﴾.

[سورة الحجرات: 2]

قال أبو عثمان: الأدب عند الأكابر وفي مجالسة السادات من الأولياء يبلغ بصاحبه إلى الدرجات العلا، والخير في الأولى والعقبى، ألا ترى قول الله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ صَبَرُوا حَتَّى تَخْرُجَ إِلَيْهِمْ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ﴾.

[سورة الحجرات: 5]

وقوله تعالى:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾

[سورة الحجرات: 4]

وبما أن الشاعر الصوفي جلال الدين البلخي يشير في عدة مواضع من كتابه إلى الأدب بالمعنى العام، أدب المرید، أدب الصوفي، أدب المسلم نحو عامة الناس.. وهكذا نراه في أول كتابه المثنوي بعد ذكر الناي وقصته يبدأ بقصة عشق الملك على الجارية، وخلال هذه القصة يفرز بحثاً حول الأدب يقول في هذا البحث:

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام

إننا نرجو من الله أن يوفقنا للأدب، فإن من لا أدب له يبقى محروماً من لطف الرب: إن من لا أدب له لا يقتصر أذاه على نفسه، وإنما هو يشعل النار في جميع الآفاق. لقد كانت على المائدة تنزل من السماء بدون عناء وبدون بيع وشراء، ولكن جماعة من قوم موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام قالوا بوقاحة:

أين الثوم والعدس؟، فانقطع عنهم خبز السماء ومائدتها، وبقي لهم عناء الزراعة والكدح بالفأس والمنجل، ولكن عندما شفع عيسى لدى الحق أرسل لهم الخوان والغنيمة على الطبق.

فعاد أهل الوقاحة إلى ترك الأدب وتخاطفوا الطعام كالشحاذين، فناداهم سيدنا عيسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام قائلاً⁽¹⁾:

إن هذه المائدة دائمة ولن ينقطع ورودها إلى الأرض، إن سوء الظن والحرص أمام مائدة العظيم كفر. إن السحب لا تمطر إذا منعت الزكاة، ومن الزناء يقع الوباء في جميع الجهات. فكل ما أصابك من ظلمات وغم ليس إلا نتيجة للتبجح والتوقع. وكل من أبدى توقفاً في طريق الحبيب فهو قاطع طريق الناس ولا رجولة عنده، فمن امتلأ بالأدب امتلأ بالنور، ومن الأدب صارت العصمة والطهر من صفات الملك. ومن الوقاحة كان كسوف الشمس، ومن الجراءة رد عزازيل عن الباب.

هذا ما ذكره عن الأدب بأسلوب أدبي رائع بعد قصة الناي، وخلال الذكر عن العشق - عشق الملك جاريته - ومما يذكر أن جلال الدين البلخي أدرك من خبث اليهود قبل سبعة قرون ما أدركه جيلنا في القرن العشرين، وقد أشار إلى خبثهم الباطني وعداوتهم لغير اليهود - مسلمين ومسيحيين - بحيث إن أحد رجال السياسة في بلاط الملك يعتز بأن يموت ضحية لهذه العداوة، يضحى

(1) شرح المثوي للدكتور الكفافي، ج 1، ص 112.

بأعلى شيء في الوجود - هو وجوده وروحه وحياته - في سبيل إيقاع التفرقة بين النصارى، ولقد شاهدنا حيل بني إسرائيل منذ استولوا على الأراضي الفلسطينية وأخرجوا سكانها بطريق يرق له كل من كان له قلب، وفي حرب 1967 حينما كنت في القاهرة شاهدت ما صدر عنه أولئك الظالمين نحو العرب والمسلمين مما ترق له القلوب، ومع هذا كله تمسك بقصة جلال الدين الرومي التي أظهر فيها خبث اليهود منذ مئات السنين تجاه غيرهم، وكأنهم لا يباليون بإنسان لا يدين بدين اليهود، فاليهود هم نفس اليهود الذين كانوا قبل ذلك بعدائهم الذي صورهم شاعرنا أحسن تصوير، بل لقد زادت عداوتهم أكثر وأكثر، لا سيما حينما أدركوا أن بعض الدول الكبرى تساعد كل المساعدة، فمن واجبنا أن نترك الغفلة جانبًا ونعرف كل المعرفة أن التخطيط الصهيوني الفاسد لا يكفي بالقضاء على العرب فحسب، بل تخطيط ينشأ عن إرادتهم على القضاء على كل من لا يدين بدين اليهود، مسلمين وأعرابًا ومسيحيين وغيرهم من الأقوام.

ورب خبث وتغلغل لم ندرك مداه إلى الآن، خبث للقضاء علينا، وتغلغل بحيث لا ندرك السم الذي دسوه لنا في الدسم بغية القضاء علينا وعلى وجودنا، وهل يجهل أحد أنهم قبل مئات السنين عملوا من المكر السيئ ما عملوا؟ وهل سكتوا في تخطيط مثل ذلك المكر على مر الأزمان؟ كلا.. بل لا يزالون مستمرين في غيهم إلى ما ذكره جلال الدين البلخي، ولا نطيل الكلام أكثر من ذلك.

لم يكتف جلال الدين البلخي بذكر قصة مكر اليهود للقضاء على النصارى في حكاية واحدة، بل أرفده بحكايات أخرى هذا نصها (بالترجمة):

وبعد ما أريق من دم لا مرد له - بما ثار من فتنه ذلك الوزير قام ملك آخر من نسل ذلك اليهودي يعمل على إهلاك قوم عيسى، وإذا كنت تريد خبرًا

عن ذلك الخروج اليهودي الآخر فاقراً سورة: ﴿وَأَلْسَمَاءَ ذَاتِ الْبُرُوجِ﴾ [سورة البروج: 1]. إن ذلك الملك الثاني سارت على تلك السنة السيئة التي ابتدئها الملك الأول، وكل من سنَّ سنة خبيثة سعى إليه الذم في كل ساعة. إن الطيبين يذهبون وتبقى سُنتهم من بعدهم، وأما اللثام فلا يبقى بعدهم سوى الظلم واللعنات التي تُصَبُّ عليهم وعلى من يولد من جنس هؤلاء الأشرار حتى يوم القيامة، فالشر يجري في عروقهم، وهو المقصود في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾.

[سورة فاطر: 32]

وإن ضراعة الطالبين لو تأملت ليس إلا أشعة من شمس النبوة، والأشعة تدور مع الجواهر حيث كانت، فالشعاع يتجه نحو الجانب الذي فيه الجوهر، ونور النافذة يدور بسرعة حول الدار، وذلك لأن الشمس تمضي من برج إلى برج، وكل من كان له ارتباط بأحد الكواكب فإنه يوافق كوكبه في الصفات، فمن كان طالعه الزهرة فإن ميله الكلي وعشقه وطلبه، إنما هو للطرب - وبعدها يمضي جلال الدين الرومي في طريقه الأدبي - حسب عاداته وأسلوبه، والإشارة إلى خواص بعض الكواكب وبعض الألوان - يذكر القصة بأن ملك اليهود أشعل النار ووضع بجواره صنماً وقال: إن كل من سجد لهذا الصنم نجا من النار، وتفصيل القصة:

أن الملك أعلن: من سجد لهذا الصنم نجا من النار، وأما من لم يسجد فإنه يُلقى في قلب النار، ولقد حضر ذلك اليهودي امرأة وطفلها أمام الصنم، وكانت النار مضطربة، وأخذ الطفل منها ورماه في النار، فخافت المرأة وانتزعت قلبها من الإيمان، وأرادت أن تسجد للصنم، لكن الطفل صاح قائلاً: إني لم أمت فتعالي هنا يا أمي فإني بخير، وإن كان ظاهري أنني في النار، إن هذه النار حجاب

للعين يمنع عنها الرؤية، فها هي ذي الرحمة قد أطلت من الخفاء فتعالى يا أمي وانظري برهان الحق تشاهدي سعادة أصفياء الحق، وانظري الماء الذي يبتدى لك نازًا ودعي هذا العالم الذي هو نار تبدو كالماء، تعالي وانظري أسرار إبراهيم الذي وجد في النار السرور والياسمين، لقد رأيت الموت ساعة مولدي منك، وكان خوفي عظيمًا إذ كنت أنفصل عنك، وعندما ولدت خلصت من حبس ضيق إلى عالم طيب الهواء، جميل الألوان، وإنني الآن أرى العالم مثل الرحم بعد إذ رأيت في النار هذه السكينة، لقد رأيت في هذه النار عالمًا في كل ذرة من نفس عيسى الذي يهب الحياة، رأيت عالمًا صورته العدم وجوهره الوجود، وعالم الدنيا ظاهره الوجود ولكنه لا ثبات له.

تعالى يا أمي بحق الأمومة وانظري كيف أن هذه النار لا نارية فيها.

أقبلي يا أمي، فقد أقبلت السعادة، أقبلي يا أمي ولا تدعي الحظ يفلت من يديك، لقد رأيت قدرة ذلك الكلب (ملك اليهود) فتعالى وانظري قدرة لطف الله، إنني أسحب قدمك إلى هنا رحمة بك، وإلا فإنني في طرب يصرفني عن العناية بك، بلى وادعى الآخرين للحضور معك، فإن الملك الحق قد أقام في النار الخوان، بل أقبلوا أيها المؤمنون جميعًا، فكل شيء سوى هذه العذوبة عذاب، أقبلوا إلى ذلك الحظ.

كان الطفل يصيح على تلك الوتيرة وسط الجمع، فامتلأت قلوب الناس رهبة وخوفًا، فأخذ الخلق - من رجال ونساء، دون وعي منهم - يلقون بأنفسهم في النار.

لم يكن هناك موكل (يدفعهم) ولا جذب إلى النار، وإنما هو عشق الحبيب، ذلك الذي يجعل كل مر حلو المذاق، حتى أخذ أعوان الملك يمنعون الخلق قائلين: لا تلقوا بأنفسكم في النار.

واسودَّ من الخجل وجه ذلك اليهودي ولحقه الندم، فقد أصبح الخلق بالإيمان أكثر عشقًا، وصار عزمهم على إفناء الجسم أكثر صدقًا فشكرًا لله وحمدًا له، فإن الشيطان قد وقع في حبال مكره، ورأى ذلك اللعين نفسه وقد اسودَّ وجهه.

لقد تجمع فوق وجه ذلك الشيطان الخسيس كل وجوه العار، فاتجه الملك إلى النار وقال: أيتها النار الحارة الطبع أين طبعك؟ الطبع الذي من شأنه أن يحرق الدنيا كلها - كيف لا تحرقين وأين خصائصك؟ هل تغيرت لسوء حظنا نحن؟ إنك لا ترحمين عابذك فكيف نجا منك من لا يعبدك؟ ولم تكوني أيتها النار صابرة في وقت من الأوقات فكيف لا تحرقين؟ ما شأنك؟ ألم تعد لك قدرة؟ عجبًا لهذه النار المشتعلة العالية كيف لا تحرق؟! أفوق عيني غشاوة أم على عقلي حجاب؟ إن طالعنا جعلك على خلاف طبعك؟

فقلت النار: إنني لم أبتدل. أنا النار فادخل الآن أيها الملك الطاعني فيّ لتشعر بضرامي، طبعي وعنصري، حقيقتي وواقعيتي لم تتغير.

أنا سيف الحق أقطع بإذنه.. إن الكلاب تمرح على باب الخيمة، ولكن إذا مر أمام الخيمة غريب الوجه تعرض لحملة الكلاب.

وأنا لست أقل طاعة من الكلب، وإذا كانت نار طبعك تبعث في نفسك السرور فإن ملك الدين قد وضع فيها السرور، وإذا أصابك الغم فاستغفر الله، إن الغم جاءك بأمر الله فلا تقف جامدًا، فهو إذا شاء صار الغم سرورًا، وأصبح القيد في القدمين حرية وانطلاقًا، فالهواء والتراب والماء والنار من عبادته، وهذه تبدو ميتة لي ولك، وأما بالنسبة للحق فهي حية.

النار قائمة على الدوام أمام الحق، فإذا ضربت الحديد بالحجر فالنار تخرج منه بإذن الله، فلا تضرب حديد الظلم بحجره، الحجر والحديد يمثلان السبب المباشر ولكن تطلع أيها المتفكر إلى ما أعلى من ذلك.

بعدما ينتهي جلال الدين من حديثه عن قصة الملك اليهودي وعن خبثه وجهالته - بحيث لا ينظر إلى الحقيقة وإلى قدرة الله التي عجزت العقول عن إدراكها ويكتفي بالظاهر - يمضي في بحثه الصوفي في المقارنة بين السبب الأصلي والسبب لدى الناس ويقول:

السبب الروحي يجعل السبب الظاهري عاملاً فعالاً في بعض الأحيان، وفي بعض الأحيان الأخرى يجعله عاطلاً لا ثمرة له، وهذا السبب الظاهري تألفه عقول عامة البشر، وأما الأسباب الروحية فلا يألفها إلا الأنبياء، وإن الهواء يصبح نازلاً بأمر الحق، وكل من الهواء والنار سكران من أمر الحق، وإنك لترى يا بني أن ماء الحلم ونار الغضب هما من الله.

ولو لم تكن روح الريح عازفة بالحق، فكيف كانت تفرق بين المؤمنين والكافرين من قوم عاد؟ هلك من كانت إرادة الله بهلاكه، ونجا من كانت إرادة الله بنجاته.

وبعدما يشير إلى قصة هلاك قوم عاد مستدلاً على أن الطباع تحت إرادة الله، بها حركتها وبها سكونها يشير إلى قصة سيدنا إبراهيم، على نبينا وعليه الصلاة والسلام، يقول:

إن النار لم تنشب أنيابها في إبراهيم، وكيف كانت تنهشه وهو الذي اختاره الحق؟ إن نار الشهوة لم تصب أهل الدين، ولكن أخذت أهل الهوى، وموج البحر إذ تدفق بأمر الله ميز بين قوم موسى وبين أهل مصر، والأرض عندما جاء

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام.

أمر الله سبحانه قارون بذهبه وعرشه إلى قاعها، ولقد رقص جبل الطور لما رأى النور وصار - كصوفي كامل - خاليًا من النقص، وأي عجب إذا صار الجبل صوفيًا عزيزًا، أولم يخلق جسم موسى أيضًا من قطعة من طين؟

لقد أثبت جلال الدين الرومي الإرادة الإلهية، وذكر شواهد، وبعد هذا وذاك يرجع مرة أخرى إلى قصة الملك اليهودي المتمرد العنود الذي كان يعذب الناس، ومع أنه رأى قدرة الله فيما دبره من إشعال النار للتعذيب رأى ما حكيناه من كونها بردًا وسلامًا على الطفل الصغير المعصوم - يدخل في قصة الملك اليهودي مرة أخرى قائلًا:

لقد رأى ملك اليهود هذه العجائب ومع هذا لم يكن منه سوى السخرية والإنكار. فقال له الناصحون: لا تترك هذا الأمر يتجاوز حده، ولا تكن معاندًا للحق بهذا الطريق، لأنك رأيت من عجائب قدرة الله ما رأيت وبعد هذا كله لا ينبغي لك الإنكار عن الحق، وهذا اليهودي العنود - نظرًا إلى طبعه الخبيث - قَيَّدَ أيدي الناصحين وألقى بهم في السجن، وارتكب بذلك ظلمًا فوق ظلم، وعندما بلغ الأمر ذلك الحد جاءت صيحة تقول:

مكانك أيها العنود الغدار فقد قرب انتقامنا، جاء وقت الامتحان والامتحان، فارتفع لهيب النار بعد ذلك أربعين ذراعًا، طوقت هؤلاء اليهود وأحرقتهم، لقد كان أصلهم من حيث عنادهم النار، وقد انتهوا إلى ذلك الأصل.

كان أمر اليهود أن جعلوا من أنفسهم نازًا تأكل غير اليهود، فرجعت إلى أنفسهم بحيث أحرقتهم وأهلكتهم: وبعد ذلك يعبر بأسلوبه الأدبي الرائع يعبر عن مكافآت العمل، مستدلًا بذلك إلى ما يريد إثباته من خبث اليهود، ذلك الخبث الذي يظهر منه أنهم يريدون القضاء على غير اليهود. وقد أشرنا قبل ذلك إلى أن موقف اليهود كان واضحًا حينذاك بمكرهم وحيلهم وعذرهم،

وقد أشار إلى ذلك في عدة مواضع، فكيف يكون موقفهم في عصرنا هذا ونحن نعيش ونسمع ما يحدث من جانب الإسرائيليين على المسلمين والعرب، وقد لعن الله تعالى اليهود في عدة مواضع إذ قال تعالى:

﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنِ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴿٧٩﴾﴾.

[سورة المائدة: 78، 79]

وقال تعالى:

﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّاتِ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٦١﴾﴾.

[سورة البقرة: 61]

وقد أشار جلال الدين البلخي إلى مفسادهم طول التاريخ، وبما كانوا يريدون. وبعد:

فإن الموقف السياسي لشاعرنا الصوفي الذي ترك بلخ في صباه، تركه في كنف والده الذي كان يحكي له عما كان للمسلمين من شوكة وعظمة، وكيف زالت هذه العظمة، وأيضًا كان يحكي له خوفه من استيلاء جنكيز على البلاد الإسلامية، وبعد ما وصل إلى نضجه الفكري في قونية وصار مرجعًا للناس في حل القضايا الهامة كان من حقه - بل كان واجبًا عليه - أن يدرك طبائع الناس من ناحية النفع والضرر والخير والشر، ويعرف مكر اليهود وخبث طوائفهم، ويعرف أسباب فتور المسلمين فيما يهمهم من خدمة كلمة التوحيد.

وبذلك نقول:

إن تأليفه كان في حال التصوف ولكن في إفاقة تامة، لانه كان يعلم تمامًا أنه بتأليفه يقول للآخرين، وليعلم فهم الآخرين وإدراكهم، وليعلم انفعال الناس في شتى نواحي الحياة وبذلك يمتاز شاعرنا الصوفي عن الصوفية الآخرين بأنه يريد أن يجعل من التزكية والتطهير ومن المشاهدات والأنوار ومن رموز التصوف يجعل منها مبادئ وأسسًا تعتمد عليها الحياة العامة، الحياة بكل أنواعها وأشكالها، الحياة السياسية في المجتمع، الحياة في الأسرة بحيث يكون التصوف وسيلة للسعادة، ويرى في أسلوبه الأدبي أنه يحكي حكايات بسيطة بظواهرها وذات أهمية بالغة بحقيقتها، وقد ذكر في مؤلفاته ما ينفع الساسة وأصحاب السيطرة في كل عصر، وكل ما يأمله هذا الصوفي العارف أن يُرجع جميع ما يتعلق بصلاح البشر إلى أصل واحد، وهو التربية النفسية، ويظهر من آرائه حول القضايا العلمية والفلسفية أنه كان مطلعًا تمامًا على الفكر الفلسفي، وعلى الآراء المنسوبة إلى أفلاطون وسقراط وغيرهما من الحكماء والفلاسفة. ومن أهم العوامل والأسباب التي جعلته من النوابغ وخلدت اسمه العظيم في التاريخ أن البيئة التي ولد فيها كانت بيئة دينية ممتلئة بالمدارس والحلقات الدينية، والبيئة التي نضج فيها فكريًا كانت حينذاك بيئة علمية ودينية، كما أن تجرده عن العلاقة بالحياة المادية أكثر من الضرورة، وسيره الفكري نحو التربية بالمعنى العام، وسعة أفق نظره بحيث يعد محيطًا نظريًا إشراقيًا، واشترابه في الحلقات العلمية والتصوفية حال طلبه العلم، واجتنابه العوامل التي تورث العقبات المتنوعة: عقبة الفتنة والغرور، وعقبة اتباع الهوى، وغير ذلك من العوامل الهامة التي جعلت من جلال الدين رجلًا له موقفه العلمي والديني والصوفي والفكري، بل والسياسي في الشرق والغرب. ولقد أطيننا في الكلام فيما يتعلق بالمراد والمريد، إذ كل ما ذكره البلخي فيه نوع من الإشارة إلى التربية الصوفية التي نعبّر عنها بالإرادة الصوفية المقتضية للمراد والمريد، والمرشد والمسترشد.

الفصل الثاني

رأيه في التوكل

إن التوكل لدى الصوفية بمعناه المتعارف عندهم له أهمية خاصة، ويُعدُّ من مقامات أهل اليقين: وقبل أن نفصل آراء بعض الصوفية - بما فيهم جلال الدين البلخي - نقول:

ليس معنى التوكل أن يترك المؤمن اتخاذ الأسباب، ومستندهم في ذلك قول الله تعالى:

﴿وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾

[سورة المائدة: 23]

فالتوكل يتخذ ربه وكيلاً يستعين به ويعتمد عليه حسبما تقتضيه آية:

﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾

[سورة الطلاق: 3]

فليُنظر المتوكل إلى الواهب قبل المواهب، وإلى المسبب قبل الأسباب.. يخرج من حوله إلى حول الله، ويظهر سر التوكل حسبما أشرنا إليه في آية:

﴿وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾

[سورة الأنفال: 17]

جلال الدين الرمي بين الصوفية وعلماء الكلام

إذ النصر من عند الله والعمل من جانب الرسول ﷺ، وقد عرّف بعض الصوفية التوكل بما سيأتي:

التوكل: طرح البدن في العبودية، وتعلق القلب بالربوبية، والطمأنينة إلى إعطاء الكفاية، فإن أعطى شكر، وإن منع صبر موافقة للقدر. وما يقتضيه التوكل أن يكون المؤمن في افتقار دائم إلى الله تعالى، ولا يكون بحال يتغير بتغير الأحوال حسبما تدل عليه آية: ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَنْ لَمْ يَدْعُنَا إِلَىٰ ضُرِّ مَسَّهُ ۗ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٢٠﴾﴾.

[سورة يونس: 12]

وهذه الآية تدل على معانٍ هامة ترشدنا إلى الطريق القويم، طريق الحق والرقي في العاجل والآجل منها:

أن نكون على الدوام مفتقرين إليه في الشدة والرخاء، في العسر واليسر، في الصحة والمرض، في الخوف والأمن، وهكذا. ويظهر بذلك خطأ بعض الناس الذين يعدون التوكل من أسباب انصراف الناس عن العمل، ولا يتوقف التوكل على الغنى أو الفقر، إذ ربما يكون الغني متوكلًا والفقير محرومًا عن هذه النعمة العظيمة التي لها قيمتها عند السادة الصوفية، والمعروف لدى الصوفية أن التوكل من مقامات اليقين، واليقين من الأمور التي تتعلق أولاً بالقلب، فإذا ذاق المؤمن دوام الافتقار كان متوكلًا، ولو كان من الأغنياء فالتوكل لا ينافي الفقر ولا الغنى، بل هو أمر يقتضي التفويض مع الاعتراف بالعجز، وقد ذكر الرسول ﷺ التوكل مشيرًا إلى معناه الأصلي حينما فقد عمه أبا طالب قائلاً:

اللهم إليك أشكو ضعف قوتي وقلة حيلتي وهواني على الناس، يا أرحم الراحمين أنت رب المستضعفين وأنت ربي، إلى من تكلني؟ إلى بعيد يتجهمني

أم إلى عدوّ ملكته أمري؟ إن لم يكن بك عليّ غضب فلا أبالي، ولكن عافيتك هي أوسع لي.. أعوذ بنور وجهك الذي أشرقت له الظلمات وصلح عليه أمر الدنيا والآخرة من أن ينزل بي غضبك أو يحل عليّ سخطك، لك العتبي حتى ترضى، ولا حول ولا قوة إلا بك.

ففي جملة: «إلى مَنْ تكلني؟» توجيه الناس إلى الوكيل الحق، وهو الله سبحانه وتعالى، فليس معنى التوكل ترك كسب المعيشة بل الاطمئنان القرين بالعمل وترك اليأس، وليكن المؤمن المتوكل بحال لا يدعوه القلق على رزقه إلى التوسل بالحرام. ويعتبر التوكل ثمرة من ثمرات جهاد النفس حسبما يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ ﴿٢٠١﴾ الَّذِي يَرِنُكَ حِينَ تَقُومُ ﴿٢٠٢﴾ وَتَقْلُبُكَ فِي السَّجْدَيْنِ ﴿٢٠٣﴾﴾.

[سورة الشعراء: 217-219]

وقد كتب سيدنا علي كرم الله وجهه وصية لابنه قال فيها:

فإذا ناديته سمع نداءك وإذا ناجيته علم نجواك فأفضيت إليه بحاجتك وأبثته ذات نفسك، وشكوت إليه همومك، واستكشفته كربك، واستعنته على أمورك، وسألته من خزائن رحمته ما لا يقدر على إعطائه غيره من زيادة الأعمار وصحة الأبدان وسعة الأرزاق^(١). وهذا جزء من الوصية التي وصى بها الإمام الحسن رضي الله عنه وأرضاه، والمتعمق في تلك الوصية يدرك حقيقة التوكل، ويكون لديه أدلة قوية على أن التوكل لا ينافي السعي، وأن الإسلام دين العمل والسعي، ولا يوجد دليل يسوقنا إلى ترك العمل متوكلاً على الله، بل التوكل هو المطلوب لدى الصوفية، فالتوكل في الإسلام لا يستتبع أخطاراً اجتماعية، بل يؤيد الروح التي تقتضيه الخدمة الاجتماعية، ولكن الطاغين على التصوف الإسلامي أحالوه إلى تواكل مسرف وقعود وكسل ومسألة.

(1) كشف المحجوب للهجو يرى، ص 100 (النسخة الفارسية).

يقول إبراهيم بن أدهم أحد أئمة المتوكلين: عليك بعمل الأبطال والكسب من الحلال والنفقة على العيال. ويقول إبراهيم الخواص (ت 291): التوكل أن تغني في التوكل برؤية الوكيل، فلا بد أن يكون الاستسلام تامًا مطلقًا لا شائبة فيه مهما عظم الخطر. يقول فضيل بن عياض: يا ابن آدم إنما يفضلك الغنى بيومك، أمس قد خلا وغد لم يأت، فإن صبرت يومك أحمدت أمرك وقويت غدك إلى أن يقول:

«إن الصبر يورث البرء، والجزع يورث السقم، وبالسقم يكون الموت، وبالبرء تكون الحياة». هذه جولة قصيرة مع بعض الصوفية فيما يتعلق بالتوكل وتحقيق معنى التوكل بحيث يطابق روح الخدمة الاجتماعية، وترك الأقوال الواردة في ذلك الباب لنذهب إلى جلال الدين البلخي لنرى ماذا يقول عن التوكل كصوفي أدرك رموز التصوف، ودرس حياة الناس، ماذا يقول كشاعر فنان يجعلنا بتعبيره الرائع ندرك المعنويات كالمحسوسات، ماذا يقول عن التوكل.

يذكر عن التوكل في قصة شعرية بطريق فني يظهر بشكل المحاوررة بين الوحوش قائلًا:

كان الأسد بخروجه المداوم عن غابته جعل المرعى محلًا للخوف، يخاف الوحوش من هذا الطريق لأنه يوصلها إلى مقابلة أقوى حيوان في العالم، وذات يوم اجتمعت الوحوش ذاهبة إلى الأسد قائلة: إننا سوف نشجعك فلا تبغ صيدًا بعد ما نظمناك على أكلك، إذ بطلبك الصيد في المرعى تجعل المرعى غير مأمون.

فرد الأسد قائلاً: إني أعرف مكركم، إني ضحية فعل الناس ومكرهم، إني لديغ الحية والعقرب، ولقد سمعت ما قاله الرسول ﷺ: «لا يلدغ المؤمن من

جحر واحد مرتين» اخترت هذا بقلبي وروحي ولا يمكن أن أثق بأقوال هؤلاء الذين لست أثق فيهم. فقالت الوحوش:

أيها الحكيم العالم دَعِ الحذر فليس يُغني عن القَدَر، اذهب وتوكل على الله فالتوكل خير، ولا تضرب بقبضتك القضاء حتى لا يلتحم القضاء في صراع معك، يجب على المرء أن يكون ميتًا أمام الحق، وإلا جاءت الضربة من رب الفلق. فقال الأسد: إذا كان التوكل هو المرشد الصادق فإن التمسك بالأسباب أيضًا سنة من سنن النبي عليه الصلاة والسلام، فإنه قال وقوله الحق: «اعقل بعيرك وتوكل على الله»، واستمع إلى مغزى قول القائل: الكاسب حبيب الله، ولا تكن بتوكلك متراخيًا عن الأسباب والوسائل. فقالت الوحوش للأسد: الكسب من ضعف الخلق، وأنه لقمة مزورة على قدر الخلق، وفي الواقع ليس هناك كسب أحسن من التوكل، وهلم تعلم أن أحب شيء إلى الله هو التسليم، فكثيرًا ما يفر المرء من بلاء ويقع في بلاء آخر، وربما يحتال الإنسان وتصير حيلته شرًا يقع فيه.

إن حيلة فرعون لم تكن إلا من ذلك النوع، كان فرعون يريد بعمله النجاة عن البلية - سعى لإنفاذ ما يأمله وقتل ألوف الأطفال، بينما كان الطفل الذي يبحث عنه في منزله وفي تربيته رباه ليهدم ملكه. إن بصرنا يعانينا الكثير من العلل فاذهب وافنِ بصرك في بصر الحبيب، الطفل ما لم يشتد ساعده ويقو على الجري فليس له مركب سوى عنق أبيه، وحينما يكبر ويستخدم يديه ورجليه يقع في العناء والشقاء. إن أرواح البشر قبل خلق الأيدي والأرجل كانت مرتاحة في جو يحكمه الصفاء والنور، وعندما قيدت صارت أسيرة الغضب والحرص والرضا إننا عيال الله - كما قال الرسول ﷺ: الخلق كلهم عيال الله - فذلك الإله الذي ينزل الغيث من السماء قادر أن يمنحنا الخبز رحمة منه وإشفاقًا.

فرد الأسد قائلاً: ولكن التوسل من ضرورة العباد، لأن الله وضع سلمًا أمام أقدامنا وعلينا الصعود على السلم للوصول إلى القمة، والقول بالجبر لا يليق بمن له قوة، فإذا نظرنا إلى قوتنا الجسمية نتأكد بأنها وسائل للوصول إلى المدارج إلى أسباب المعيشة. ويستدل الأسد قائلاً: السيد يضع الفأس في يد عبده، وبذلك يتضح مراده دون حاجة إلى القول بأن اليد مثل الفأس، وإعطاءنا اليد نسعى إلى ما يسهل طريق الحياة، السعي لشكر نعمته هو القدرة والاختيار، وعليك ألا تنكر النعمة، إذ إنكار النعمة يفضي إلى القول بالجبر، الشكر على القدرة يطلب منك السعي والعمل، ويجعلك ذا إرادة وحرية، وأما الجبر فيخرج تلك النعمة من يديك - اعتقادك بالجبر مثل النوم في الطريق. لاتنم يا أخي وكن يقظًا حتى كل شيء. إن اعتقاد الجبر كالنوم في الطريق، وبين قطاع الطريق هذا النوم لا يكون مأمون العاقبة. إن كفران النعمة شؤم وعار ويلقي بصاحبه إلى قرار النار. إذا توكلت على الله فتوكل عليه في عملك، ألق البذور ثم توكل عليه.

فرد الوحوش: الذي زرعو الأسباب هم الحريصون، كل عمل لا ينتج إلا التعب.. لقد فشل أصحاب السعي والعمل، فشلوا في عملهم وبقي قضاء الخالق وأحكامه.

نرى جلال الدين البلخي كيف يصور التوكل بطريق فني ويأتي به في صورة المحاوره.. يحكي عن محاوره الوحوش ويذكر أدلة تعتمد على أسس منطقية، ويشير إلى قضية كلامية دارت حولها المناقشات. إن قضية الجبر والاختيار والرضا والإرادة من أهم القضايا التي تحيرت فيها عقول الفلاسفة والعلماء، وأراد جلال الدين إثبات ضرورة التوكل خاليًا عن شائبة الجبر، وكأنه يشير في كلامه هذا إلى مذهب الأشاعرة فيما يتعلق بالجبر والاختيار، ويعتقد أن التوكل لا ينافي التسليم لقضاء الله، وأن التوكل مع السعي هو المذهب الحق الذي

يذهب إليه أكثر المحققين. لقد أتى جلال الدين البلخي بأمثلة كثيرة وقصص، من ذلك قصة رجل تيسر له أن يرى صورة عزرائيل ففر إلى قصر سليمان النبي - عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام - وشكى من هيبة عزرائيل، فاستغاث سليمان وطلب منه أنه يأمر الريح (الهواء) ليأخذه في أسرع الوقت إلى بلاد الهند لئلا يموت ويستريح من هذه الهيبة، أمر سليمان الريح ليأخذه ويذهب به إلى بلاد الهند، وفي اليوم التالي سأل سليمان عزرائيل: أنظرت إلى ذلك العبد الضعيف ليخاف منك ويطلب مني أن أخرج من هنا إلى بلاد بعيدة وما السر في ذلك؟ فرد قائلاً: لم تكن نظرتي إليه نظرة التخويف بل نظرت إليه نظرة التعجب، إذ كنت مأموراً بقبض روحه في أقصى الهند، وحينما رأيته هنا تعجبت، لأنه لو يكون لهذا الرجل مائة جناح لا يمكن وصوله إلى هذا المحل المقدر إزهاق روحه فيه، وحينما وصلت إلى المحل الموعود والمقدر وجدته هناك فقبضت روحه هناك.

وقد أثبت جلال الدين الرومي بذلك أن السعي من ضرورة العبد ولكن التوكل هو الأمر الذي يجعلنا مطمئنين على ما يصيبنا. فإذا كنا نفرُّ فممن نفر؟ هل نفر من أنفسنا؟ إن هذا محال.. وممن نختبي؟ من الله؟ ذلك عين الوبال.. ويمضي جلال الدين في حكايته عن الأسد ويقول:

تمسك الأسد بالسعي وقال: انظروا إلى الجهود التي بذلها الأنبياء والمؤمنون، لقد بارك الله تعالى جهودهم ولم يصبهم في ذلك أي ضرر من الحر والبرد، الجهد لا يعتبر مقابلة للقضاء، لأن القضاء فرض علينا السعي. إن المال الذي تحمله لأجل الدين لهو نعم المال، لأن الرسول ﷺ قال: نعم المال الصالح للرجل الصالح، وبعدهما يذكر البراهين التي تحث على الجهد والسعي حكاية عن الأسد الساعي وغلبته في الاستدلال على القول بالجبر والتعبير عن التوكل

جلال الدين الرمي بين الصوفية وعلماء الكلام
حكاية عمّا يمثله في سائر الحيوانات يذكر الأقوال الدالة على حقيقة التوكل،
ويثبت مرة أخرى أن التوكل لا ينافي السعي، وأن القائلين بالتوكل متمسكون
بما ورد في القرآن الكريم والأحاديث النبوية، فالسعي لشكر النعمة قدرة، وأما
إنكار النعمة فهو جبر، هذا - وقد ذكر شاعرنا الصوفي أمورًا تدور حولها أقوال
الصوفية من الاتصال الروحي والمقامات والأحوال، الزهد والفقير والرياضة
وغيرها، كما أشار في مؤلفاته إلى أمور منها: الإحسان: بحيث يصير كملكة
للإنسان يحسن إلى المحسن والمسيء. ويربط مولانا جلال الدين الإحسان
بالأخلاق، ويعتقد أن الخلق الحسن من أهم ما يتوصل به إلى السعادة.

الفصل الثالث

الأدب الصوفي ومرأي مولانا جلال الدين في الأدب

ونظرت، إلى الروح

قبل أن نبين وجهة نظر جلال الدين البلخي فيما يتعلق بالأدب الظاهري والأدب الباطني نرى من الواجب توضيح الأدب الصوفي أو أدب التصوف الإسلامي، الذي يبحث عنه الباحثون كجانب أدبي من حياة التصوف الإسلامي، وتلمس الأدب الصوفي الواضح عند الصوفية الذين استقرت آراؤهم الصوفية وخرجوا عن المرحلة الأولى التي تعتبر مرحلة قلق واضطراب، ويبرز ذلك الأدب الصوفي في الفوران العاطفي حيناً وفي الشطحات حيناً آخر، وما يذكر عن الصوفية المعروفين في أدبهم الشعري أمثال: الحلاج، ورابعة العدوية، وابن الفارض، وجلال الدين الرومي وغيرهم من الشعراء، فهذا أدب لفظي في ساحة الأدب المعروف لدى الناس من تنظيم أدبي وبلغ في الكلمات، وبذلك ليس من شأنهم أن يذكر عنهم كرجال في ساحة الأدب الصوفي، كما أن أقوالهم التي تشبه أقوال الآخرين في تحليل الحياة الظاهرية ليست إلا حكمة وفلسفة، وبذلك نرى تخصيص الأدب الصوفي بتعريف خاص يبعده عن الأدب

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام

المعروف، ويكون بذلك الانعزال مستقلاً بذاته وخصائصه ومقوماته الأدبية⁽¹⁾، وبذلك تكون تصورات ذلك الأدب وصوره مستقلة تمامًا لا تشوبها أية شائبة.

والأدب الصوفي في ناحية خاصة وفي خط مقابل لأدب الشعراء المعروفين أمثال أبي نواس وغيرهم، إذ معرفتهم للحياة تعتبر معرفة تباين معرفة رجال الأدب للحياة، إذ الأدب الصوفي ينقل الوارد فيه من حال إلى حال، بحيث لا يترك للصوفي مجالاً كي يأخذ الأشياء بالمقاييس التي عرفها الناس، ويكون الصوفي بذلك منعزلاً عن الناس، ويكون نظره خلاف ما ينظر الناس، وربما يعد الصوفي الشيء سخيلاً ونراه جميلاً، يراه حقيراً ونراه عظيماً، إلى غير ذلك من الاختلافات فلا يخضع ذلك الأدب للمفاهيم والموازن التي يخضع لها الأدب اللفظي، يقول محيي الدين بن عربي⁽²⁾: «نحن قوم يحرم النظر في كتبنا على من لم يكن في مقامنا..».

وهذا يدل على أنهم لا يريدون أن يراعوا حال الناس، إذ لا يمكن الإحاطة بجميع جهات نظر الصوفية، ولا يمكن للناس التعرف على خصائص الأدب الصوفي.

وكل ما هو في استطاعة الناس هو النظر إلى كلماتهم ونقل نصوصهم والرواية عن شطحاتهم.

والأدب الصوفي لا ينظر إليه على اعتبار أنه أدب يأخذ المكان المناسب بين منازل الأدب، ويقف مع الأدب العربي في صف واحد، إذ الأدب الصوفي يغلب عليه طابع الشخصية والفكر الخاص لدى الصوفي.. وكل ما يجمع بين الأدب

(1) الأدب الصوفي في مفهوم جديد، تأليف عبد الكريم الخطيب، ص 36.

(2) الفتوحات المكية، الجزء الأول.

الصوفي والأدب لدى الناس أن الأدب الصوفي يظهر أحياناً بمظهر الشعر بحيث يكون الكلام سليماً ومفهوماً، ولو كان مشتتاً على الرموز.

وبذلك لا يمكن أن يجمع الصوفية كلهم على مذهب واحد في الأدب الصوفي، ويذهب كلهم في طريق واحد للتأويل وكأنهم شربوا الخمر من كأس التصوف بحيث أخذ بعضهم إلى كمال السكر والبعض الآخر إلى السكون. وهناك دلائل واضحة تدل على هذا الفرق بين الصوفية، منها كثرة تأويلاتهم وتضارب مقولاتهم حول الحقيقة الواحدة.

يقول ابن عربي:

مقام النبوة في برزخ دُوِّنَ الوليِّ وفوق الرسول

وهذا البيت في طبقات الشعراني يجيء بهذا الطريق:

مقام النبوة في برزخ فويق الرسول ودون الولي

ويعلق الشعراني على هذا البيت نقلاً عن أبي الحسن الشاذلي بقوله:

إن مقام النبوة يعطي الأخذ من الله بواسطة الوحي، ومقام الرسالة يعطي بتبليغ ما أمر الله به العباد، ومقام الولاية الخاصة يعطي الأخذ من الله بالله من الوجه الخاص.

وهذا الشرح أشد غموضاً من أصل البيت.

ومثل تلك الأقوال كثير في كتب التصوف، بحيث يحتاج إلى الشرح والتحقيق. وما يقوله ابن عربي لا يقبله العقل العادي، إذ يظهر من كلامه أن ترتيب المقامات⁽¹⁾ كالآتي:

(1) ليس المراد من المقامات، المقامات المعروفة لدى الصوفية، بل المراد منها المراتب.

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام

الولي - فالنبي - فالرسول. ويكون الولي في المقام الأول، ولكن التفسير الصوفي يجيب عن كل الأسئلة، وليس هذا الشعر من مفتريات الناس على ابن عربي، إذ التلاميذ كانوا ينقلونه وهو حي، ولم ينكر ابن عربي هذا النقل عنهم ولم يحصل إسقاط هذا البيت من مؤلفاته، إذ المخلصون له معترفون بأن الكلام كلامه.

وقصارى الكلام أن الصوفي في كلامه وعمله، وفي قوله وفعله وفي أدبه يتبع المنهج الخاص به، وبذلك نرى أن الأدب الصوفي تعبير عن العواطف الجياشة وصدى لهذه الأنفاس المحترقة تلتهب بلواعج الشوق. وإذا وقع نظرنا على الأدب الصوفي ولم نجد منه ريح تلك القلوب المحترقة فهو ليس من الأدب الصوفي في شيء⁽¹⁾.

(1) الأدب الصوفي في مفهوم جديد، تأليف عبد الكريم الخطيب، ص 15.

رأيه في الأدب:

أشار جلال الدين البلخي إلى أهمية الأدب، وجعله قسمين:

الأدب الظاهري:

وهو عبارة عن رعاية الأدب الظاهري والصوري في الحركات، بحيث يكون الشخص متيناً ولا يميل إلى ما يشينه.

الأدب الباطني:

وهو 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 قابلاً للأنوار، ويستدل بأدلة منها:

أن التجلي نور لا يتيسر للعبد ما لم يتخلَّ عن أنانيته وكبريائه ويجعل من نفسه محلاً لقبول الأمانات، فإن الأنوار أمانات بيد أهل القلوب وليس لهم إجازة انتقال تلك الأمانات إلا حين التأكد بالانفعال وقبول الأثر من لازم الانفعال والتسليم الكامل. ويذهب في كلامه عن الأدب الصوفي إلى حد يعتبر غلوًا في الظاهر وحقيقة في الواقع. إذ يقول: إن ترك الأدب هو عين كفران النعمة، والعاقل لا يذهب إلى امحاء العمل بالكفران، ولا معنى للعبادة إلا هذا الأدب أمام خالق الكل، وعليك أن تعظم ربك بالأدب، بحيث تعد نفسك حقيرًا⁽¹⁾. والأدب بمعناه العام الجامع لجميع أنواع الأدب له أثره في التربية، ويرى السادة الصوفية أن الإنسان إنما يكون إنساناً بنفسه المهذبة وسلوكه حسبما يقتضيه الأدب، وقد أشار إلى ذلك الأدب القرآن في آية:

(1) الفتوحات المكية، الجزء الأول.

﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَمًا﴾.

[سورة الفرقان: 63]

فإذا صار التصوف قريباً للأدب، وبعبارة أخرى: إذا أجمع السلوك أنواع الأدب ومقومات الكمال يكون أساساً للوصول، ويكون الطريق سهلاً - طريق التحلي بالفضائل والتخلي عن الرذائل - ومن علامات الأدب الصوفي: التسليم والسخاء، وحسن الخلق، والشفقة على خلق الله، وعدم الانكباب على جمع الدنيا، وعدم الشكوى من ضيق العيش، والصبر عند المصائب، والتلذذ باللذات الروحية من العبادات والأذكار، وما إلى ذلك. وقد ذكروا أن الأدب هو الأمر الوحيد الذي يفصل بين السالك وغيره، ويعنون بذلك الأدب الأدب الباطني كما ذكرنا، وذلك الأدب لا يترك مجالاً 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. كما قالوا⁽¹⁾:

إن الشريعة تعلق والطريقة تخلق والحقيقة تحقق، أو: الشريعة باب والطريقة آداب والحقيقة لباب. الشريعة قيام بالأوامر والحقيقة أدب أمام الأمر وحب له. وقد ذكر بعض الصوفية الفرق بين الشريعة والحقيقة وبين العبادة والعبودية سورة الفاتحة دليلاً لما يقولونه، ويفسر إيتاك نعبد بالعبادة التي تقتضيها الشريعة، وإيتاك نستعين بالعبودية والحقيقة.

وقد ذكر جلال الدين البلخي الأدب بنوعيه: الظاهري والباطني، وحث على ضرورة الأدب الظاهري كمقدمة للأدب الباطني، وبعبارة أخرى يعتقد

(1) العبادة شكل، والعبودية روح تلك العبادة. (137) كشف المحجوب للهجويري.

أن التمسك بالشرعية أمر يعد السالك للسلوك، وبذلك يخالف القائلين برفع التكليف عن السالك حال الوجد والجذب والوصول حسبما يصطلح بعضهم، وبذلك يمتاز عن الآخرين القائلين بالفصل بين الصوفي في حال والصوفي في حال أخرى، ونستدل على ذلك بما يذكره فيما يتعلق بالأدب، ويعد أهل الفجور خارجين عن ذلك الحد، ويعتقد أن البلية من القحط والمرض ترجع إلى سوء الأدب بالأعمال السيئة، كالزنا ومنع الزكاة.

وما يذكره جلال الدين البلخي من ضرورة اتباع الشرعية للسالك، وقوله بأن الشرعية عبادة ومقدمة للحقيقة التي عبر عنها بالعبودية يعتبر ثورة على ما كان معروفاً بين الناس من أن الشرعية تقابل الحقيقة التي عبر عنها بالعبودية، إذ لو تأمل المرء أدنى تأمل يتضح له أن الحقيقة تقابلها اللاحقيقة لا الشرعية، والقائلون بهذا التقابل يعتبرون الشرعية زائفة، على حين أن الشرعية هي أساس كل تصوف حقيقي، ويظهر بذلك خطأ القائلين بأننا متحققون لا مشرعون، وأنا سابعون في بحار الشطحات، ومن كان هذا شأنه لا يُسأل عن صلاة ولا صوم، لأن التكليف رفع عنه، أو أنه جاء لأهل الظاهر، وفي مهاجمة أمثال هؤلاء يقول الغزالي: من قال إن الحقيقة تخالف الشرعية والباطن يخالف الظاهر فهو إلى الكفر أقرب، وكل حقيقة غير مقيدة بالشرعية فغير محصورة، فالشرعية جاءت بتكليف الخلق، والحقيقة إنباء عن تعريف الحق، فالشرعية أن تعبه والحقيقة أن تشهد، والشرعية قيام بما أمر والحقيقة شهود لما قدر وأخفى وأظهر⁽¹⁾.

وقد ذكر الغزالي مراحل العروج بحيث يظهر من قوله ضرورة اتباع الشرعية للسالك، إذ يجعل تجنب الصوفي عن الشرور والرذائل مرحلة، والتمسك بالفضائل والتشبث بالخيرات وتنفيذ الأوامر الإلهية في دقة وورع مرحلة

(1) إحياء علوم الدين، تأليف حجة الإسلام الغزالي..

جلال الدين الرمعي بين الصوفية وعلماء الكلام

ثانية، والتطلع إلى الرضا وانتظار الفيض مرحلة ثالثة، وتلخص المراحل بأنها عبارة عن التخلي والتحلي والتجلي، أو كما ذكرنا فيما سبق بأنها رفض ورفض وفيض وفيض - وقد سلك الشاعر البلخي هذا المسلك في قوله عن الأدب الظاهري والباطني، ويعتبر السلوك والتنسك تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والإقبال إلى ما يأمر به الله تعالى، وعند ذلك يُلقى الله نوره في قلب العبد، وإذا حصل ذلك النور فاضت عليه الرحمة وتلاأت فيه حقائق الأمور الإلهية، وليس على العبد إلا التهيؤ والاستعداد بالتصفية والإرادة الصادقة وانتظار ما يفتح الله عليه من الرحمة، وهذا أمر فوق الكسب والتحصيل، لأن إفاضة النور من الخالق لا تحصل بالكتابة والتعلم والدراسة، بل بالزهد وتفرغ القلب من شواغل الدنيا.

ونرى شمس الدين التبريزي يسلك ذلك المسلك، ويعد اتباع الشريعة من ضرورة السلوك في التصوف، وفي ذلك يقول مخاطبًا صلاح الدين زركوب:
«أين هؤلاء الذين يدعون الوصول ويتركون العمل بالشريعة لا يُصَلُّون ولا يصومون؟»⁽¹⁾.

نظرته إلى الروح في أدبه الصوفي:

لاشك أن الروح بغموضها وعدم التعرف على حقيقتها حسبما تدل عليه آية:

﴿وَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا

قَلِيلًا ﴿٢٠٥﴾﴾

[الإسراء: 85]

(1) خط سوم، تأليف دكتور ناصر الدين صاحب زماني، طبع طهران، ص 75.

لها موقف خاص عند صوفينا الشاعر الفنان، بحيث يربط الإيمان بصفاء القلب مرة وبتوجه الروح مرة أخرى.

يعتقد الشاعر الصوفي أن الإنسان في اللحظة الحاسمة التي يكون فيها الإنسان على شفا الهاوية وفي المعركة التي يقع فيها المرء في حضيض الذل والهوان بلا وعي وشعور، في هذه الحالات كلها عليه أن يتوجه إلى ما يحفظه من البليات كلها، يتوجه إلى نداء الروح بقوة الإيمان، وصدق اليقين، وضبط النفس، وغلبة العقل على العاطفة.

وهذا التوجه يعرف له حق نفسه وحق ربه وحق المجتمع، وبهذا التوجه يمكنه النجاة من خسارة الهدف، وعذاب الضمير.

والإيمان بعلاقته بالروح هو الحائل دون وقوع المرء في الأمور السيئة، وهو الراعي الصالح في منزل الجسد، والداعي المؤمن في المجتمع، والقائد الملهم في الميدان، ينصر الحق ويهزم الباطل، ويجعل الإنسان متجهًا إلى الله.

إن الروح بعشقها الحقيقي لها جولان إلى عالم غير مرئي تأخذ الإنسان إلى عالم أعلى، ويسلب عنه الاختيار ليرى ما هو الحق الحقيقي⁽¹⁾. يذهب مولانا جلال الدين البلخي في أدبه الرفيع إلى أن بناء الحياة على العاطفة والرحمة يجعل الإنسان ذا سيطرة على العقبات، قائمًا على تدبير الأمور، قادرًا على حل المشكلات، منحه الله العقل ليدرك به الحقائق بنور الروح.

(1) آن روح راکه عشق حقیقی شعار نیست
در عشق باش مست که عشقت هر چه هست
کویند عشق چیست؟ بگو ترک اختیار
عاشق شهنشهیست دو عالم برونثار
تاکی کنار کیری معشوق مرده را
نابوده به که بودن او غیر عار نیست
بی کارو بار عشق بردوست کار نیست
هر کوز اختیار نرست اختیار نیست
هیج التفات شاه بسوی نثار نیست
جان را کنار کیر که اورا کنار نیست

جلال الدين الرمي بين الصوفية وعلماء الكلام

إن الإنسان برعايته حدود الشرع وبعلاجه مشاكل الحياة حسبما تأمره الشريعة يجد لكل مشكلة علاجاً، ولكل داء دواءً، لا يتمنى الحياة إلا للحق، ولا يحب أن يعيش إلا في طلب رضا الله، قال الله تعالى:

﴿رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ﴾. [سورة الأحزاب: 23]

إن دواعي الصدق لازمة ودواعي الكذب والباطل والضلال عارضة. إن الداعي للصدق هو العقل المستضيء بأنوار الروح التي تميل إلى عالم أعلى، والإنسان الصادق لا يتمنى الحياة إلا للحق.

فبالصدق يحصل التقوى وبالتقوى تحصل البشارة، كما قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾ ﴿٦٣﴾ لَّهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾.

[سورة يونس: 63، 64]

بالروح والقلب الصافي المستنير يحصل التقوى، وبالتقوى يحصل العون والنصرة، قال الله تعالى:

﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾. ﴿١٢٨﴾

[سورة النحل: 128]

يذكر مولانا جلال الدين البلخي متاع الحس كسداً حائل يسد الطريق أمام الروح، ويأتي بهذا المطلب ضمن قصة يقول فيها⁽¹⁾:

ذات مرة نظر آدم باحتقار إلى إبليس الشقي فاغتر بنفسه، فأدرسته غيره الحق قائلة: أيها الصفي إنك لا تدرك خافي الأسرار، فلو أن الله تعالى عكس الأمر

(1) هرجان كه آلهي شود درخولت شاهي شود ماري بود ماهي شود از خاك بركوثرزند از جا سوي بي جاشود در لامكان پيدا شود هر سو كه افتد بعد ازين برمشك ويرعتبرنك ديوان شمس تبريز، ص 248.

لمزق في الحال فناع مائة آدم ولقاد مائة إبليس إلى حظيرة الإسلام. فقال آدم: يا إلهي إني تبت إليك من هذا النظر ولن أتفكر بعد بمثل تلك الجسارة.

يا غياث المستغيثين اهدنا
لا تنزع قلبًا هديت بالكرم
لا افتخار بالعلوم والغنا⁽¹⁾
واصرف السوء الذي خط القلم
وابعد عنا روحنا سوء القضاء
ولا تقطعنا عن إخوان الرضا

إن أمانك ينقذ روحنا، إذا لم تكن الروح متصلة بالحبيب فهي إلى الأبد منطوية على نفسها عمياء تعسة. فلا حياة للروح إن لم تضع لها سبيلًا إليك. إن الروح لا تحيا إلا بك، فلو أنك وجهت الطعن إلى عبادك فإن ذلك يحق لك، ولو أنك قلت إن الشمس والقمر جفاء، أو قلت إن قَدَّ السرور معوج، والفلك بالحقارة، فإن ذلك حق بالنسبة لكمالك - لك الأمر - أنت بريء من الفناء والعدم، نحن المصنوعين لا نقدر على شيء وأنت صانعنا فلا سبيل لنا إلا القناعة. إنك نجيتنا من الشيطان واشتريت أرواحنا. أنت الدليل لكل كائن حي. وكل ما سواك يحرقنا، بل هو عين النار، وكل من صارت النار له ملجأ وظهيرًا فقد أصبح مجوسيًا. وغدا زردشتيًا⁽²⁾.

ألا كل شيء ما خلا الله باطل
وكل نعيم لا محالة زائل

إن العبد بعجزه يدبر شيئًا ولا يعرف ما هو التقدير، إن قصور إدراكه وحصره في إطار الجسد يجعل منه قادر على بواطن الأمور⁽³⁾. عليك الإصغاء إلى نداء الروح لتعلم ما تريده منك.

(1) هذه الأبيات بالعربية أتى بها مولانا جلال الدين البلخي ويظهر منها أنها من طبعه.

(2) المثنوي - دفتر الثاني.

(3) تدبير كند بنده وتقدير نداند

بنده جويند يشد پيدااست چه بيند

حيلت بكنند ليك خدا بي بنداند
ديوان شمس تبريز، ص 243.

إن العشق الذي أخذ جنده من معسكر الروح الطاهرة يوصل الإنسان إلى «أمنيته» يصل العشق إلى حدائق ليست فيها مصائب⁽¹⁾.

وبعد ما يأتي بشرح الصلة بين الروح والعشق والخلق الحسن معتقدًا أن ذلك من فضل الله يؤتیه من يشاء يذكر الصبر في تحمل المصائب، الصبر الذي يمكن الإنسان من العيش في المجتمع، ويجعل منه ذا إرادة، مخلصًا صادقًا، حافظًا لسره، ومحافظًا لدينه وعزه، يجد في نفسه مبدئًا يأخذ به للتغلب على الحوادث بحزم، يثق فيه الناس، ويقدر أن يقضي على الفتن التي تتوجه إلى روحه، فيطمئن إلى هذا القضاء، وينجو من سيطرة النفس الأمارة، ويخوض في معركة الدفاع عن الروح وعزها، عن الروح ومجدها، عن الروح وقوتها، ويجعل هذا الأمل أملًا مباركًا، أمل الوصول إلى الحق بقوة الروح، وفيما يتعلق بهذا الباب يقول:

أيها القلب ادخل في غمة الصبر، إذ الصبر مفتاح الفرج.. سر في الطريق قاصدًا الهدف الأعلى، وعند ذلك يأتيك العرش والكرسي.. كن ضاحكًا فرحًا بنور ترى في الدنيا بصبرك.. لو تجعل صدرك مرآة لنقش ما تأمر به الروح يمكنك أن ترى فيها ما تريده.

استيقظ من نومك واجعل صدرك خاليًا عن الكبر والغرور، وعند ذلك تتغلب على الشيطان (يعبر عنه بـ «ديو») ويمكنك أن تصل بهذا الطريق إلى محل القبول، ويزول عنك البغض والحسد وغيرهما من آفات النفس التي تعد من المعاييب⁽²⁾.

ويأتي إلى قصة الروح مرة أخرى، ويوضحها بحيث يجعل منها مركزًا للأنوار، والموجهة للإنسان حتى لا يرتبط بغير الله. فيقول:

(1) ديوان شمس تبريز، ص 240.

(2) المثنوي، الدفتر الثاني، وديوان شمس تبريز طبع طهران، ص 210.

بالله لا تقع في عشق حبيب غير الله، وعندما تأتي إلى قصة الروح عليك أن تقبل أوامرها.

إن حارس القلب ومشرف الروح له غيرة شديدة، فغيرته لا توجه إلى الأغيار⁽¹⁾.

لا تحسب كل وسوسة بحثًا وتفكرًا، ولا تعتقد كل شيء صحيحًا، لا تجعل لروحك سجنًا وعذابًا، ولا تجعلها رهينة للنفس التي تأكل وتشرب فقط، اجلسوا في المشهد المقدس بالحضور القلبي، ولا تلتفتوا إلى السقف والجدار.

وإذا رأيت الروح واقفًا على المنبر واعظًا ومذكرًا فلا تكن وراء الستار، بل اسمع من الروح ماذا يقول لك⁽²⁾. ويأتي إلى قضية المقارنة بين العقل والروح مرة أخرى ليبين ما هو الواجب على العقل أمام الروح الصافية المخلصة المتطلعة إلى الأنوار.

إن العقل له مقام لدى الإسلام، إذ القرآن الكريم يدعو إلى الإيمان بالعقل قائلاً:

﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾

[سورة النور: 61]

وقد امتاز الإسلام بأنه دين الفطرة، ولم يأت بما يتنافر مع العقل السليم وتأباه النفوس الصحيحة. أمر الإسلام بالبحث والنظر والاستدلال، إن مبدأ احترام العقل وحرية التفكير الذي كفله الإسلام وحض عليه القرآن الكريم جعل المسلمين لم يحبسوا أفكار المفكرين. إن الإسلام يجادل أهل الملل والنحل

(1) آن حارس دل مشرف جان سخت غيورست باغيرت أورو سوى أغيار مداريد. ديوان شمس تبريز، ص 26.

(2) المصدر السابق.

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام

جدالاً عماده العقل، ويعيب الكفار بنقص عقولهم - قال الله تعالى في كتابه المجيد:

﴿هُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ ءَاذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ .

[سورة الأعراف: 179]

نسأل مولانا جلال الدين الرومي في أدبه الصوفي ماذا يقول عن العقل؟ وبم ينظر إلى الفكر في أدبه؟

إن العقل المجرد يجري وراء الجدال والبحث، ويطلب النقاش والفحص، يشق الطريق ولا يقتنع بشيء، يطلب ويطلب إلى أن يصل ميادين العشق فيرى نفسه كالذباب ولا يدري ماذا يفعل؟ ومن حق العقل هذه الحيرة - من حقه أن يقف في حده في مجاله المحدود - إن جبريل - عليه السلام - توقف عند حده قائلاً:

﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ﴾

[سورة الصافات: 164]

وعلم أن السفر إلى ما وراء السدة يحرقه، إن السدرة هي مقام (لا)، إن التعظيم والوصول ضدان، وفي مجال الوصول يصير كل شيء هباءً. إن هذا المقام لا يسمح لنا فخر الروح، إذ ليس فيها إلا روح الحبيب، وبذلك يكون غيرها (لا)⁽¹⁾.

(1) عقلست چراغ ما جراهنا آنجا هش و عقل زكجا بود
در صرصر عشق عقل پشه ست آنجا چه مجال عقلها بود
آز أحمد پاكشيد جبريل آز سدره سفرچه ما وراء بود
گفتا كه بسوزم از بيايم كان سو همه عشق بدولا بود

ويذهب مرة أخرى إلى هذا الميدان قائلاً:

سكرنا وافترق القلب عنا.. هرب العقل حينما رأى أن السكران في الميدان..
إن الروح طارت إلى السماء لأنها تضايقت من تفكر العقل.. لم تذهب الروح
إلى محل آخر بل ذهبت إلى أوج السماء، ذهبت إلى الخلوة. لا تطلب العقل في
البيت، إنها من الفضاء وطارَت إلى السماء⁽¹⁾.

ويذهب إلى دراسة العقل مرة أخرى فيجعل من العقل حجاباً يقرب إلى
حجاب المادة ويقول:

إن العقل سد عظيم في طريقك وعندما تزيل المانع ترى الطريق واضحاً. إن
العقل والقلب والجسد إذا اتصل بها الكبرياء والغرور تجعل الطريق في حجاب،
ولا يمكنك الوصول إلى الهدف إذا كنت تريد أن ترفع إلى السماء كما رفع إليها
إدريس - عليه السلام - فعليك أن تتوسل بوسيلة، وما هي إلا العشق⁽²⁾.

وذكر في موضع آخر أنه إذا أراد الإنسان أن ينطلق من العلم الحسي المحدود
إلى العلم الروحي الذي لا حدود له فلا بد له أن يتخلص من الذاتية، وذلك يتمثل
في قطع روابطه بما يكدر صفاء قلبه من علائق الدنيا وهمومها.. يقول الغزالي:
ومهما أقبل القلب على الخيالات الحاصلة من المحسوسات كان ذلك
حجاباً له عن مطالعة اللوح المحفوظ.. كما أن من نظر إلى الماء الذي يحكي
عن صورة الشمس لا يكون ناظرًا إلى نفس الشمس⁽³⁾.

(1) المثنوي - دفتر الثاني، ديوان شمس تبريز، ص 29.

(2) عقل بندره روان است اي پسر بند بشكن ره روان اندر روان است اي پسر
گر روي بر آسمان هفتيمن ادريس وار عشق جانان سخت نكور دبان است اي پسر
ديوان شمس تبريز، ص 427.

(3) إحياء علوم الدين للغزالي، ج 3، ص 21.

جلال الدين الرمي بين الصوفية وعلماء الكلام

وينظر إلى الروح مرة أخرى عند صاحب السر، بحيث يجعل الروح الصافية نفس السر، وهذا نص كلامه الذي ساقه بالعربية بعدما أظهر رأيه في الشعر الفارسي ويقول:

السرفيك يافتى لا تلتمس فيما أتى

من ليس سر عنده لم ينتفع مما ظهر⁽¹⁾

ويستدل على ضرورة القابل وكون المحل صالحًا بقوله:

كم أتمنى النجاة من هذا العذاب في دنيا الحيوان.. إنني بحياتي السخيفة أرى نفسي وسط الظلمات.. كم أتمنى الرحيل من هذه الدنيا لألحق نظامًا آخر⁽²⁾.

ويجعل الحياة نفس السفر ويقول:

ياساحرًا أبصارنا بالغت في إسحارنا

فارفق بنا أوزارنا إنّا حُبسنا في السفر⁽³⁾

وينظر إلى الروح مرة أخرى بحيث يجعل الغفلة عن عالم الروح هي دعامة هذا العالم، إذ إن هذه الغفلة تجعل الناس متعلقين بأمور الدنيا حريصين عليها، وإذا كانت الروح في يقظتها التامة تتسبب في آفة الدنيا فإن الناس يندونها⁽⁴⁾.

(1) ديوان شمس تبريز، ص 478.

(2) ديوان شمس، ص 479، والمثنوي - الدفتر الثالث. وإليك بيتًا فارسيًا من ديوان شمس، وبيتًا من المثنوي، ونترك بقية الأبيات.

(أ) المثنوي:

جمله ديگر بميرم ازبشر تا برآرم از ملايك بال و پير

(ب) ديوان:

رخت آزين سوى بدان سو كشم نگرم آن سوى نظامي دگر

(3) المصدر السابق، ديوان شمس تبريز، ص 479.

(4) المثنوي، الدفتر الثاني، البيت 2065..

ومولانا جلال الدين البلخي حين يصف الروح ويعرفها للناس، يريد إظهار حكمة الله في هذه الغفلة التي نعانيها من الناس، إذ الحكمة تقتضي أن تكون الدنيا معمورة، يعمرها الذين ينظرون إليها نظرة العز والاعتبار، وهؤلاء هم الذين أخذوا بالغفلة والحرص، وليس لهم يقظة تسيطر عليهم وتذيب حرصهم وجبهم للدنيا كما تذيب الشمس الثلج.

ويجعل لفؤاد الإنسان سرّاً تحكم عليه الروح وتأخذه إلى محل الأمن والاطمئنان، وبعدهما يذكر موقف الفؤاد من الأدب الصوفي ويشرح السر - كما هو دأبه - يشرحه بالأبيات الفارسية، ويأتي بعدها بعدد من الأبيات عربية قائلاً:

طوبى لمن آواه سر فؤاده	سكن الفؤاد بعشقه ووداده
نفس الكريم كمريم وفؤاده	شبه المسيح وصدرة كمهاده
إذن الفؤاد لكى ييوح بسره	شَرَحَ الصدور كرامة لعباده
رحم القلوب بفتحها وفتوحها	قهر النفوس سياسة لجهاده

إن التصوير الفني للروح في أدب مولانا جلال الدين الرومي تمثيل لها بصور مختلفة، كل صورة لها شأنها المستقل المتميز عن الصورة الأخرى، وهذه الدراسة تدور في الحالات المختلفة وعلى اعتبارات متباينة لها شأنها الرفيع في الأدب الصوفي، كما أن السالك من واجبه النظر إلى الحقائق، وأن يكون له إلمام بما يشاهده من الرجاء والأمن والخوف والقبض والبسط وغير ذلك من الأحوال التي تعرض للسالك في سلوكه الصوفي.

ولكن الروح في أدب العطار أنطق من الروح التي يصورها مولانا جلال الدين الرومي، إذ الروح في نظر العطار حال بعدها عن العشق كأنها لا وجود لها، وعند معرفتها ووصولها تتحد مع المحبوب وتصير كل شيء.

كما في الروح والقلب من أسرار قيمة، وإذا رفع الحجاب ووصل الأمر إلى نهايته لا يبقى أي سر محجوباً (لقد رأى وجه الحبيب جهرة)⁽¹⁾.

وأما مولانا جلال الدين البلخي فيرى الصور ممثلة في حالات مختلفة، وهذه الروح لها علاقة بالفؤاد والقلب والسر - أو هو نفس السر - إن للروح صلة تبعدها عن الجسم وصلة تقربها إليه - اتصالاً لا يمنع الجسم عن العمل، وسيطرة تأخذ الجسد إلى ما تشاء.

وهو يشكر الله إذ أدرك الحقيقة وحصلت له النجاة من وادي الحيرة والتردد فيقول:

نشكر الله على منِّه علينا بأن نجانا من الوادي المعوج، وحصل لنا النجاة عن هذه الفتن والمكر. عرفنا متاع الدكان في متجر أهل الحرص، خربنا الدكان ونجونا من العمل فيه⁽²⁾.

العالم عند العطار هو تجلي الله أو هو كالظل من الشمس، والروح التي ينظر إليها العطار تتحد مع الله بسرعة تقتضيها، ولكن الروح لدى جلال الدين الرومي تدور حيثما تدور، فلها أثر إذا لم تتحد، بل إن أثرها ربما يكون نافعاً عند عدم اتحاده مع المحبوب وبعده عن العالم الأعلى. وها هي الروح التي يحكم عليها الجسم الراغب في العمل الدنيوي ليبقي الدنيا على نظامها، ولثلاث تكون الدنيا خربة.

ويدخل باب العقل مرة أخرى بحيث يجعل للعقل حالتين: الأولى أن يكون في قيد العقال ويسير حسبما تأمره النفس، وهذا العقل عنده يشابه الحية

(1) منطق الطير لفريد الدين العطار، ص 120.

(2) ديوان شمس تبريز، ج 2، ص 45، أول الشعر:

المنة لله كه زبيكار رهيديم زين وادي خم درخم پر خار رهيديم

والعقرب، وله أثر ظاهر على الشخص يأخذه به إلى حضيض الذل والهوان، والحالة الثانية هي قبوله أوامر الروح واستنارته بنورها. ويذكر قصة رجل تجادله زوجته لفقره واحتياجه، وتستدل بأن الفقر يفضي إلى عواقب غير مرضية، وعلى الرجل أن يسعى لحل هذه المشكلة، ويرد الزوج بقوله: عليك بالقناعة والصبر فإن الصبر مفتاح الفرج.

يشرح القصة ويأتي بقصص أخرى ضمن هذه القصة إلى أن يصل إلى النتيجة ويقول:

إن الرجل يمثل العقل، وزوجته تمثل النفس، وهما يجادلان ليلاً ونهاراً، تطلب الزوجة الخبز والمقام والعزة والشوكة والسيطرة، وأما العقل فهو في غفلة عن هذه ولا يريد إلا الله (يريد بذلك العقل المستنير بنور الكمال).

إذا انقطع الإنسان عن هواه كانت له المناسبة التامة بأولياء الله الصالحين، ولا يرى إلا ما يقربه إلى مقام الأولياء.

ويواصل القصة بقوله:

بعد تلك المجادلة قال الرجل: تركت الخلاف وأستعد لأداء كل ما تعتقدن واجباً - أريد الفناء في وجودك وأترك ما كنت أريدها.

وبعد ذلك يشرح ويذكر آية:

﴿يَتَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾﴾.

[سورة الفجر: 27، 28]

وكانه يقول إن النفس بسماعها نصح العقل المستنير من الروح الميالة إلى الحق والصدق واليقين تصير راجعة مطمئنة - وأما النفس الشقية التي لا تسير في ركاب العقل المستضيء بضياء الحق أو تقع جنب العقل الفلسفي البحث

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام
الذي لا يدرك الحقائق بالأنوار بل بالإدراك والاستدلال، فهذه النفس لا تصل
إلى الدرجات العالية.

ويشرح بعد ذلك حديث الرسول ﷺ عن ربه عزَّ وجلَّ:
«ما وسعني أرض ولا سماء ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن التقى النقي
الورع».

(حديث قدسي)

ويقول⁽¹⁾:

قلب المؤمن بحر الذات الأحدية، فلا يسعه العرش والكرسي والعالم كله
ويسعه قلب المؤمن.

ويضيف في هذا الشرح مذهبه في وحدة الوجود ويقول:

وعند ذلك (يشير إلى موقف قلب المؤمن في ذلك البحر الواسع) ارتفعت
الغريبة فانمحي العرش والكرسي واللوح والقلم وجميع العالم. ويشير في
موضع آخر إلى أن الفقر هو فقر الروح، وأن الغنى هو كمال الروح الإنساني
بإيمانه وبقينه بالله تبارك وتعالى ويقول:

إن الروح الفقيرة لا قيمة لها مهما كان لصورتها في الجسم حشمة ومظهر.
ويشير إليه تفسير قول الله تعالى:

(1) نص قوله:

كه من فگنجم هيچ دربالا وپست
من فگنجم اين يقين دان اي عزيز
گرموا جوئي درانها طلب

كفت بيغمبر كه حق فرموداست
درزمين و آسمان وعرش نيز
دردل مؤمن بگنجم اي عجب

(الثنوي، دفتر الأول)

﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ﴾ .

[سورة التوبة: 111]

ويذكر موقف الروح بذلك وهو موقف التسليم، وأن التسليم هو الموصل إلى النعيم والثواب الدائم، ولا يعتبر عمل الموء من بدل هذه الجنة، (البيع) بل ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم.

ويشرح ذلك ضمن قصة يقول فيها⁽¹⁾:

وهذه هي القصة باختصار:

قالت امرأة لزوجها: إن الدنيا مليئة بالأنوار، أنوار الشمس، وها هو نائب الله في أرضه خليفة بغداد، لو تذهب عنده وتطلب منه حاجتنا لعله يقوم بأدائها، عليك أن تجد الطريق إليه وإلى الصداقة معه.. إن حب الأصفياء هو الكيمياء لأداء الحوائج، ألا تعلم أن أبا بكر الصديق - رضي الله عنه - بتصديقه صار صديقاً للنبي الكريم ﷺ؟ فأجاب الزوج بقوله:

كيف أذهب إليه وليس لدي أية حيلة للزيارة، ولا أجد ما يدعو لهذا اللقاء؟ وعند ذلك يأتي مولانا جلال الدين بييت عربي حكاية عن قول ذلك الرجل ويقول:

كنت أمشي نحو ليلي شائئاً

ليتني كنت طبيباً حاذقاً

وتقول السيدة في الجواب:

(1) نكتفي بذكر البيتين من جملة الأبيات:

باك بزخيزي توازمجهد خویش

گفت رن صدق آن بود كزهر خویش

ملكنت وسرمايه وأسباب أو

آب باران است مارادر سبو

(المنوي، الدفتر الثاني)

في القلة ماء المطر وهو رأس مالنا، ليس عندنا شيء غيره، ويمكنك أن تأخذه إلى الخليفة كهدية له، إن هذه القلة أغلى هدية إلى بلاط ذلك الملك العادل الرحيم.

ولم تكن المرأة تعلم أن هذه الهدية لا يعبأ بها، إذ إن النهر مملوء بالماء العذب، وهي كانت في صحراء بعيدة عن المدينة غير عالمة بما في بغداد. فخطت المرأة اللبادة على القلة المملوءة بالمطر، وأخذه إلى دار الخلافة، فلما وصل إلى المدينة وأخذ طريقه إلى بلاط الخليفة سأله نقيب الخليفة: من أي أرض جئت؟ وكيف يرى هذا التعب عليك؟ فرد قائلاً: أنا غريب قادم من مفازة بعيدة راجياً كرم الخليفة، إذ سمعت عنه وأتيت لأعرض حاجتي.. احملوا هذه الهدية الغالية عندنا.. هي الماء العذب، ماء المطر. ومع أن النقباء تعجبوا من هذه الهدية ضاحكين أخذوا الهدية إلى الخليفة، فلما رأى الخليفة تلك الهدية المتواضعة التي ليس لها أي مقدار في الحقيقة، بجوار الماء الجاري بنهر دجلة لم ينظر إلى كمية وكيفية الهدية، بل نظر إلى المنبع الذي نبتت عنه هذه الهدية وهو الإخلاص في العمل وصدق النية، فأمر النقباء أن يملئوا الكوز ذهباً ويرشدوه إلى الطريق القصير ماراً بدجلة.. فلما وصل إلى الشاطئ ورأى من الماء العذب ما رأى، ولم يكن متأكداً بأن ماء دجلة يشبه الماء الذي أخذه إلى الخليفة وأتى بالذهب بدله، ولما جلس في السفينة وتأكد بأن الماء صالح للشرب وشربه فعلاً فسجد حياءً وتعجب من إحسان الخليفة وقال:

كيف قبل مني هديتي وأعطاني بدلها الذهب؟!!

ويذهب مولانا جلال الدين الرومي إلى ما يقصده من القصة وهو أن كمال الروح هو جولانه في جادة الإخلاص لا الاتكاء بالعمل الذي عمله، ويقدمه كمتاع يشتري به الجنة والثواب، لو أمكن رؤية دجلة كمال الله وعطائه تعالى

يعني ما قدمناه من قلة إلى بحر الكمال.

إن العابد الزاهد يملأ كوز وجوده من ماء المحبة من حفر صحراء المجاهدات ظناً منه أنه في جانب الله العظيم له قدر، وزعمًا منه أنه في باب لا يوجد مثله ويقدمه إلى نقباء باب الله.

إن الزاهد المعجب بأعماله غافل عن تفاهة ما تقدمه⁽¹⁾ الروح في إخلاصها تصل إلى أوج العزة لا بعملها. وكما أن الفقير يحتاج إلى الكرم فإن كرم الكريم أيضًا يحتاج إلى الفقير ليجد مظهرًا عمليًا له. إن الروح تحتاج إلى الصعود والكمال، ومقام الكمال يعشق الروح ويطلبها إليه بحبها وولعها واشتياقها.

وبعد ما يشرح مولانا جلال الدين البلخي الموضوع شرحًا واقفًا بحيث يجعل مركز بحثه تطلعات الروح يريد أن يربط هذا الموضوع بما يذهب إليه من قضية وحدة الوجود، حيث يشير إلى أن الوصول إلى الحقيقة ينبئ عن سر الوحدة وتجلي الأحدية، والزاهد معجب بكوز عمله إذا لم يذق سر الوحدة، إذ بذوقه يرى العجب والإعجاب والغيرية.

ويذهب مرة أخرى إلى تشبيه الكوز المملوء بشيء من الماء العذب الذي كان الأعرابي الفقير يعده متاعًا كثيرًا بالحواس الظاهرة، ويشير إلى أن الكمال في إفناء مدركات الحواس الظاهرة لحصول ما هو الأسمى.

فالسالك في ذهابه إلى حضور ربه، عليه ألا يعتمد على عمله، إذ الاعتماد على العمل من الزلل، ولا وسيلة أحسن من الافتقار⁽²⁾.

(1) ماسبوهاي بر بدجلة مي بريم
المثنوي، الدفتر الأول.

(2) شب پران راگر نظر والت بدي
روزشان جولان وخوشحالان شدي

الفصل الرابع

كلامه حول بعض ما دار عليه أقوال الصوفية

ذكر جلال الدين البلخي الاصطلاحات التصوفية المعروفة بحيث نجد التشابه واضحًا بين كلامه وكلام الصوفية، ونكتفي في سرد تلك الاصطلاحات بالإجمال: الفقر - الزهد - الجهاد - المراقبة - التفكير - الخوف والرجاء - الصبر والحلم - الشكر - الوفاء - التسليم - التوبة - الفناء والبقاء - آفات اللسان - ذم النفاق - القناعة - عداوة الشيطان - الحسد والاحتراز عنه - القناعة - العجز والبكاء - الدعاء - القلب - الروح - الأنس - القرب - التوكل - وغير ذلك من المقامات والأحوال التي ذكرها الصوفية في مؤلفاتهم، ولا يخفى أن للصوفية في التوسل بوسائل الكمال والقرب إلى مقامات الأنوار طرقًا مختلفة والهدف واحد، فربما يكون الطريق الخاص موصولًا إلى المطلوب نظرًا إلى صوفي، ولم يكن موصولًا نظرًا إلى صوفي آخر، ولكن ما دام الهدف معلومًا لا يلتفت إلى طريق خاص، بل الطالب للوصول يسعى للتثبيل ولو بطريق يغير تمامًا طريق الآخر.

لقد هدى الإسلام الناس إلى العبادة والتقوى - لا تقوى الرهبانية بل تقوى العمل والخدمة الاجتماعية - بحيث يكون فيه رمز التنسك والزهد،

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام

تقوى النبي ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم، فإنهم لم يكونوا منغلين عن الناس بزهدهم وتقواهم، إذ كانوا يدبرون أمور الرعية والحرب والسلم، ولا تعتبر التقوى أمرًا يبعد المتقي عن الواجبات الاجتماعية، والاتجاه السليم في ذلك هو الاتجاه النابع عن القرآن الكريم والحديث الشريف:

قال تعالى:

﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ آتِقُوا رَبَّكُمْ وَأَخْشَوْا يَوْمًا لَا تَجْرِي وَالِدٌ عَنِ وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَنِ وَالِدِهِ شَيْئًا إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِاللَّهِ الْغُرُورُ ﴿٣٣﴾﴾

[سورة لقمان: 33]

﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿١٨﴾﴾

[سورة الحشر: 18]

﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا ﴿٢١﴾ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ﴿٢٢﴾﴾

[سورة الطلاق: 3، 2]

﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ﴿٢٨﴾﴾

[سورة البقرة: 281]

وغير المذكور من الآيات الدالة على التقوى..

وما ذكره جلال الدين الرومي من المقامات والأحوال الصوفية لها منابع أصلية في المصادر الإسلامية من الآيات والأحاديث التي تدل على تلك المقامات والأحوال، كما يعتبر حياة النبي ﷺ نفسها منبعًا ومصدرًا. إذ الصوفية

ألقوا أقوى الأضواء على حياة وعزلة النبي ﷺ في غار حراء قبيل الوحي، وقبل ذلك منذ كان صبياً.. ومما يجب ذكره أن بعض الصوفية تمسكوا بأحاديث ليس لها أساس علمي من ناحية الصحة، من تلك الأحاديث حديث:

«كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني» - والمشهور عند هؤلاء المستدلين بذلك الحديث أنه حديث قدسي، ولكن لا يخفى على دارسي كتب الحديث أنه ليس لذلك أصل.

ونحن لا نرد على ما يدعيه المستدلون من ضرورة الحب، وأن الحب كما يكون من العبد يكون من الله (وقد أشرنا إلى ذلك في تحقيق العشق)، إذ الحب عند الصوفية يعتبر أول محرك للذوق والمشاهدات، ولكن مخالف ذلك البعض في التمسك بالحديث المعني المذكور، إذ لا حاجة لنا في إثبات ما ادعيناه من الحب الصوفي بالتمسك بأحاديث لا سند لها، إذ الآيات القرآنية تنطق بذلك الحب منها:

﴿تُحِبُّهُمْ وَتُحِبُّونَهُمْ﴾

[سورة المائدة: 54]

ومما اشتبه على الصوفية تمسكهم بما هو معروف عندهم بالحديث، وهو إذا كان يوم القيامة ينادي منادٍ: أين حبيب الله فيتخطى صفوف الملائكة حتى يصير إلى العرش فيجلسه معه على العرش حتى يمسه كتفه - وهذا من الأحاديث الموضوعية التي تمسك بها ابن تيمية فيما يذهب إليه - ومثل المذكور من الأحاديث التي لا نجد لها سنداً وأساساً كثير، لا حاجة لنا في إثبات ما يدعيه الصوفية إليها طالما نجد منبعاً قوياً هو القرآن - ومما يمتاز به مولانا جلال الدين البلخي أنه لا يذكر الأحاديث الموضوعية في كلامه، بل يعتمد على الدلائل

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام

الواضحة الموثوقة بها من الأحاديث الصحيحة وأقوال السلف الصالحين التي لها قيمتها في علم التصوف.

وما ذكره من بعض الأحاديث الموضوعية التي أشرنا إلى تحقيقها في فصل النقد، إذا قيس إلى الأحاديث الصحيحة، فقليل جداً، كما أنه يمتاز في تصوير العشق، ولا يوجد أي بحث صوفي في مؤلفاته إلا ويزينه بالحب الصوفي والعشق، ويؤيد ما يقوله في إثبات مقصوده بالأدلة المنقولة عن القرآن والحديث وأقوال السلف الصالحين، وربما يكرر الموضوع الخاص عدة مرات لعدة مطالب بحيث لا يعتبر مملاً ولا مخللاً في أداء المقصود.

ونجد الرومي في أسلوبه يضاهي العطار، فإذا تتبعنا تطور نظرة العطار في العشق، فإننا نجد في مدرسة وحدة الوجود قريباً لجلال الدين البلخي، إذ إنهما متفقان في :

- 1- أن وجود الحق لله.
- 2- أن ما عدا الله ليس حقيقة بل عدماً.
- 3- أن العالم صورة من تجليه.
- 4- أن الله روح العالم، وليس في مقدور أية نفس أن تستمتع بالسعادة حتى تفنى، وفناء النفس هو وحدة الخلود.
- 5- أن الحقيقة كاللب والشريعة كالقشر.

كما أشرنا إلى ذلك التشابه بينه وبين الصوفية القائلين بوحدة الوجود في موقعه.

وكثيراً ما يشير إلى الآراء المعروفة المتعلقة بقضية خاصة، إذا كانت القضية معروفة لدى الصوفية، ويشير إلى دلائل أصحاب الرأي، وبعد ذلك يبرز رأيه بعد التمهيد والمقدمة.

ومما تقدم يتبين لنا أن جلال الدين البلخي قد ألمَّ بدراسة تلك الآراء الصوفية التي كانت رائجة حينذاك.

اهتمامه الخاص بذكر بعض الصوفية:

لم يكن جلال الدين البلخي من زمرة الباحثين الذين لا يريدون إلا أنفسهم، بل كان يذكر الصوفية المعروفين عند المسلمين ويشير إلى صفاتهم وأحوالهم، من هؤلاء الصوفية الذين اهتم مولانا جلال الدين بأقوالهم:

- 1- الغزالي - حجة الإسلام (505 هـ - 1111 م).
- 2- الشيخ شهاب الدين السهروردي - شيخ إشراف (587 هـ - 1191 م)
- 3- العطار فريد الدين (المولود سنة 513 هـ - 1119 م).
- 4- يحيى بن معاذ الرازي المتوفى (258 هـ - 871 م). الذي كان يقول: مثقال خردلة من الحب أحب إليّ من عبادة سبعين سنة بلا حب.
- 5- أبو يزيد البسطامي (المتوفى سنة 261 هـ 874 م).
- 6- سهل بن عبد الله التستري (المتوفى سنة 273 هـ - 886 م).
- 7- الحلاج (المتوفى سنة 309 هـ - 921 م).
- 8- الشبلي البغدادي (المتوفى سنة 312 هـ - 924 م).
- 9- أبو عبد الله المحاسبي (المتوفى سنة 243 هـ - 857 م).
- 10- بشر الحافي (227 هـ - 857 م).
- 11- السري السقطي (المتوفى 257 هـ - 870 م).

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام

وغيرهم من الصوفية المعروفين⁽¹⁾ يأتي بأقوالهم ويحاول نقد بعض آرائهم إما بالتأييد الصريح، أو بالرد الصريح من غير أية مجاملة بأسلوبه الخاص، بحيث يظهر من كلامه أنه درس الآراء المعروفة حينذاك والمنسوبة إلى رجال التصوف.

ويظهر من خلال أقواله أن التصوف فرض نفسه على الحلقات الدراسية ودخل فيها نتيجة اهتمام رجال كان لهم إلمام بالتصوف، ونجد التطور آخذًا بحظه الوافر في دراسة الآراء من غير تفرقة أو تمييز بين أصحاب الرأي من ناحية العادات والتقاليد والقومية واللغة والجنس. وكأن التصوف تبلور في صراعه الدائم مع أعدائه، وظهر بشكل يتطلب العكوف على دراسته أكثر وأكثر، ويصدق ما يقال:

إن العلم ليس له محل خاص ولا ينسب العالم إلى الأرض خاصة، بل العلم لكل البشر، والعالم لكل البشر..

الشعوب تختلف في تطورها وتقدمها، وفي قوتها وضعفها، ولكن العلم لا يتطور بين جناحي الحب والبغض، والإقبال والنفور، إذ في كل عصر وفي كل

(1) وهذا نص للرومي ذكر فيه أسماء بعض هؤلاء المذكورين في موضع واحد ويقول: إن الجنيد حين رأى من جنده ذلك المدد - أضحت مقاماته أكثر من أن تعد. وبا يزيد (البسطامي) قد أبصر الطريق بمزيد عرفانه فأسماه الحق بقطب العارفين. وحينما أصبح الكرخي حارسًا لمدينته صار خليفة العشق، وغدا رباني الأوصاف. وابن أدهم ساق مركبه بعيدًا نحو هذا الجانب فأصبح لسلطين العدل سلطانًا. وشقيق حين شق ذلك الطريق العظيم صار شمسًا. نراه يذكر أسماء كل من:

الجنيد - أبو يزيد البسطامي - معروف الكرخي - إبراهيم بن أدهم البلخي - وشقيق البلخي.

مصر يحاول أهله وأهلها أن يكونوا على بصيرة بما دار ويدور حولهم، متطلعين إلى حقائق تورث المعرفة.

ومن حسن الحظ أن التصوف أخذ مكانته المرموقة في الحلقات العلمية كلها، وما نراه من عدم الاهتمام الكثير به في بعض الأراضي الإسلامية، فإن هذا لا يتسبب في انهزام التصوف في هذا الصراع، ونرى مولانا جلال الدين الرومي يدافع عن التصوف دفاعًا حازمًا، ويبرز رأيه حول التصوف بما يحفظ اسمه ويرفع شأنه. يقول جلال الدين الرومي:

إن السلوك خير، وهو لا يأتي إلا بالخير⁽¹⁾.

(1) المثنوي، الدفتر الثالث.

الفصل الخامس

موقفه من الملامة

ظهرت فرقة من فرق الصوفية في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري أطلق عليها اسم الملامتية أو الملامية، وليس مسلك الملامتية إلا صورة من صور الزهد تهدف إلى جهاد النفس ومحاربتها ومحاسبتها في أعمالها. والمقصود الأسمى من هذا المسلك إنكار الذات، ومحو علائم الغرور الإنساني، وإطفاء جذوة الرياء في القلب. واللامتي لا يرى لنفسه حظًا على الإطلاق، ولا يطمئن إليها، ويعتقد أن النفس شر محض لا يصدر عنها إلا الرياء، وما ذكره أبو حفص يدل على أن الملامتي يلوم النفس في أعمالها ويلومه الناس إذ يقول⁽¹⁾:

«أهل الملامة قوم قاموا مع الحق تعالى على حفظ أوقاتهم ومراعاة أسرارهم، فلاموا أنفسهم على جميع ما أظهروا من أنواع القرب والعبادات، وأظهروا للخلق قبائح ما هم فيه، وكتموا عنهم محاسنهم، فلامهم الخلق على ظواهرهم ولاموا أنفسهم على ما يعرفونه من بواطنهم».

(1) خط سوم (الخط الثالث)، تأليف دكتور صاحب الزماني، ص 27.

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام

ويظهر مما ذكر أن تسمية هؤلاء القوم بالملامية من ناحيتين، وأما ما قيل من أن تسميتهم بالملامية لأنهم يلومون الدنيا وأهلها فلا يعتمد عليه، ويعيد عما هو متعارف عند الناس منذ ألف سنة من أن الملامية طائفة ظهروا للخلق بمظاهر تسبب في لوم الناس لهم.

وقد ذكر ابن عربي في الفتوحات المكية، والسهوروردي في عوارف المعارف، والتهانوي في كشافه أن للملامية طابعًا خاصًا يميزهم عن غيرهم.. أما السلمى فيفرق بين الصوفي واللامتي، بحيث إن الصوفي لا يتحرج عن إظهار الدعاوي والأنوار، ولا يحترز عن إعلان ما يفتح الله به عليه من الأسرار، وربما يخرج إلى الناس بكرامة يظهرها الله على يديه، أما الملامتي فعلى عكس ذلك تمامًا، إذ يحفظ أسرارهم ويكتتمها في نفسه، ويكتتم ما بينه وبين ربه ولا يدعي شيئًا من الكرامات وما يشبهها، إذ الدعاوي في نظره رعونات وجهل، وكأنه يعد الكرامات والدعاوي بمستوى تحت مستوى هذا الرجل الواصل السالك (اللامتي)، وأيضًا لا يريد أن يظهر الكرامات خوفًا من أن تكون الكرامة ابتلاء من الله تعالى يمتحن بها غرور النفس وعجبها، وخوفًا من أن يفتتن الناس به. هذا ما يظهر من أقواله في رسالته.

ومما يؤيد الفرق عند السلمى⁽¹⁾ بين الصوفي واللامتي أنه يقسم في رسالته أهل العلم إلى ثلاثة أقسام: علماء الشريعة المشتغلين بظواهر الأحكام - وهؤلاء هم الفقهاء، وأهل المعرفة بالله المنقطعين إلى الله، الزاهدين فيما فيه الناس من أسباب الدنيا، وهؤلاء هم الصوفية، وأما الطائفة الثالثة فهم أولئك الذين زين الله بواطنهم بالقرب والاتصال، ومن غيرة الحق عليهم لئلا يعرفهم الناس أن جعلهم في مستوى يلومهم الناس فإنهم رجال لا يؤثر باطنهم في ظاهرهم لئلا يفتتن بهم الناس. ويشبه الصوفية بموسى - على نبينا وعليه الصلاة والسلام -

(1) طبقات الصوفية للسلمى، ص 70.

لما ظهر أثر باطنه في ظاهره عندما كلمه ربه، فلم يطق أحد النظر إليه، والملامتية مع الله أشبه بمحمد عليه السلام، لم يؤثر باطنه في ظاهره بعدما ناله من القرب والذنو عندما رفع إلى المحل الأعلى، فلما رجع إلى الخلق تكلم معهم في أمور دنياهم كما لو كان واحدًا منهم، وهذا أكمل العبودية.

ويظهر من قول السلمي أن الصوفي ينم ظاهره عن باطنه، وتظهر عليه أنوار أسرارته في أقواله وأفعاله، أما الملامتي فيحفظ أسرارته ويبقى السري بينه وبين الله ولا يدعي شيئًا، لأن الدعوى عند الملامتي جهل، ولا يظهر الكرامة خوفًا من عجب النفس. وذكر الباحثون أشهر رجال الملامتية وهم:

الحلاج - حمدون القصار - أبو سعيد الخراز - أبو يزيد البسطامي -
أبو السعود بن الشبل - عبد القادر الجيلاني.

وذكر ابن عربي أن الرسول ﷺ من الملامتية، إذ لم يظهر ما رآه في مقام: قاب قوسين أو أدنى إذ لا يطيق السامع سماعه، والملامتية عند محيي الدين ابن عربي طائفة انفردوا مع الله راسخين لا يتزلزلون عن عبوديتهم طرفة عين، لا يعرفون للرياسة طعمًا لاستيلاء الربوبية على قلوبهم.... ويعتبر ابن عربي مقام الملامة من أعلى المقامات. وقد ذكر السهروردي في صفات الملامتي ما يلي: «إن الملامتي أخرج من عمله وحاله، ولكنه أثبت نفسه فهو مخلص»، ونكتفي بهذا القدر من صفات الملامتية، والتعريف بطائفة لا يعرف سرهم إلا أصحاب السر، وبعد فنقول:

إن موقف جلال الدين البلخي من الملامتية يظهر من الإحاطة بحياة ذلك الصوفي، فإن تاريخ حياته بدأ من التأدب بآداب والده، وأخذ العلوم الراجحة حينذاك، ثم تركه علم القال وصيرورته إلى علم الحال، وحينما يترك حلقة التدريس ويدخل مع شمس الدين التبريزي الخلوة يدخل في إطار الملامة،

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام

إذ يلومه الناس بهذا العمل ونسبوه إلى الجنون، وترك ما يجب عليه، ووصل الأمر إلى أن رماه بعض معاصريه بما لا يليق به، فهو في آخر حياته ملامتي له مع الله سر لا يعلمه إلا الله، وأهم مميزات الملامتية إنكار الظهور بالأحوال والعلوم، لأنها آثار لله يجب ألا يطلع عليها غيره، ولا يذكر لنا تاريخ حياة مولانا جلال الدين البلخي أنه في وقت من الأوقات أظهر شيئاً يدل على كماله في التصوف، فكان في آخر حياته من الملامتية الذين أعلنوا الحرب على الرياء في الأعمال والأحوال والعلوم، ولا يدعون لأنفسهم عبادة ولا صلاحاً، ولا تقوى ولا زهداً، ولا ورعاً ولا حُبّاً، ولا وصولاً.

وقد ذكرنا تمسكه بالشرعية في حال انزوائه، وأنه كان يصلي بالجماعة مع مرشده (شمس تبريز)، ولكن الناس لا يعرفون ذلك فوقعوا فيما وقعوا فيه إلا الذين كانوا يعرفون ذلك الاهتمام، منهم بهاء الدين ولد، ابن مولانا جلال الدين، والذي يحكي عن مجلس والده وعن أداء الصلاة بالجماعة، فهو ملامتي (أو ملامتي) في نظر عامة الناس لا في المخلصين العارفين بأحواله.



الباب السابع

جلال الدين البلخي وعلم الكلام

الفصل الأول

علم الكلام وأثره في الفكر الإسلامي

لقد ذكرنا في البداية أننا بحاجة إلى دراسة آراء جلال الدين الرومي دراسة نقد وتحليل فيما يتعلق بجانبيه الصوفي والكلامي، وهذا يتطلب بطبيعة الحال ذكر شيء عن علم الكلام لنعرف مدى تأثيره بالفكر الإسلامي والعوامل التي جعلت جلال الدين الرومي - رحمه الله - متوجهًا إلى حل قضايا كلامية، وبالتالي إلى الجمع بين آرائه الصوفية وآرائه الكلامية في مؤلفاته ليعلم من خلال ذلك ما هو الموقف العلمي، للسيد الرومي في المدارس الإسلامية التي تهتم بعلم الكلام.

1- لاشك أن علم الكلام بمعناه المعروف - وحسب الاصطلاح الذي اصطلحه العلماء في أواخر القرن الثاني الهجري - لم يكن في العهد الأول من الإسلام، ولم يكن حينذاك أي نقاش بين المسلمين في الذات والصفات والقضاء والقدر وأفعال العباد ومشكلة خلق القرآن وأمثال ذلك، مما جعل المسلمين بعد سنوات عديدة من ظهور الإسلام يحتاجون إلى تأليف علم مستقل في منهجه وقضاياه، كان ذلك الاحتياج إلى علم الكلام في عصر كثر فيه الخلافات الفكرية والآراء التي تسببت في إيجاد هوة سحيقة بين المسلمين. كان الاعتزال يميل إلى رأي خالفه الأشاعرة بعد ظهورهم، بالإضافة إلى فرق

الشيعة وفرق أخرى متذهبة بمذاهب تصل جذورها إلى البوذية والزرادشتية، ووسط هذا التفرق لم يكد الفكر الإسلامي الفذي يبقى على حاله الأولى كما كانت عليه في عهد الرسول ﷺ وأصحابه، ووجه المسلمون إلى أنفسهم هذا السؤال:

لِمَ نشأت الفرق؟ وإلى أين مصير هؤلاء؟

وأدر كوا أمراً يحتم عليهم التنقيب والبحث حول آراء جدية أصلية تنبع من القرآن والحديث، وتحل المعضلة المعقدة المرتبطة بعلم التوحيد ليحفظوا بذلك أصالة العقيدة الإسلامية في إطار البحث والنقاش، وعلى ضوء منطق أرسطو الذي ترجم أخيراً، وكان من الضروري أن يسمو فكر المسلم في النقاش السائد في ذلك العصر إلى مستوى عقل المعاصرين، ويحتفظ بسمو منزلته بين رجال العلم والفلسفة، ولو في البحوث المتعلقة بالهولي والصورة، وقد استفاد علماء المسلمين في سبيل الوصول إلى ذلك الهدف من كل الوسائل العلمية، والإمكانات التي تجعل القضايا الشرعية في نصابها.

كان هناك بحث ونقاش وأسئلة تدار في الحلقات الفلسفية عن الموجود من حيث هو موجود، وعن حقائق الأشياء وماهياتها، وعن مصير هذا الكون نهائياً، وعن الطبيعة والألوهية وما يشبه ذلك من عالم المجردات والميتافيزيقا، ولقد كان انعطاف كبار علماء المسلمين متجهاً نحو فكرة سير العقل الإسلامي في صف العقول المعاصرة على ضوء المنطق والاستدلال، وذلك بتأليف كتب كلامية تنعكس فيها عقائد البيئات التي يحيا فيها أولئك المختلفون لتخلص الآراء الإسلامية الخالصة التي مضى عليها الأسلاف الأولون، وقد فاز به العقل الإسلامي عندما جعل الأمور على نصابها ودرس الآراء دراسة نقد وتحليل.

2- لاشك أن الطريق الطبيعي لسير العقل البشري في البحوث النظرية أن ينتهي إلى حقائق تعتمد على أسس سليمة عقلية مستنبطة من منابع يعتقد العقل بسموها وقدسيتها، ويرى ذلك الطريق في الفلسفة الإسلامية واضحاً، إذ بتعمق رجالها دخلوا السباق مع رجال الأفكار الفلسفية الأخرى، وبذلك أعلن المسلمون الذين اشتغلوا بعلم الكلام أنهم لا يميلون إلى الجفاف الفكري، بل لهم سعة الصدور بحال يمكنهم النقاش في قضاياهم العقيدية مع كل من يحضر للنقاش، وصار بذلك بريئاً عن تهمة أن الدين عقيدة محضة بضوء التقليد، ولا مجال للاستدلال أن يدخل إطار المسائل الدينية - وكانت هذه الفكرة المشهورة التي روجها أعداء الدين الإسلامي فكرة خاطئة ردتها طبيعة البحث والتحليل اللذين عرف علماء الكلام بهما، ولم يقتصر هذا السباق بين علماء المسلمين وغير المسلمين على التفوق العلمي للمسلمين، بل ثاروا على بعض ما كان ثابتاً عند أولئك الفلاسفة، وجعلوا لمنطقهم منهجاً خاصاً، معلنين أصالة المنهج في الفلسفة الإسلامية، ومما يثبت ذلك أن القياس عند المتكلمين يخالف التمثيل الأرسطي، إذ المتكلمون يعتبرون قياس الغائب على الشاهد موصلاً إلى اليقين، وأما التمثيل الأرسطي فلا يفيد إلا الظن، وإن كانا في بادئ النظر متساويين، إذ في كليهما انتقال من جزئي إلى جزئي.

ولقد ثار المسلمون على قاعدة عدم اجتماع النقيضين وعدم ارتفاعهما وأثبتوا أنه من الممكن اجتماع النقيضين وارتفاعهما فيما يتعلق بالقدرة العالية، فإن قدرة الله تعالى تتعلق بالممكن والمستحيل اللذين هما نقيضان في الحقيقة، إذ الممكن يناقضه اللاممكن، ويصدق على المستحيل، والمستحيل يناقضه اللامستحيل ويصدق على الممكن، فالقدرة الإلهية تجمع بين كل شيء ونقيضه، كما أن المتكلمين بقولهم الحال (وهي صفة الموجود لا موجودة ولا معدومة كالقادرية والعالمية) أثبتوا أن ما كان معروفاً عند علماء المنطق من عدم ارتفاع

جلال الدين الرمعي بين الصوفية وعلماء الكلام.

النقيضين قد ارتفع من البين، ووجد أمر لا يتصف بالوجود ولا بالعدم اللذين كل واحد منهما مساوٍ لنقيض الآخر.

يقرر ابن تيمية وجود قانون يخص المتكلمين ويخالف ما عليه أتباع منطق أرسطو⁽¹⁾. وإذا تتبعنا آثار الأئمة والعلماء نعترف بأصالة المنهج عندهم فيما يتعمقون فيه، ومن الجاء أن نقول:

كل ما أدركه العلماء في الإسلام مرهون بالمنهج كان موجودًا قبل ظهور الإسلام في الفلسفة اليونانية، ونذكر ما ثبت تاريخيًا أن فلسفة اليونان تُرجمت إلى اللغة العربية في عصرها، وكان الإمام الأعظم أبو حنيفة يعيش قبل هذه الترجمة فتعمق في العلوم الإسلامية، وألف كتبًا ورسائل لها قيمتها العلمية إلى يومنا هذا.

وقد كان الإمام الشافعي - رحمه الله - يعتبر مؤسسًا لعلم أصول الفقه. يقول الإمام ابن حنبل (241-855 هـ): لم نكن نعرف العموم والخصوص حتى ورد الشافعي⁽²⁾. وروى عن بعض العلماء أنهم يقولون: الشافعي في العالم الإسلامي والدراسات الإسلامية مقابل لأرسطو في الدراسات اليونانية، كما يذكر أن الشافعي فيلسوف في أربعة أشياء: اللغة، اختلاف الناس، المعاني، الفقه.

3- إن أصالة البحث عند مفكري الإسلام تثبت الفلسفة للمسلمين قبل عصر الترجمة، إذ المسلمون بطبيعة حالهم كانوا يتعمقون في موضوعات تهمهم في السير إلى الأمام بغية نشر القضايا الإسلامية، ومن تلك الموضوعات التي نجد المسلمين يتكلمون فيها بعمق على ضوء النور القلبي قضايا: وجود الله ووحدانيته، وأزليته وأبديته وكماله، وقدرته وعلمه، واستحالة رؤيته

(1) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، تأليف الدكتور على سامي النشار، ص 85.

(2) المصدر السابق، ص 65.

بالحواس، وخلود الروح، والقيامة والحشر، وأمثال ذلك، وذلك لأنه لما ازدهر الإسلام واستقر سلطان المسلمين وسرت فيهم روح المدنية بدأوا يفكرون في القضايا العلمية، وبالتالي في تدوين معارفهم، كما هو شأن الأمم الآخذة في الرقي، والمسلمون برغم اختلافهم الجزئي حول العرضيات التي تعد ثانوية في الأمور الإسلامية كانوا خاضعين لدائرة الكتاب والسنة، وكل ما حصل أن البعض أخذ بظاهر الكتاب، والبعض الآخر أباح التأويل، إذ بطبيعة الحال كان في القرآن آيات محكمات وأخر متشابهات، فمست الحاجة إلى حركة عقلية إنسانية لها شأنها في تاريخ العلم البشري. وأيضاً كان من هداية القرآن الكريم النظر العقلي والتفكر في الكون بطريق يسهل الطريق للوصول إلى مدارج الكمال، من ذلك قول الله تعالى:

﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ .

[سورة الأعراف: 185]

وقوله تعالى: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ .

[سورة الذاريات: 21]

وقوله تعالى:

﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ ﴿٦١﴾
وَالْأَرْضِ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴿٦٢﴾
تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ ﴿٦٣﴾﴾ .

[سورة ق: 6-8]

وقوله تعالى:

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ

تُسْمِئُونَ ﴿١٠﴾ يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ
 وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ ۗ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١١﴾ وَسَخَّرَ
 لَكُمْ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ۗ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ ۗ إِنَّ
 فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٢﴾ وَمَا ذَرَأْنَا لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا
 أَلْوَانَهُ ۗ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ ﴿١٣﴾ ﴿

[سورة النحل: 10-13]

إن القرآن أول كتاب سماوي فرض التفكير، وأوجب التأمل والنظر في أسرار
 الكون وخفايا الوجود ليتوسل به إلى معرفة المبدع والإيمان بقدرته الكاملة
 وتزهره عن الأمثال.

ويظهر من خلال ما وصفنا أنه من الجفاء والبعد عن الحقيقة ما ذكره بعض
 الأوربيين من أن الإسلام كان حربياً ضرورياً على حرية الفكر، فكبت جميع
 الحركات العلمية وحارب العلم والفلسفة، وحظر على معتقيه التأمل والنظر،
 وكان إرنست رينان أبرز دعاة هذه الفكرة الخاطئة، إذ المتعمق في القرآن يعترف
 أن التفكير في الكون والوصول إلى الحقائق الدينية من هذا الطريق كان من
 واجب المسلمين حسبما يأمرهم به كتابهم الجليل - القرآن الكريم - في عدة
 مواضع، مشيراً إلى أهمية التفكير في الكون، ليصل المسلم المتفكر إلى النور
 وإلى الطمأنينة قائلاً: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطِلاً﴾ . [سورة آل عمران: 191]

ومما يجب ذكره أن الصوفية بنور المعرفة لا حاجة لهم إلى الاستدلال فيما
 يتعلق بالعقيدة، إذ النظر والاستدلال عندهم حاجب للوصول إلى اليقين، بل
 كل ما يثقون به هو الانطباع النوري أو الرؤية الحضورية حسبما يصطلحون به-

ولذلك يقول بعض الصوفية: التصوف علم ومعرفة وعمل وعبادة، وكل علم يعرف به الإنسان ربه فهو من سبيل التصوف، والعلم عن طريق الانطباع النوري يوصل إلى المعرفة الكبرى والحقيقة الأولى، أعني وجود الله ووحدانيته.

4- إن الانطباع النوري حسبما أشرنا إليه مختلف في المقدمات وفي طريق الوصول إليه عند الصوفية، ولكن النتيجة واحدة، هي الوصول إلى المعرفة الكبرى، المعرفة التي يطمئن بها إدراك الصوفي⁽¹⁾.

وهذا الاختلاف في طريق الوصول إلى هذه المرتبة يجعل من الصوفية فرقاً كثيرة من القائلين بوحدة الوجود والنافين لهذه الفكرة، وفرقاً أخرى لا تخفى على من تتبع آراء الصوفية، والكل مع اختلاف الآراء الصوفية يرمي إلى الوصول الكامل، بحيث تصفو به القلوب وتتبه الحواس، بحيث يصل به الصوفي إلى درجة البغض والنفور عن الدنيا وزخارفها، وهذا يعتبر نتيجة حتمية للعلم الأصلي. كما يقول ذو النون المصري:

«كان الرجل من أهل العلم يزداد بعلمه بغضاً للدنيا وتركاً لها، واليوم يزداد الرجل بعلمه حباً للدنيا وطلباً لها، وكان الرجل ينفق ماله على علمه، واليوم يكسب الرجل بعلمه مالاً، وكان يرى على صاحب العلم زيادة في باطنه وظاهره، واليوم يرى على كثير من أهل العلم فساد الباطن والظاهر».

لقد أدرك ذو النون أن العلم كمقدمة للوصول إلى المعرفة الكبرى وصل عند بعض الناس إلى حد يجعلونه مقدمه للغد، فيجعلونه وسيلة للوصول إلى حب الدنيا وزخارفها وإشاعة الفساد في الباطن والظاهر.

(1) بهذا القيد يندفع ما يقال: كيف هذه المعرفة؟ مع أن حديث: «ما عرفناك حق معرفتك» ينافي هذا المقال. إذ المراد بالمعرفة الكبرى المعرفة التي يحصل بها اطمئنان الصوفي، وإن لم تكن هذه المعرفة في الحقيقة مصداقاً لـ «حق المعرفة».

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام.

وبما ذكرنا ثبت أن الفكر الإسلامي قد توجه إلى مسائل تعتبر من أهم القضايا الكلامية، حسب احتياج المسلمين إلى تلك القضايا، للوصول إلى حل مشاكلهم في كيانهم الديني.

وبما أشرنا إليه من صلة الفكر الإسلامي بالقضايا الكلامية كان من واجب كل عالم مفكر أن يتوجه إلى حلول للمشاكل الكلامية حسبما يدرك احتياج بيئته إليه، وكان جلال الدين يعيش في القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) وهو القرن الذي شهد غارات المغول المدمرة على العالم الإسلامي، وعاصر تلك الحوادث وفي نفسه الطاقة الهائلة على الإنتاج الفكري ودراسة علم الكلام بغية تخليص البشرية من الأفكار الدخيلة في الإسلام، والتي كانت لها صلة بغارات المغول. فلا بد أن شاعرنا جلال الدين البلخي كان ميالاً إلى علم الكلام قبل ميله إلى التصوف، إذ قبل أن يلتقي بالصوفي المعروف (شمس تبريز) كان مدرساً واعظاً ذا حلقة في تدريس العلوم، يجمع حوله عددًا من التلاميذ يأخذون عنه العلوم الرائجة حينذاك من التفسير والحديث والفقه والكلام، وكان معروفًا في الفقه، إذ كان من الفقهاء الأحناف قبل أن يُعرف بأنه حكيم أخلاقي وفيلسوف إنساني يمثل التصوف في أروع أشكاله. وبدراسة العلوم، لا سيما الفقه والكلام، نرى آراءه بعد تركه القال ذاهبًا إلى الحال، وبعد أن ضاق به صدور التلامذة والمريدين في تركه حلقة التدريس والوعظ ذاهبًا إلى ساحة التصوف والحال والوجد، نرى تلك الآراء ممزوجة بإشارات كلامية لطيفة، ودقائق فقهية عميقة، وتتأكد بذلك الصلة الحتمية بين علم الكلام وسائر العلوم في كل وقت وكل حين.

الفصل الثاني

مولانا جلال الدين ومدرسته الفكرية

لقد بحثنا عن المدرسة التصوفية التي بناها جلال الدين الرومي بعد تركه حلقة التدريس وأخذه بعلم الحال، وهذه المدرسة لها أتباعها في البلاد الإسلامية باسم الطريقة المولوية، ومن واجبتنا الإشارة إلى مدرسته الفكرية التي ثبتت قيمتها العلمية والفلسفية عند رجال الفكر.

لقد ذكرنا غير مرة أن الخلافات الفكرية في العالم الإسلامي لم تكن متوقفة في أي عصر، بل إن هذا التحزب والتفرق أثر على الباحثين في كل عصر وعلى الدارسين للثقافة الإسلامية في كل مصر. وقبل أن يقوم جلال الدين الرومي بعمله التصوفي، درس الآراء التي كانت معروفة حينذاك بالآراء الخاصة بالعقيدة، وكان له إلمام بدراسة الآراء ليستعين بها في تدريس الكتب الكلامية والفلسفية الرائجة حينذاك.

ومما يدل على علمه بالدقائق الفلسفية أنه يشير بكل دقة في مؤلفاته إلى قضايا معروفة لدى المشتغلين بعلم الكلام والفلسفة من:

1- قضية الهولوي والصورة التي أثارت ضجة بين العلماء يوماً في تركيب الجسم من هذين الجزأين أو من الأجزاء التي لا تتجزأ، ليعرف من خلال

ذلك البحث القول بقدوم العالم عند بعض الفلاسفة، وعن الدلائل التي أثبتت حدوث العالم يظهر القول بالأجزاء التي لا تتجزأ.

إن البحث حول تركيب الجسم من الهولي والصورة، أو الأجزاء التي لا تقبل الانقسام كان في مقدمة دراسة طالبي الفلسفة، كما نرى نفس البحث في المدارس المعروفة ببلاد أفغانستان وباكستان والهند وشمال العراق في عصرنا هذا، الذي يعتبر أهم عصر للبحث حول القضايا العلمية الهامة التي تصل نتيجتها إلى أمر يقيني.

ومكتبة الفلاسفة القديمة مملوءة بالكتب التي اعتبرت هذا البحث (البحث حول الهولي والصورة) في أول فهارسها، وقد ذكر مولانا جلال الدين البلخي تلك القضية في كتابيه (المثنوي) و(فيه ما فيه) في عدة مواضع، بحيث يظهر من خلال بحثه أنه كان على علم بهذه القضية، وأنه يؤمن بحدوث العالم، ويرد على القائلين بقدوم العالم، ويرد على النظر الفلسفي القائل: القديم بالزمان يمكن أن يكون حادثاً، وأن القول بقدوم العالم عند الفلاسفة المسلمين هو راجع إلى القدم الزماني لا القدم الذاتي.

وفي ذلك يقول جلال الدين:

إن الحدوث من أهم خصوصيات الممكن، فمن الواجب علينا ألا نأخذ بما كان يأخذه بعض الموجهين لأقوال الفلاسفة من جعل القدم قديمًا زمنيًا، إذ هذا يوهم ما يضاد الحدوث، وليس من حق الممكن الحادث أن ينسب إلى القدم ولو بشيء يوهم القدم.

كما أن آراء جلال الدين في محاضراته العلمية وحلقاته الدراسية تبتني على التمسك بآراء فكرية تطابق أقوال السلف الصالحين من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين.

2- ومما يدل على احتياظه في الأخذ بأقوال الفلاسفة وجعل الشريعة معياراً، لذلك أنه أشار إلى التقسيم المتعارف عند الفلاسفة للأشياء بالجواهر والعرض، وتقسيم العرض إلى الكم والكيف والأين ومتى، والوضع والفعل والانفعال وغيره من بقية المقولات، بحيث يظهر منه أن الرومي لم يكن قائلاً بذلك التقسيم ولم يكن لديه أي مبرر داع لهذا التقسيم.

وبذلك وبما وصل إليه من تحقيقات علمية وفكرية لها قيمتها في المدارس الفكرية، فقد أثر الحرية التامة في تحقيقه، بحيث لا يعتبر مقلداً للفلاسفة في كل شيء، وكان يؤمن بحكم القرآن والحديث، ويجعل الشريعة مبدءاً أساسياً لتفكير المسلم ومنبعاً لكل ما يثق فيه المسلم ثقة علمية، وفي ذلك يقول:

«نحن أهل القرآن وبأيدينا دلائل تنبع عن المنابع الموثوق بها، ولسنا محتاجين إلى ما يوقعنا في الحيرة والتردد، فكل ما جاء عن طريق المنابع الأصلية نقبله، وكل ما نبع عن المنابع الفكرية المنسوبة إلى أهل الفكر فعلياً أن نطبقه على الشريعة إن قبلته قبلناه، وإن ردته ألقيناه وراء ظهورنا».

هذا كنموذج مما أدت إليه عقليته الصوفية في بناء مدرسة فكرية تطابق مناهجها مناهج المدارس الفكرية المبتنية على الشريعة الإسلامية، وكان يريد بالأخذ بهذا الاعتدال في الآراء الفكرية ومهاجمة الآراء الفلسفية المناقضة للآراء الإسلامية - مواصلة النشاط الذي عُرفت به أسرته في الدفاع عن الشريعة، ورفض أي فكر لا يطابق الإسلام - إذ قد ذكرنا خلال البحث أن والد جلال الدين كان معاصراً للإمام المعروف فخر الدين الرازي، ولكن مع خلاف مستمر معه في كثير من القضايا الفلسفية، هذا الخلاف الذي تسبب في إقبال الناس عليه، والذي جعل منه مؤيداً لفكرة الرفض للآراء الفلسفية المناقضة لما عليه الشريعة. وكان يتشكل أتباعه الذين اتبعوه في ترك الوطن المألوف (بلخ) من

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام

أصحاب تلك الفكرة المعادية للآراء المخالفة التي تعودت المدارس التقليدية بالتمسك بها، ولم يكن عداء هذه الأسرة مقصوراً على بلاد بلخ، بل عانى أتباع تلك الأسرة عداء أشد من العداء بأرض بلخ حينما اختاروا قونية محل إقامة دائمة لهم، إذ كانت تركيا حينذاك معروفة بتلك المدارس التقليدية الشعبية التي كان ينفق عليها الشعب مباشرة، وبذلك لم يترك جلال الدين الرومي نشاطه الفكري في مواصلة آراء والده والأخذ بالآراء الصحيحة في حلقاته الدراسية والرد على الآراء الهدامة التي لا تطابق روح الإسلام.

وقد أحس جلال الدين البلخي بأهمية القضايا الكلامية المعروفة حينذاك، والتي تسببت في اختلاف المسلمين، وكان الجو المملوء بالاختلاف والشقاق يفرض على المثقفين الدقة فيما عُرف باسم القضايا الكلامية، وظهرت قضايا وموضوعات تحت عنوان المشكلة أمثال: مشكلة خلق القرآن - مشكلة القضاء والقدر... وغيرهما من القضايا. ومما يمتاز به هذا الصوفي العارف أنه لم يأت بدلائل تدل على تعصبه وفراره من الاستدلال وهروبه عن المعارك الساخنة التي كانت تجر العلماء إليها.

ولقد تسبب إقبال مولانا جلال الدين الرومي على الفلسفة أول الأمر في طعنه بالاهتمام الزائد بالفلسفة أكثر من الضرورة، كما اتهم إمامنا الأعظم أبو حنيفة بأنه في دراسته للفلسفة وصل إلى حد يقال عنه: إنه يقول إن لله ماهية، وإنه يريد استخدام الاصطلاحات الفلسفية المعروفة في القضايا العقيدية⁽¹⁾.

إن اختلاف الناس حول الآيات المتشابهات، والمناقشات التي تدور حول حقيقة الوجه واليد والسمع والبصر في آيات:

(1) تأنيب الخطيب على ما ساقه في أبي حنيفة من الأكاذيب، تأليف الشيخ زاهد الكوثري، ص 19.

1- ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ﴾ .

[سورة الرحمن: 27]

2- ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ .

[سورة القصص: 88]

3- ﴿وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ﴾ .

[سورة الرعد: 22]

4- ﴿إِنَّمَا نَطَعِكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ﴾ .

[سورة الإنسان: 9]

5- ﴿فَأَيُّمَّا تُولُؤُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ .

[سورة البقرة: 115]

6- ﴿ذَٰلِكَ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ﴾ .

[سورة الروم: 38]

7- ﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِّنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ﴾ .

[سورة الروم: 39]

8- ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۗ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١٠٠﴾﴾ .

[سورة الشورى: 11]

9- ﴿فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٢١﴾﴾ .

[سورة الإنسان: 2]

10- ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾ .

[سورة آل عمران: 181]

وغيرها من الآيات التي يعتقد أهل السنة أنها من المتشابهات التي خص الله علمها لذاته⁽¹⁾.

وإن نشر الآراء الاعتزالية بما فيها من دلائل عقلية بصيغها الخاصة، ووجهت المسلمين المخلصين لدينهم، والباحثين الذين يريدون الدفاع عن الحق إلى التوجه الكامل نحو القضايا التي تمس العقيدة، وكان من الآراء التي أخذت مكانتها في الصف الأول من الصراع في عصر مولانا جلال الدين الرومي الآراء الاعتزالية التي شاعت بين الناس، وكان من أهمها إنكار الصفات، بدليل أن القول بالصفات يوجب تعدد القدماء، وأن الصفات أعراض لا تقوم إلا بالجسم، فمن أثبت الصفات أثبت الجسمية ودلائل أخرى. وقام في الصف المقابل لهم القائلون بالصفات، وأعلنوا أن إثبات الصفات لا توجب الجسمية ولا تعدد القدماء، وقالوا قولهم المعروف بأن الصفات لا عين ولا غير.

كما أن إشاعة آراء الكرامية المنسوبة إلى مؤسسها محمد بن كرام المتوفى (255 هـ - 869 م) والتي نمت وترعرعت بخراسان (الموطن الأصلي لمولانا جلال الدين البلخي) ودعت الناس إلى القول بالتجسيم، كان من جملة الأسباب التي أدت إلى توجه جلال الدين الرومي إلى هذه المدرسة توجهًا خاصًا، وإلى تخليص الآراء النقية النابعة عن القرآن والسنة وأقوال الأئمة «الإمام الأعظم أبي حنيفة - الإمام الشافعي - الإمام مالك - الإمام أحمد بن حنبل».

(1) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، تأليف دكتور علي سامي النشار، ص 345.

وكانت المدارس الإسلامية حينذاك بحاجة شديدة لفتح الطريق أمام الناس بغية التعرف على مبادئ العقيدة الخالصة من التأثيرات الهدامة، ليعرفوا بذلك ما هو الحق ويأخذوا به بكل لباقة وحكمة، وحتى لا يقع الناس في حضيض الوسائس ويكون لديهم مجال فسيح للأخذ بالعلم.

كما أن اختلاف العلماء حول الحلاج (الحسين بن منصور الحلاج المقتول عام 309هـ - 921م)، وهل صوفي أدرك الفناء فقال ما قال، أو قال بالحلول، ووقع فيه الملمون بالقضايا التي تمس العقيدة من ناحية، والمشتغلون بالفلسفة من ناحية أخرى، وقام البعض بالدفاع عنه، وهذا الاختلاف يدل على احتكاك البحث العلمي حول القضايا الكلامية بالبحث العلمي الصوفي، ويفضي إلى اهتمام نوابغ الفكر أمثال جلال الدين البلخي بالقيام بمهمة علمية دفاعاً عن الحق وأداء للرسالة الإسلامية.

الفصل الثالث

رأيه في الفلسفة وما يتعلق بالعقل

أولاً: الإسلام والحركة العلمية

لا شك أن الحركة العلمية التي يدعو إليها دين الإسلام تعطي العقل مجالاً واسعاً للبحث والتفكير.

يقول ابن رشد المتوفى (595 هـ - 1198 م) في كتابه فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال:

«وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق - والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه، وبخاصة الشريعة منها، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي - والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء، والمعرفة بهذه الأفعال هي التي تُسمى العلم العملي»⁽¹⁾.

وهذا اعتراف من ابن رشد بصلة الإسلام بالعقل، مع ما في كلامه من إرجاع العلم إلى ما هو المقصود الأسمى، وهو نيل السعادة.

(1) فصل المقال، طبع القاهرة، ص 28.

ويرى ابن سينا أن وجهة الدين عملية ووجهة الفلسفة نظرية، وهذا نص ما قاله في رسالته (الطبيعيات):

«مبدأ (الحكمة العملية) مستفاد من جهة الشريعة الإلهية وكمالات حدودها تتبين بها، وتتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين واستعمالها في الجزئيات... ومبادئ الحكمة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة»⁽¹⁾.

ويذكر الشهرستاني في كتابه (الملل والنحل) معنى قول ابن سينا بقوله: والأنبياء أيدوا بأمداد روحانية لتقرير القسم العملي وبطرف ما من القسم العلمي، والحكماء تعرضوا لأمداد عقلية تقريراً للقسم العلمي وبطرف من القسم العملي. فغاية الحكيم هو أن يتجلى لعقله كل الكون - ويتشبه بالإله الحق تعالى بغاية الإمكان، وغاية الدين أن يتجلى له نظام الكون فيقدر على ذلك مصالح العامة حتى يبقى نظام العالم وينتظم مصالح العباد، وذلك لا يتأتى إلا بترغيب وترهيب وتشكيل وتخيل، فكل ما جاء به أصحاب الشرائع والملل مقدر على ما ذكرناه عند الفلاسفة، إلا من أخذ علمه من مشكاة النبوة، فإنه ربما بلغ إلى حد التعظيم لهم وحسن الاعتقاد في كمال درجاتهم⁽²⁾.

ويظهر مما نقل عن ابن سينا أنه يميل إلى أن الحركة العملية في الشريعة الإسلامية تأتي بعد القوة العقلية.

وما يقوله الشهرستاني من التشكيل والتخيل فهو خاص بالأمر العقلية.

(1) الطبيعيات من عيون الحكمة وهي الرسالة من تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، تأليف مصطفى عبد الرزاق، ص 79.

(2) الملل والنحل للشهرستاني ج 2، ص 157.

ومع أن العقل يجد مجالاً في الموضوعات الدينية لا يعتبر حرّاً في تصرفه لا سيما في السمعيات التي يكل العقل في التفكير فيها. إذ إن الإسلام يشتمل على أمور:

منها ما يسيطر عليه العقل - ومنها ما انتهى ووصل إلى الآخر بحيث لا يعطي العقل مجالاً للتدخل، وليس لنا إلا الإيمان به مثل: الحشر، وحساب الأعمال، وغير ذلك من الأمور الميتافيزيقية التي حددها الإسلام تحديداً نهائياً بحيث لم يترك للعقل مجال الاجتهاد.

والمتبع المتعمق الذي يدرك وجهة نظر الفلاسفة المسلمين أمثال: الكندي - الفارابي - ابن سينا - ابن رشد - وغيرهم من الفلاسفة يعترف بأن أهمية العقل ثابتة لديهم، ولكن في إطار خاص بحيث يتمشى مع ما تقتضيه آيات:

﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ .

[سورة الأعراف: 185]

﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ﴾ .

[سورة الطارق: 5]

﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾ .

[سورة عبس: 24]

﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطِلاً تُبْحِنُكَ فِقِنًا عَذَابِ النَّارِ﴾ .

[آل عمران: 190، 191]

﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾ .

[سورة الإسراء: 39]

والآيات الأخرى التي تظهر منها ضرورة التفكير، وجاء فيها:

﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ﴾ و ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ .

وهذه وما شابهها تدل دلالة واضحة على أن الإسلام يسمح للحركة العقلية وهو يعطي التفكير حقه في ذلك، ويدعو إلى النظر إلى ما في العالم ليوصل إلى المطلوب الأعلى

والعلم بالمعنى الشامل للمعارف كلها ينطق به القرآن الكريم في آيات:

قال حكاية عن لسان قارون:

﴿قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي﴾ .

[سورة القصص: 78]

ومعلوم أن العلم الذي يذكره قارون هو العلم الموصل إلى كسب المال.

﴿إِنَّمَا نَحْنُ عِبَادُ اللَّهِ مِنِّ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ .

[سورة فاطر: 28]

﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا﴾ .

[سورة النمل: 15]

﴿وَلَمَّا أَتَبَعْتَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ

[سورة البقرة: 120]

وَلَا نَصِيرٍ﴾ .

﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾ .

[سورة لقمان: 12]

﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾ .

[سورة الإسراء: 39]

﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ ۗ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ .

[سورة البقرة: 269]

ومما يذكر أن بعض الفلاسفة المسلمين حاولوا وضع دلائل عقلية لكل ما هو في الإسلام، سواء كان من السمعيات أو غيرها.

منهم ابن سينا الذي أراد أن يثبت الحشر بدلائل عقلية، ولكن الواجب الذي نأخذ به هو التصديق بالسمعيات حسبما تتطلبه طبيعتها، وهو القبول بالسمع من الشارع والتوقف عند حدها، وعد إرجاعها إلى دلائل عقلية.

ونكتفي بهذا القدر للتعريف بالحركة العلمية التي يقبلها الإسلام، نظرًا إلى طبيعة البحث.

ثانياً - رأي مولانا جلال الدين البلخي في الفلسفة وما يتعلق بالعقل :

يظهر من أقوال شاعرنا الصوفي أنه كان يعرف الفلسفة الرائجة حينذاك في المدارس العربية والتركية، إذ يشير إلى اصطلاحات الفلاسفة من: الهولي والصورة والعناصر الأربعة والكون والفساد وغيرها من الاصطلاحات الفلسفية، ولكن انصرافه من القال إلى الحال وتركه التدريس في آخر حياته جعله يهاجم الفلاسفة مهاجمة تعتبر عنيفة مرة وغير عنيفة مرة أخرى، إذ في قضية العقل وأخذ السالك من مدركات العقل يذهب إلى النقد، بحيث يعتقد أن العقل له أثر في السلوك، وهو العقل المستضيء، ويستدل بالآيات القرآنية التي تحث على التفكير والتعقل⁽¹⁾. وفي ذلك يقف في جانب العقل المدرك النقاد المستضيء، وحينما يحكي عن تعقل الفلاسفة واشتغالهم بما يعدهم عن التجليات والأنوار يخالف العقل والمعقولات، ويذهب إلى أن العقل له مجال محدود ومرحلة معينة لا تصل إلى ما يصل إليه الإدراك النوري والسلوك الصوفي، ونراه في قضية العقل يقف موقف الحياد، ويرى الأمور بعين البصيرة والنقد الشريف بعيداً عن التعصب.

ولكنه مع هذا يهاجم الفلاسفة بعنف وكأنه يريد الفلاسفة الذين يسلكون مسلك الخلاف لما أتت به الشريعة، فالفلسفة المبغوضة عنده هي الفلسفة التي تعتمد على العقل المحض، والتي لا تعترف بالأنوار والتجليات.

(1) ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطِلاً تُبْحِنُكَ ﴿فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [سورة آل عمران: 191] و ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [سورة البقرة: 44، 76. وغيرها]

جلال الدين الرمعي بين الصوفية وعلماء الكلام

ويذكر المحاوراة التي دارت بين الفيلسفيّ والعالم بالشريعة المحمدية، وملخصها الآتي:

كان العالم يفسر آية: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ بِمَاءٍ مَّعِينٍ﴾ [سورة الملك: 30] فمر الفيلسفي وقال:

نأتي بالماء عن طريق العمل الفني، نأتي به بالأسباب التي وضعتها الطبيعة بأيدينا. وبعد مدة يسيرة رأي في المنام أن رجلاً شجاعاً ضربه ضربة أعمت كلتا عينيه وضاع نور بصره، فقال له العالم:

ويحك لقد ذهب ماء عينك ونور بصرك أين الأسباب والآلات التي تتوسل بها لإعادة النور؟ وليس ذلك إلا نتيجة لإنكارك قدرة الله وقولك بالوسيلة الظاهرية والأسباب في كل شيء، وهل الفأس وسائر الآلات ينفعك في إعادة البصر؟ كلا وحاشا.

وقد ذكر جلال الدين هذه القصة بعبارة رائعة، وأضاف في آخر القصة أن الرجل لو استغفر ربه لرد إليه (بكرم الله) ما فارقه من نور البصر، لكنه لم يكن في وسعه الاستغفار.

إن قبح أعماله وشؤم جحوده قد أغلقا أمام قلبه سبيل التوبة⁽¹⁾.

إن قلبه بقسوته صار مثل وجه الصخر - إن إنكار المرء يجعل الذهب نحاساً والصلح حرباً - لا تقترب الجرم والإثم مستنداً إلى أمل التوبة قائلاً: «لسوف أتوب ثم ألتجئ إلى الله».

هذا.. ومما يجب ذكره أننا نجد تشابهاً بين البلخي والغزالي فيما يتعلق بالعقل والهجوم على الفلاسفة، ولا يروي لنا التاريخ تأثر البلخي بآثار الغزالي

(1) المثني، الدفتر الثاني.

(450 - 505 هـ) مع إمكان ذلك التأثر، إذ كان جلال الدين يعيش بعد القرن السادس، وكان في حياته العلمية والصوفية متأخرًا عن الغزالي بما يقرب من مائة سنة. ونحن لا نتأكد بالتأثر العلمي، إذ قد اشتهر علم الإمام الغزالي بعد أن علم الناس بآثاره، ولم تظهر تلك الآثار إلا بعد انتقال البلخي إلى رحمة الله، ولم يكن مولانا جلال الدين بهذا الموقف، إذ كان معروفًا بين الناس حال حياته أكثر من الغزالي في حال حياته، كما لم يثبت إلى الآن إمام الأثر الك حينذاك بآثار الغزالي.

ولم ير جلال الدين من الهجوم وعنف الناس كما شاهده الغزالي، إذ أسرته العلمية وشهرة والده كعالم محقق وصوفي لبق في البلاد العربية والروم بعد هجرته من موطنه الأصلي (بلخ أم البلاد) ساعدته في دراسة العلوم وتدريسه أولاً، وصيرورته من علم القال إلى علم الحال ثانيًا.

ومع هذا من المحتمل أن يكون متأثرًا بآثار الغزالي المنقولة - فإن الغزالي بعدما يتس من قدرة العقل على كشف كل حقيقة وعن عدم الثقة بعصمة العقل التجأ إلى حصن التصوف، وهاجم الفلاسفة في كتابه المعروف (تهافت الفلاسفة) ولكن هجومه أعنف من هجوم البلخي للفلاسفة، ومع هذا كله لا ننكر موقف العقل لدى الغزالي والبلخي، فالهجوم يتوجه إلى غلطات العقل فيما يتصور بعيدًا عن الشريعة.

ولا يتوهم أن الهجوم الصادر عن هذين الصوفيين إنكار لتأثير العقل وإهانة للثقافة، كلا وحاشا، إذ يظهر من كلامهما أن الصوفي الجاهل ولو انكشف له شيء من الحقائق يسير في كثير من الشئون على غير هدى، فيزل ويضع الأمور على غير نصابها - على حد قول الغزالي - وأن الأدب الباطني يحتاج إلى الأدب الظاهري على حد تعبير البلخي، وقد ذكر أبو حامد الغزالي فيما يدعيه من

ضرورة التمسك بالعقل قصة منسوبة إلى أبي يزيد البسطامي بأنه لعدم رسوخه في المعارف خلط بين عبارة «هو هو» وعبارة «كأنه هو».

وهذا نص ما قاله الغزالي: «... وعليه ينبغي أن يحمل قول أبي يزيد البسطامي حيث قال: انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها، فنظرت فإذا أنا هو - ويكون معناه أن من ينسلخ عن شهوات نفسه وهوها وهمها لا يبقى فيه متسع لغير الله، ولا يكون له هم سوى الله تعالى - فإذا لم يحل في القلب إلا جلال الله وجماله حتى صار مستغرقاً به يصير كأنه هو، لا أنه هو تحقيقاً، وفرق بين قولنا كأنه هو وقولنا هو هو، وهذه مزلة قدم، فإن من ليس له قدم راسخة في المعقولات ربما لم يتميز له أحدهما عن الآخر فينظر إلى كمال ذاته. وقد تزين بما تلاً في من حلية الحق، فيظن أنه هو فيقول أنا الحق، وهو غالط غلط النصارى، حيث رأوا ذلك في ذات عيسى - عليه السلام» انتهى كلام الغزالي⁽¹⁾.

ونترك نقد الغزالي مقال البسطامي، نتركه ورأيه، إذ ليس لنا جراءة الهجوم على سلطان العارفين ونتمسك بروح المطلب وهي ضرورة العلم والأخذ بمبادئ العلم الظاهري في التصوف. وقد ذكر الغزالي أن الفكر فيه معنى الذكر وزيادة أمرين، أحدهما زيادة المعرفة، إذ الفكر مفتاح المعرفة والكشف، والثاني زيادة المحبة، إذ لا يحب القلب إلا من اعتقد تعظيمه، ولا تنكشف عظمة الله وجلاله إلا بمعرفة صفاته ومعرفة قدرته وعجائب أفعاله، فيحصل من الفكر المعرفة، ومن المعرفة التعظيم، ومن التعظيم المحبة.

ونجد جلال الدين البلخي يسير نفس الطريق في الترتيب. بين المعرفة والكشف، ولكنه لا يعترض على الصوفية الذين ساروا هذا المنهج من غير الوقوف على علم القال، بل يعتقد أنه مع القول بضرورة الأخذ من قضية العقل

(1) المقصد الأسمى للغزالي، بحث الدكتور محمود قاسم، المنشور في كتاب (المهرجان) ص 181.

كمبدأ للسلوك الصوفي من الممكن أن يلقي الله النور في قلب الصوفي بحيث لا يحوجه إلى دراسة العلوم الظاهرية، وبذلك لا يوجد لدى الصوفي الخلاء حتى يذهب إلى بعض الغلطات. ومنشأ قوله أنه يذهب إلى القول بعدم إمكان الإحاطة بأقوال الصوفية، وإلى أن الصوفي له كلام لنفسه ومع نفسه لا لناس أجمعين حتى تحتاج إلى الفحص عن المحمل الصحيح الذي يقبله العقل العادي والفكر الواعي - وقد ذكر جلال الدين في كتابه المشنوي أن الفلسفي له ساحة محدودة لا يمكنه الخروج عنها، وهي ساحة العقل، وربما ينكر شيئاً هو موجود في الحقيقة والواقع، وعليه أن يعترف بقصوره العلمي وعدم إحاطته، وليضرب رأسه بالحائط عندما يصده التفكير عن الإحاطة، وليعلم أن للماء وللتراب كلاماً لا يسمعه الفلسفي، وأن أهل القلوب والمكاشفات يفهمون كلام الجمادات فهماً صريحاً يعجز عنه إدراك عقول أهل الظاهر..

روى أن الرسول ﷺ سُئِلَ عن معنى قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يُخَوِّضْهُ فِي الْوَعْدِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَلْبَابَ الْقُلُوبِ﴾ [سورة الأنعام: 125] فقال: نور يقذفه الله في القلب فيشرح به الصدر. فقليل وما علامته؟ قال: التجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود.

وبذلك يعتقد جلال الدين البلخي أن مبدأ الكمال هو الفيضان الإلهي، بحيث يجعل الإنسان مستعداً لأخذ الأنوار.

وقد أدرك مولانا جلال الدين موقف العقل، وذكر في عدة مواضع ما يظهر منه أهمية العقل في نظره.

ومنها:

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام
ما قاله في المثنوي: إن العقل أعز من كل شيء، وهو مفتاح حريم الدولة
مصباح سرير الحشمة. إن العقل يهدي إلى الرشد. العقل يأتي بالنصر في
المعارك⁽¹⁾.

ويقول في موضع آخر من المثنوي:

كيف يمكن ألا نعرف أهمية العقل الذي نعرف به الله ونستدل بوجوده
سبحانه وتعالى.

العقل يرشدك إلى ما فيه صلاحك، إن العقل يدرك تمامًا الكون بما فيه
من الأمور التي لا تتناهى وحركة السيارات وسكون الأرض بهذه الحالة التي
ندركها بحيث صارت مدار العالم - إن العالم بما فيه من الأضداد - الماء
والهواء والنار والتراب - وإن المصنوعات بأسرها تحتاج إلى صانع حكيم
- خالق مدبر - الخالق الذي لا يحتاج إلى العلة، إذ هو علة العلل. كيف لا
ندرك أهمية العقل وهو المدرك للخير والشر - عليك أن تجعل من عقلك خليلاً
يقول: ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ إن انقلاب الثوابت والسيارات لهو أكبر دليل
على وجود قادر يفعل ما يشاء، والموصل إلى هذا الدليل هو العقل.

العقل يصل إلى أن الله الذي لا إله إلا هو منزه عن العيوب.

أيها الأخ:

افتح عينيك لترى بنور العقل أن في كل ورقة وفي كل حبة آثراً تدل على أنه
واحد لا شريك له⁽²⁾.

وبعد ما يشرح العقل شرحاً وافياً يشير ما كان للرازي من الاستدلال في

القضايا الكلامية ويقول:

(1) المثنوي، دفتر السابع، ص 437.

(2) المثنوي، دفتر السابع، ص 446.

أول البيت: گربدي أز عقل چيزي بيشتتر كرد گار آن آفريدي بيشتتر

رحم الله فخر الدين الرازي الذي كان موثقاً به في علمه وأميناً. لقد استفاد في قضية إثبات الله من العقل، وليس هو وحده آخذاً من قدرة العقل، بل كان عدة من العلماء آخذين بالعقل، وأتوا بما هو ينفع في الوصول إلى هذه العقيدة. عليك الأخذ بدليل العقل، أو اخرج بالدليل عن التقليد في هذا الباب، إذ ما لم تكن بريئاً عن التقليد لا تصير مؤمناً. كيف أعدك مؤمناً أيها الضمير ما لم تدرك الإيمان الحقيقي (بعقلك)، وبعد ذلك يدعو الله أن يحفظ إيمانه من الآفات عندما ينفصل عن القالب (الجسد)⁽¹⁾.

وهذا الشرح للعقل يرشدنا إلى ما يريده عندما يذكر عن الرازي بأنه فلسفي واستدلالي، ولا يعترف جلال الدين بالاستدلال وقيمة العقل، إذ في باب المعرفة والكشف الصوفي يؤمن بالنور والجذبات بعيدة عن مدركات العقل، وبذلك يهاجم العقل والآخذين بالدلائل العقلية من الرازي وغيره، وعندما يصل إلى قضية الإيمان الاستدلالي وأهمية العقل لدى الناس يعترف بدور العقل في ذلك الباب ويمدح الرازي لقيامه بوظيفته العقلية.

وبهذا التوجيه لا يرد الاعتراض على مولانا جلال الدين الرومي بأنه كيف يأتي بالضدين؟

كيف يهاجم العقل مرة ويؤيده أخرى؟ وكيف يذكر عن الرازي بأنه ذو رجل خشبية لا توصله إلى ما يتمناه، ومرة يصفه بأنه أمين وموثوق به؟

(1) النص: البيت الأول من منتصف القصيدة بدأ به ببيان الرازي:

فخر رازي رحمة الله عليه آن أمين الله موثوق إليه
البيت الأخير: دار إيمان هم اي بادشاه أز شرح تاراج شيطانى نگاه

المنثوي، الدفتر السابع، ص 446.

جلال الدين الرمي بين الصوفية وعلماء الكلام.

ويرى بديع الزمان فروزانفر أن الدفتر السابع ليس من مؤلفات الرومي، وقد ألفه بعض الناس بعد وفاته بسنوات⁽¹⁾.

ومن جملة الأدلة التي ساقها أن هذا الدفتر يشتمل على ما هو ضد أقواله في الأجزاء الأخرى، كما أن هذا الدفتر يشتمل على مدح الرازي وبعيد أن يمدحه الرومي.

وقد ذكرنا رأينا في ذلك الباب، وهو قريب إلى الصواب، إذ الرومي لا يعترف بالعقل ولا ينكره، فمن الممكن أن يذكر عن الرازي المتمسك بالعقل المحض حينما يذكر عن العقل ويصف العقل.

ويذكر فروزانفر أن ضعف الأسلوب دليل آخر لعدم نسبة هذا الجزء إلى الرومي.

وقد حققنا هذا في الباب الرابع بعض الشيء فلا نعيده، لا سيما في بحث نظر الرومي حول العقل.

نرى جلال الدين البلخي يدرك تمامًا ما للعقل في ساحة الإفاقة من التأثير في الاستدلال والوصول إلى الحقائق، وينكر قيمة العقل في ساحة السكر والجذب ويترك العقل وراء الحجاب.

يقول في موضع آخر من كتابه المثنوي: «العقل الواصل والعقل الضال كلاهما يطلق عليه العقل، ولكن فرق بين العقل والعقل، فإن العقل الذي وصل إلى التصديق بوجود الله غير العقل المنكر لوجود الله». ويذكر في تلك القضية ما يذهب إليه المعتزلة من عدم الفرق بين العقول، ويشتمل كلامه على الرد الضمني على هذا المذهب إذ يقول:

(1) رسالة در تحقيق أحوال وزند كاني (في تحقيق حياة) مولانا جلال الدين محمد مشهور به مولوي، تأليف بديع الزمان فروزانفر، ص 171 - 172.

«عليك أن تعرف تفاوت العقول، فالفرق بين العقول كالفرق بين السماء والأرض»..

إن من العقل عقل يضيء الدنيا كالشمس، وعقل أقل من الشهاب، عقل له نور مثل نور الكوكب، وعقل كأنه هو المسك والخلق عطره - العقل الكل والنفس الكل - (يريد به العقل الكامل والنفس المطمئنة) من رجال الله، ولا نحسب العرش والكرسي مفارقاً عن مثل هذا العقل..

إن العقل هذا مظهر لإرادة الحق - اطلب الحق منه لا من غيره، العقل الجزئي أساء سمعة العقل - إذ العقل الأول وصل إلى المخدومية لخدمته. والعقل الثاني كان يطلب أن يكون مخدوماً فلم يصل إلى المطلوب. العقل الثاني (المعجب بنفسه) غرق في الماء كما غرق فرعون».

ويذهب بذلك إلى تفاوت العقل الذي سماه العقل الكل والعقل الذي سماه العقل الجزء⁽¹⁾.

ويأتي إلى دراسة العقل مرة أخرى حينما يسوق الكلام حول البعث، ويظهر رأيه في قضية البعث والنشور بأن العقل المدرك الواعي يعرف ذلك تماماً، والعقل الضعيف ينكر البعث ويقول:

عليك أن تعترف بأن العالم له مأمّن ولا تسمع قول المنافق الذي يقول: ليس له أي مأمّن. إن المنافق يستدل على ذلك بقوله: لو هناك أمور سوى المحسوس لكننا ندركها، وإذ ليس الإدراك فليس الوجود.

(1) المثوي، دفتر الخامس، ص 286.

إن الطفل بحاجة لحكاية العاقل له ليدرك الحقائق. كما أن العشق لا ينقص كماله بعدم إدراكه.

إن يوسف النبي كان ذا حسن وجمال، ولكن إخوته لم يدركوه، أدركت عين موسى حقيقة العصا، ولكن المنكرين لم يدركوها. عين السر في جدال مستمر مع عين الرأس. إن هذا القضية ليس لها انتهاء⁽¹⁾.

ومما يجب ذكره أن العقل الذي يجعله الرومي (رحمه الله) موصلاً إلى النتيجة في باب الكلام وإلى المشاهدات الصوفية في قضية التصوف يضاهاي العقل الذي يذكره الحكماء في المرتبة الرابعة، إذ يذهبون إلى أن مراتب العقل أربع:

1- العقل الهولاني - وهو قوة واستعداد محض - ليس في جانب الفعلية كما للأطفال، فإنهم ليسوا أهلاً للعقل المدرك بالفعل، إذ عقولهم استعدادات لا تصلح للإدراك في هذه المرتبة، وفرق بين العقل في هذه المرتبة وبين الشعور للحيوانات، إذ العقل له استعداد بخلاف ما للحيوانات. ونسب إلى الهولي الخالية عن الصور، إذ العقل في هذه المرتبة لا يقبل أي نقش قبول التعقل والإدراك الكامل.

2- العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات، وهذا العقل يدرك الجزئيات حسبما يقتضيه إحساس صاحب العقل، فلا يدرك كل الضروريات، إذ بعض الضروريات لا تكون مدركة للأكمه مثلاً، والعقل في هذه المرتبة إذا حصلت له شروط الإدراك للجزئيات إدراكاً ضرورياً يكون مدركاً بالضرورة.

(1) المثنوي، الدفتر الخامس، ص 345.

3- العقل بالفعل الخارج عن مرتبة الاستعداد، وهو عندهم عبارة عن ملكة استنباط النظريات من الضروريات، بحيث إذا أراد العاقل استنتاج النظري من الضروري يمكنه ذلك.

أو عبارة عن حصول النظريات بحيث يكون العقل قادرًا على استحضارها من غير فكر، وذلك إذا حصل للمدرك ملكة نفسانية يقوى بها على هذا الاستحضار.

4- العقل المدرك للنظريات بحيث لا تغيب عنه، واختلف الحكماء في وجود هذا العقل هل هو في الدنيا؟ أم في الآخرة؟ وهل يمكن للإنسان الوصول إلى هذه المرتبة أم لا؟ وهل الكسب العلمي يجعل الإنسان بحال تصير مشاهدة المعقولات ملكة له فتكون كالبرق اللامع أم لا؟

ونترك الحكماء في اختلافهم وندخل مع الرومي ساحة دراسة العقل، فهل العقل الذي يعترف به هو العقل الذي يقول به الحكماء أم غيره؟

ويظهر من كلامه أنه متفق مع الحكماء في المراتب الثلاث، ويختلف معهم في المرتبة الرابعة، إذ إن الحكماء لا يتعرف أكثرهم بوجود هذه المرتبة في الدنيا بل في الآخرة (عند المعترفين بالحشر)، وهذا الاختلاف هو في وجود العقل بهذه الصفة لا في تعريفه، وبذلك يمكن القول بأن مولانا جلال الدين البلخي يعترف بإمكان وجود هذا العقل، بحيث يكون إدراكه الضروري بنور المشاهدات الصوفية، هذا إذا أردنا بالمعقولات واستحضارها في هذه المرتبة المعقولات التي يمكن استحضارها للمدرك إمكانًا عاديًا، وأما المعقولات كلها التي من شأنها أن تدخل في إطار الإدراك ويكون الإمكان في هذا الباب أكثر من الإمكان العادي، فهذا العقل ليس له وجود في الدنيا، ويعترف بعدم وجوده الرومي وكثير من الحكماء، فلا فرق بينه وبين الحكماء في عدم وجود هذا العقل في الدنيا.

أما في الآخرة فيمكن وجوده نظرًا إلى استمرار المشاهدة وعدم الغياب⁽¹⁾ والتكليف عند الرومي غير التكليف عند المتكلمين، إذ التكليف الذي نذكره في الشريعة ويدور على العقل هو العقل الذي جعله الحكماء في المرتبة الثانية وأطلقوا عليه العقل بالملكة، وإلى هذا الحد يذهب الرومي معهم، ولكن التكليف الصوفي عنده يغير ما هو المعروف عند الناس من التكليف، إذ يجعل للصوفي حالة لا يمكنه أن يشتغل فيها بغير الله، فهو يجعل التكليف للسالك التبرؤ عما سوى الله، تمشيًا مع ما هو المعروف عند أهل التصوف: «حسنات الأبرار سيئات المقربين».

وبذلك يكون التكليف للسالك أشد وأعمق من التكليف للعاديين، ولا يجوز له ما يجوز لغيره، وينقلب أمر الحل والحرمة في هذه المرتبة لا بالنظر إلى أصل ما هية الحلال والحرام بل بالنظر إلى حال المكلف.

وذكر الإمام الأشعري أن العقل هو العلم ببعض الضروريات - وهو الذي ذكرناه في المرتبة الثانية - والمعتزلة في تفسيرهم العقل بالعلم يضيفون شيئًا آخر هو:

المعلم بحسن الحسن وقبح القبيح، ذاهبين إلى ما هو معروف عندهم. والشيخ الأشعري يجعل العقل عين العلم لعدم الانفكاك بينهما، إذ يمتنع أن يكون عالم لا عقل له أو عاقل لا علم له.

والقائلون بمغايرة العلم للعقل يقولون: إن عدم الانفكاك لا يدل على الاتحاد، إذ التلازم أيضًا يفضي إلى عدم الانفكاك، مع أن المتلازمين لا يعتبران شيئًا واحدًا⁽²⁾.

(1) انظر المواقف للإيجي، الجزء الثاني، ص 205.

(2) الإمام الرازي من القائلين بالمغايرة والتلازم حينًا، وجواز الانفكاك حينًا آخر. انظر الجزء الثاني من المواقف للإيجي، ص 206.

وأيضًا لا نسلم بعدم الانفكاك كليًا، إذ النائم عاقل وليس بعالم في وقت نومه لوقوع الاختلال في الآلات.

أما الرومي في مدرسته الصوفية فيجعل التلازم بين العقل والعلم بحيث لا يمكن الانفكاك بينهما، إذ لا يعترف بأن نوم الواصل (في تعبيره) نوم يزيل إدراكه، بل هو غفلة بسيطة يمكنه الإدراك مع هذه الغفلة بواسطة نور القلب ويقظة النفس المطمئنة (حسب تعبيره)⁽¹⁾.

وتلك التعبيرات التصوفية التي لا ندركها في ساحة البحث الاستدلالي هي التي جعلت الصوفية في ناحية والباحثين في ناحية أخرى، وقد أشرنا إلى ذلك في موضعه.

وقوله بهذا العقل الذاهب مع عقول الفلاسفة إلى منتصف الطريق وتفرد في الطريق الصوفي يظهر من أقواله حول العقل والنفس والعلم والإدراك في مؤلفاته⁽²⁾.

(1) انظر ص 100 من الجزء الأول للمثنوي، وص 85 من الجزء الثاني للمثنوي، وبحثه حول العقل في سائر الأجزاء.

(2) من تلك الأقوال أقواله في المثنوي:

الدفر الأول:

1- البيت 1065 - وبعده يقول: العقل في الأول معلم للمرء، ولكنه بعد ذلك يصبح تلميذًا له. (يريد به حال وصول المرء إلى الكمال الروحي) - ويقول أيضًا:

إن العقل مثل جبريل له حد لا يمكنه التجاوز عنه، ولكن الروح تطير إلى ما يشاء (بقوة العبادة والرياضة والطاعة).

2- البيت 1109 - وكم من عوالم تصل إليها بتجارة العقل - وما أوسع المدى الذي تمتد إليه بحار الفكر (يريد ذكر قيمة العقل).

3- 1500 - 506 - هذا بحث العقل - البحث العقلي ولو يكون درًا يختلف عن البحث الروحي - البحث العقلي له مقام والروحي له مقام آخر وقوام آخر.

فالمعاني التي تحملها أقوال الشيخ الرومي - رحمه الله - فيما يتعلق بالعقل والنفس والروح واضحة، ومرتبطة بعضها ببعض، وفي أقواله دعوة إلى النظر والتأمل في وظائف العقل وموقفه من الروح - ولاشك أن بعض أقواله

= إن عمر (رضي الله عنه) كان صفيًا لأبي الحكم (أبي جهل) وبعد الانطلاق من العقل نحو الروح صار أبو الحكم أبا جهل وعمر صحابيًا. وبحث العقل متصل بالآثر والسبب، وبحث الروح بالعجب وبأعجب العجب.

4- 1982 - 1985 بيتني عقل العاشق بلا رفيق إذا كان غير مدرك للإلهام، وبقايا مع ذاته - العقل الجزئي ينكر العشق وإن تظاهر أهل السر أنه ذكي عالم، ولكن ليس منتهي الذات، المَلَك إذا لم يكن منفي الذات فهو شيطان (يريد الفرق بين الملك والشيطان بأن الأول ليس له أنانية، والآخر له أنانية).

5- 2127 - 2154 - الاستدلال للعقل لا للروح، وفرق بين الذهاب بعصا العقل وعصا الروح - المعجزات تأتي، إذ العقل باستدلاله لا يقبل كلام الرسول، كل معقول يدركه العقل لا حاجة في إثباته إلى المعجزة - الطريق السري الذي يحسبه العقل غير معقول فإن قلوب السعداء تقبله من غير تردد.

الدفر الثاني:

1- 20 - 26 - العقل والنفس:

العقل يتاحده بالعقل الآخر زاد نوره، والنفس باتصالها بنفس آخر زادت ظلماتها. الندم مع العلم يقظة. حسك الخفاشي ينطلق مسرعًا نحو المغرب، أما حسك الذي يثير الدم فيتوجه نحو المشرق.

2- 1066 - 1068 - آلاف العقول تجد نفسها أسارى.

3- 1182 - 1187 - العقول ضعيفة في إدراك الكيف، تتلقى الروح حملها من روح الروح.

4- 1436 - 1446 - إنه من عار العقل الغبي الذي يقدر البدن أنه ذهب معتمدًا وأصبح منجونا - سارع إلى قتل بقرة نفسك حتى يغدو روحك المستر حيًا واعيًا (يريد بذلك الإشارة إلى قصة بني إسرائيل التي جاءت في القرآن).

﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا﴾ [سورة البقرة: 72]

5- وكذا الأبيات: 1548 - 1549 - 2324 - 2326 - 3254 - 3264.

وكذا كلامه حول النفس والعقل والروح والحس في أكثر من مائة موضع في الأجزاء 3، 4، 5، 6، والجزء السابع، إذا كان الثابت انتسابه إليه.

تتطلب الدقة، لا سيما إذا سيقت في بيان المعارف الإلهية وموقف العقل منها، والأقوال التي تدعو إلى الفناء والانخلاع عن الوجود الذاتي وإنكار قيمة العقل في باب الفناء.

ولا شك أن شرح الصوفي للمقولات الصوفية المعروفة بالطريق المعروف عندهم يبين الطريق أمام الباحث، ولكن شرح الصوفي نفسه لقله هو يورث التوضيح الكامل.. وبذلك نردك ما للرومي من أهمية قوله في ذلك الباب؛ إذ هو يشرح كلامه بنفسه، ولكن من غير أن يراعي الترتيب، فمثلاً الكلام الذي أورده في الجزء الأول (الدفتر الأول) ربما تجده شرحاً وتأويلاً في الأجزاء الأخرى، وبذلك نرى من الضروري دراسة آرائه حول الموضوعات الصوفية والكلامية في كل مؤلفاته.

ومن أهم الموضوعات التي تحتاج إلى المقارنة بين أقواله للوصول إلى ما يريده، موضوع العقل وصلته بالروح والنفس، ومعرفة درجات العقل، ومراتب النفس إلى غير ذلك. والمتتبع مؤلفاته يجد شرحاً وافياً لذلك، ويدرك أن أكثر كلام الرومي حول العقل يطابق منطق الناس. والباحث المتعمق يجد الرومي يريد أن يتحدث إلى الناس، ويكون بعيداً عن الإجمال - ولا يريد أن يكتب شيئاً يمكن التحدث به، وأما الأسرار والرموز التي يشير إليه فإنه يصفها في محلها، بحيث لا يناقض كلامه المفهوم والدال على المعنى من غير أي تأويل.

وبذلك نجد الفرق بينه وبين ابن عربي، إذ إن كثيراً من كلام ابن عربي خارج عن نطاق المفهوم، بخلاف كلام الرومي، لا سيما حول العقل والمعقولات، وما ينسب إليها.

ويقول ابن عربي:

«نحن قوم يحرم النظر في كتبنا على من لم يكن في مقامنا»، ويقول الشاذلي تعليقاً على هذا الكلام:

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام

«... فخوض غير العارفين له مثل ذلك، ضرر عليهم في دينهم وعقائدهم، فلا يليق ذلك إلا بالعارف المتمكن».

ويقول ابن عربي:

«أصل منازعة الناس في المعارف الإلهية - والإلهية الربانية - كونها خارجة عن طور العقل، ومجيئها بعيداً عن غير عقل ونظر ومن غير طريق العقل، فتنكرت على الناس من حيث طريقها فأنكروها وجهلواها، ومن أنكر طريقاً من الطرق عادي أهله ضرورة، لا اعتقاده فساده وفساد أهله»⁽¹⁾.

وأما الرومي فيحاول أن يدخل ساحة الناس ويجلس معهم ليخاطبهم، ويقول لهم:

تذوقوا الباطن قليلاً واجعلوه مزيجاً بالظاهر. ولا يريد أن يكون في ساحة بعيدة عن عقول الناس، ويريد أن يأتي بكلمات واضحة في مدلولها لا يكون فيها خفاء.

ومما يدل على ذلك أنه يأتي بقصص معروفة لدى الناس، ليحلبهم ببعض تلك القصص ويرشدهم إلى ما هو الحق لكل مسلم.

ودأبه في أمر العقل ينادي بما هو المطلوب عنده في مؤلفاته من التوضيح بمستوى الناس.

وفي إيراد القصص والحكايات يذهب إلى ما يعتقده مرشده - شمس تبريز - من أن الحكايات تقرب الموضوعات إلى الأذهان، وهذا نص كلامه:

إيراد المطالب على صورة القصة للعلم ولدفع الملل⁽²⁾.

(1) نقلاً عن الأدب الصوفي، تأليف عبد الكريم الخطيب، ص 45.

(2) انظر كتاب خط سوم (الخط الثالث)، تأليف دكتور ناصر الدين صاحب الزماني، طبع طهران، ص 327.

الفصل الرابع

أهم آرائه الكلامية

لا شك أن دراسة العلوم والاشتغال بالتدريس وتأسيس الحلقات العلمية لها أثر كبير في التعميق، لا سيما التعمق حول القضايا الكلامية، ولا يخفى على الباحثين أن العصر الذي عاش فيه جلال الدين الرومي كان عصرًا اشتهرت فيه آراء الفرق من: المعتزلة، والمشبهة، والمرجئة، والخوارج... وغيرهم من الفرق، وأن البلخي بطبيعة البيئة درس تلك الآراء دراسة عميقة طلبًا للحقيقة.

روى أن الإمام مالكًا رضي الله عنه - المتوفى سنة 179 - سئل عن معنى قول الله عز وجل: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [سورة طه: 5] فغرق وأطرق وصار ينكت بعود في يده الأرض، ثم رفع رأسه فقال:

الكيف منه غير معقول، والاستواء منه غير محصول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. وكان الإمام يقول: إن من تصوف ولم يتفقه فقد تزندق، وإن العلم ليس بكثرة الرواية، وإنما هو نور يضعه الله تعالى في القلب. وهذا يدل على أن السؤال حول ما يتعلق بالقضايا الكلامية ظهر من عصر الإمام مالك، بل قبله، فكان من ضرورة كل صوفي فقيه أن يتعمق في القضايا الكلامية، وهذا التعمق من ضرورة التفقه والتصوف، ولذلك نرى مؤلفات جلال الدين البلخي

جلال الدين الرمعي بين الصوفية وعلماء الكلام

مملوءة بالقضايا الكلامية والأجوبة عن أسئلة السائلين. وقد ذكرنا الفرق بين الإرادة والرضا عنده فيما سلف.

وبذلك ردّ على القدر والجهمية إذ يقول إن مشيئة الله وإرادته ومحبه ورضاه سواء، والفرق بينهم وبين المعتزلة في تلك القضية أن المعتزلة يؤمنون بحرية الإرادة الإنسانية، فالله ليس خالقاً لأفعال العباد، ولكن جهماً يرى أن الله يشاء كل شيء ويريده ويحبه ويرضاه، ولا يفرق بين المشيئة والمحبة، وقد أثبت الشاعر الصوفي جلال الدين البلخي أن الإرادة غير الرضاء⁽¹⁾. ومثله بأمثلة لا نطيل الكلام بذكرها مرة أخرى، ويعتقد أن الشر بإرادة الله لا برضاه، وأن العبد ليس مجبوراً محضاً، وإلا يرتفع التكليف ويكون العقاب ظلماً من الله (تعالى) الله عن ذلك علواً كبيراً)، إذ هذا العقاب عقاب المجرم، فإذا أمعنا النظر في باب الكلام عند البلخي نعثر في أكثر بحوثه التصوفية على إشارات ورموز إلى قضايا كلامية هامة.

ويذكر لنا البلخي نظريته في المعرفة ويجعل معرفة الصفات والنوع مقدمة لمعرفة الذات، ووسيلة للفناء ووحدة الوجود، بحيث يجعل للعارف ثلاث مراحل، مرحلة هو هو، والله الله، فعليه أن يتعمق في صفاته ويأخذ بأية: **﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾** [سورة آل عمران: 191] وبعد هذه المرحلة مراحل أخرى تنتهي إلى محو الذات وإلى الفناء، وبذلك يجعل ما هو من القضايا الكلامية (معرفة صفات الله) مقدمة للعرفان ووسيلة إلى الفناء، ويعبر بتعبيرات منها: أن العاشق ميت والحي هو المعشوق، وأن بقاء المشهود بعد سقوط الشهود، فتسقط الشهادات وتبطل العبارات وتفنى الإشارات ويكون العارف حينذاك حاضراً مع الحق غائباً مع غيره، وهذا هو كمال التوحيد عنده.

(1) فيه ما فيه، ص 50 - والمثنوي، دفتر الثاني، ص 27.

والبخمي هنا يقظ تمام اليقظة في نفيه كل صيغ الحلول أو الاتحاد أو الامتزاج، فالتوحيد عند جلال الدين البخمي ينقسم إلى: توحيد العامة، وتوحيد الخاصة، وتوحيد خاصة الخاصة. أما توحيد العامة فطريقه المعرفة الاستدلالية بالنظر والفكر وبراهين العقل، وأما توحيد الخاصة المتوسطين فهو الذي يثبت بمعينة حقائق المكاشفة والمشاهدة، وتوحيد خاصة الخاصة هو التوحيد القائم بفناء الذات ونفى الغيرية والاستغراق في ذلك⁽¹⁾.

ويعتبر المرحلة الأولى - وهي توحيد العامة - مبدءاً وأساساً لسلوك العارف، وذلك بإسقاط التفريق بين الذات والصفات، يسمو به العارف إلى مرحلتين: مرحلة توحيد الخاصة، ومرحلة توحيد خاصة الخاصة.

والعشق الذي يعتقده البخمي يبدأ من مرحلة محبة قطع الوسواس باتباع الشريعة ليصل به السالك إلى مرحلة إيثار الحق على غيره، ثم إلى المحبة بالفناء، وهنا يصبح المرید مراداً في معرفته المتكاملة وهي مرتبة وصل الخلق بالحق لمعرفة الحق وتوحيد الحق وبذلك يبدأ مما بدأ به المتكلمون، ولكن ينتهي إلى ما لا يصل إليه كل متكلم، بل متكلم عارف قطع الطريق ووصل إلى المقصود وأزال عن طريقه الحجاب.

والصلة بين التصوف وعلم الكلام في تصوف جلال الدين البخمي وبعض الصوفية أمثال الغزالي والهروي تظهر في التقارب والتشابه الشكلي بين موضوعات دار حولها البحث الكلامي، وموضوعات تصوفية تعمق فيها أهل التصوف، وبعبارة أخرى أن البحث حول الصفات والتنزه والجبر والاختيار وحرية الإرادة ورؤية الله في علم الكلام تسبب في البحث عن الاتحاد والحلول ووحدة الوجود وغيرها من القضايا التصوفية، إذ ما لم نعرف معنى التنزه لا يسع لنا البحث حول نفي الحلول، وبذلك يصح أن نعبر عن الزهد بأنه تلميذ العقائد،

(1) المثنوي، دفتر الأول، ص 30 - وشرح المثنوي للكفافي، ص 50.

وأن علم العقائد هو الفقه الأكبر حسب اصطلاح الإمام الأعظم أبي حنيفة، كما أن علم الفقه يحتاج إلى علم الكلام، وقد ذكر الإمام فخر الدين الرازي أن الآيات الواردة في الأحكام أقل من ستمائة آية، وأن البواقي في بيان التوحيد والنبوة والرد على عبدة الأوثان⁽¹⁾. وذلك سوى القصص والأمثال وندرك الأثر الخطير لعلم العقائد في خلق النظريات التصوفية، وبعد هذا نقول: إن الترتيب الطبيعي بين علمي الكلام والتصوف - وإن شئت تقول: بين المتكلم الساذج والصوفي المتكلم أو المتكلم الصوفي - أن يكون البدء من الكلام والانتهاء إلى التصوف بما فيه من المراحل المعروفة لدى الصوفية، وبذلك ندرك موقف جلال الدين البلخي، والفرق بينه وبين الصوفية الذين لم يمارسوا هذا الطريق، بل ادعوا التصوف من غير أن يعرفوا أسرار علم الكلام، ونحن لا ننكر العرفان لمثل هؤلاء، ولكن لا يعتبر هذا العرفان معرفة علمية يستفيد منها الصوفي ويعلمها الآخرين، بل يكون تواجدًا محضًا في قلب الصوفي غير وارد إلى لسانه ليُعبّر عما في قلبه بغية انتفاع الآخرين به، وأما الصوفية الذين دخلوا إطار التحقيق والنقد والبحث والنقاش قبل دخولهم ساحة التصوف، فإن تصوفهم يعتبر نورًا يضئ الطريق لهم، ويتعدى للآخرين بالتعلم والإفادة والاستفادة والإفاضة والاستفاضة، ونرى صوفينا البلخي من قادة الفكر الصوفي في هذا الباب، إذ بتأليفه المثنوي وغيره من المؤلفات أنار الطريق للآخرين بتحقيقات علمية لها قيمتها في ميادين العلم. إن السلوك التصوفي إذا خرج من إطار التصوف المحض والسلوك الذي يعتبر غير متعد إلى علوم أخرى يأخذ موقفه في ميادين العلم بحيث يتوجه إليه الناس بقلوبهم.

من هنا ندرك أهمية أقوال صوفينا الجليل جلال الدين البلخي، إذ لم يترك تصوفه في المسير الجاف، بل مزجه بعلم الكلام وعلوم دينية أخرى أهمها علوم

(1) تفسير الفخر الرازي، آيتا 19، 20 من سورة البقرة.

التفسير والحديث والفقه، ولم يتسامح مع الفلاسفة المنحرفين الذين يتفلسفون في المبادئ العقيدية، بل رد عليهم وأعطى التحقيق حقه في ذلك، كما لم يتسامح مع الذين لا يفرقون بين الحلال والحرام، وفي كل ذلك جانب التعصب، إذ أريد الآراء الفلسفية التي لا تخالف روح الإسلام، وكما أن العطار يؤكد أنه لا بد للسالك على أية حال من دليل، إذ يقول في كتابه منطق الطير:

إن من قطع الطريق بغير دليل تعرض للوقوع في الشرك ولو كان أسدًا، ولن يسير الأعمى بغير قائد⁽¹⁾. يؤكد صوفينا بأن السالك مهما كانت إرادته وهمته في السلوك عليه أن يتنبه في كل حال ويطلب ما يستند إليه ليكون على اطمئنان كامل فيما يطلبه من الوصول إلى الحقائق، ويؤيد الدليل الذي يورث اليقين والاطمئنان، ويرد على أهل التقليد الذين لا يهتمون بالتعمق إذ يقول:

فمئات الألوف من أهل التقليد والظاهر قد أوقعهم الوهم في الظنون، فكل ما لهم من تقليد واستدلال قائم على الظن⁽²⁾.

ويترك الدليل الذي يورث الوهم ولا يوصل إلى اليقين إذ يقول:

لو لم يرحمك الله ويتفضل عليك لكسر عليك عصا استدلالك.. فما هذه العصا؟

إنها القياسات والأدلة.. ومن وهبها للناس؟ إنه المبصر الجليل، لقد أعطاك العصا لكي تتقدم بها (نحوه) فيا حلقة العميان ماذا أنتم فاعلون؟ ألا فلتحضرُوا بينكم مبصرًا هاديًا، ولتعتصموا بحبل من وهبكم العصا، لا تكن كالذين ظاهر أفاظهم التوحيد والشرع، وأما باطنها فهو كالخبز الذي حوى حبوبًا تصرع الإنسان⁽³⁾.

(1) منطق الطير لفريد الدين العطار، ص 72.

(2) المشنوي، دفتر الأول، آيات 2125 - 2130.

(3) المشنوي/ 2150.

ويشير إلى قضية القدر مرة أخرى في قصة غواية آدم بإبليس، بحيث نسب آدم عليه السلام زلته إلى نفسه في قوله: زبنا ظلمنا أنفسنا. ونسب إبليس زلته إلى الله في قوله: بما أغويتني. ويقول: قال الله تعالى لآدم: «يا آدم ألم أخلق فيك هذا الجرم وتلك المحن؟ ألم يكن هذا تقديري وقضائي؟ فلماذا أخفيت ذلك وقت اعتذارك؟ فقال آدم: لقد خشيتك فلم أتخل عن الأدب. فقال الله تعالى: «وإني أيضًا من حفظت لك أدبك، فمن راعى الاحترام ظفر بالاحترام». فيا أيها القلب، إليك مثالاً تعرف به الجبر من الاختيار: اليد التي تهتز من الارتعاش واليد التي تهزها أنت من مكانها، فلتعلم أن الاهتزازين كليهما من خلق الله، لكنه ليس من المستطاع قياس أحدهما على الآخر.

إنك لتندم لأنك قد هزرت يدك، ولكن كيف يكون الرجل المرتعش نادماً⁽¹⁾؟ فإذا تتبعنا مذهب جلال الدين البلخي الكلامي وصلته بمدرسته الصوفية وجدناه امتداداً لما عليه أهل السنة والجماعة، وبالتالي مذهب الأشاعرة في قضية الجبر والاختيار، وأثبت الصلة بين السلوك الصوفي وآرائه الكلامية، وهاجم الفلاسفة الذين ينكرون الحشر والنشر، وبما أنه درس الآراء الكلامية حال نضجها، وكان على علم بما دار بين الفرق المختلفة في البلاد الإسلامية، وأسس حلقة علمية بقونية تدرس فيها العلوم الإسلامية، وكان في أول أمره مدرساً، أشار في مؤلفاته إلى قضايا كلامية لها أهميتها في المدارس الإسلامية، ولا شك أن هذا يحدد مكان التصوف من علم الكلام، ومكان علم الكلام من التصوف، كما يحدد تطور هذين العلمين بعد وفاة البلخي. والجديد الذي أضافه في مؤلفاته الرد الصريح على بعض الفرق في آرائهم التي تخالف روح العقيدة الإسلامية، منهم الكرامية القائلين بأن النبوة والرسالة ليست هي المعجزة ولا الوحي ولا

(1) المشوي، أبيات (1480) وما بعد.

العصمة، وينتهي رأيهم إلى القول بالتجسيم والتشبيه، وقد ذكر الغزالي في كتابه (تهافت الفلاسفة) ما يثبت أن مذهب الكرامية مذهب فلسفي باطل⁽¹⁾.

وقد ذكر الرازي في كتابه (اعتقادات فرق المسلمين) أن الكرامية يتشابهون جميعًا في اعتقادهم: أن الله جسم وجوهر ومحل للحوادث، ويثبتون له جهة ومكانًا، وذكر الاسفرائيني أن الكرامية يرون أن لله جسمًا له حد واحد من الجانب الذي ينتهي إليه العرش، ولا شك أن الصوفي الباحث الذي درس آراء عصره لا يسكت عن البحث حول عقائد الناس، وقد أثبت السلمي:

أن العلوم عند بعض الصوفية ثلاثة: علم بالله، وعلم من الله، وعلم مع الله؛ فالعلم بالله معرفة صفاته ونعوته - والعلم من الله علم الظاهر والباطن والحلال والحرام والأمر والنهي في الأحكام، والعلم مع الله علم الخوف والرجاء والمحبة والشوق⁽²⁾.

وهذا يدل على أن العلم الأول أول الطريق، ويذهب منه الصوفي إلى ما يذهب إليه، وهذا ينطبق تمامًا على المنهج الذي نهجه جلال الدين البلخي، إذ بعد البحث عن العقائد والعلوم التي ترشدنا إلى الحلال بدأ بالعلم مع الله والقضايا الكلامية الهامة التي ذكرها في مؤلفاته وبحوثه - منها:

(1) قضية الإيمان: فإنه ذكر الإيمان مرارًا وأيد العقل الذي يرشد صاحبه إلى الإيمان والنور (حسب تعبيره عن الإيمان بالنور والكفر بالظلمة)، وأثبت أن

(1) يقول البستاني في دائرة معارفه: ابن كرام أبو عبد الله محمد بن كرام مبتدع من أبناء القرن الثالث الهجري، إمام الكرامية، ولد في سجستان، وحج إلى مكة، ثم ورد نيسابور، ولما ظهرت بدعته حبسه طاهرين عبد الله ثم تخلص، فترك نيسابور ورحل إلى الشام، وكانت له عودة فحبسه محمد بن طاهر، وأخيرًا هاجر إلى القدس عام 251هـ واستقر بها حتى مات 255هـ. البستاني، دائرة المعارف، ج 3، ص 478.

(2) طبقات الصوفية للسلمي، ص 212 - 216.

الإيمان الاستدلالي بعد الممارسة فيما يطلبه الإيمان يصل إلى عين اليقين والمشاهدة الصوفية.

ويعتقد أن للمؤمنين فيما بينهم اتصالاً في عالم القديم، وبذلك يعتبر إيمان المؤمنين كلهم واحدًا والتعدد ليس إلا في أجسامهم، وأما أرواحهم النورية (يعني به الإيمان) فواحدة، وبذلك يجعل أصل الإيمان واحدًا بجوهره وذاته، والفرق في اللمعان، إذ المؤمن المطيع لإيمانه لمعان ونور أكثر كيفية من لمعان المؤمن العاصي، وبذلك يؤيد مذهبه (مذهب أبي حنيفة) بأن مرتكب الكبيرة لا يخرج عن أصل الإيمان، ويرد على معتنقي مذهب الاعتزال القائلين بالمنزلة بين المنزلتين، وقد حققت المذاهب في الإيمان في كتاب (أبو حنيفة المتكلم)⁽¹⁾.

ويدخل البلخي إطار البحث عن الإيمان مرة أخرى إذ يقول: إن الإيمان يظهر أثره بالقول تعبيرًا عما في الضمير، ولا تكن غافلاً عن أثر الإيمان على جسم الإنسان، إن كان تعلقه الأول بالروح، إذ الجسم بسيره تحت سلطة العقل لا يخلو عن التأثير بهذا النور الإلهي - ويضيف قائلاً:

إن الإيمان والهوى على طرفي التضاد، إذا قوي أحدهما يضعف الآخر، وعلى المؤمن أن يقوي الجانب الروحي ويقفل به باب إغواء الهوى. وإن الشيطان بوسوسته يدخل من طريق لا تفكر أنه يتسلل عن هذا الطريق، وعندما تظن أمنك من هذا الطريق الذي تحسبه طريق الأمن والصفاء إذ بهذا العدو اللعين يدخل في أمرك ويفسد حالك، وليكن إيمان المؤمن عن قلب صادق وعقيدة كاملة لا يريد به الخبز، إذ لا يخفى ما هو الفرق الكامل بين قول القائل الجوعان: الله جل جلاله يريد به الانتفاع المادي، وبين قول المتقي الذي يطلب الله عن قلبه وروحه يتذوق بالأذكار ويجعل ذكره نورًا لإيمانه.

(1) المطبوع بالقاهرة 1971 عن طريق المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.

إن الإيمان بنور العرفان أولى مائة مرة من إيمان من يعرف الله باللفظ، إذ روح الإنسان لا تقتنع بالتواتر بل بالإيمان الذي ينبع عن اليقين القلبي - ويشبه النفس الأمارة بالأصبع الذي تضعه فوق عينيك، فإنه يمنع الرؤية ولا تقدر أن ترى الأشياء بنور البصر، وحينما تحصل لك الحالة هذه فلا معنى لعدم الدنيا، بل الحقيقة أنه حال بينك وبين الرؤية حائل.

إن الإنسان برؤية قلبه يعتبر إنساناً، فإذا لم يتيسر له أن يرى برؤية قلبه ولا أن يرى الحبيب فهو أعمى، الميم والواو والميم والنون (مؤمن) ليس اسماً للتشريف، بل المناسب أن يكون لهذا الاسم مصداق حقيقي وتعريف أصلي يقتضيه الواقع⁽¹⁾.

وإن نظر المؤمن بفراصة إيمانه - كما ورد في الحديث الشريف: اتقوا فراصة المؤمن فإنه ينظر بنور الإيمان - يتوقف على التحقيق القلبي بحيث يكون مورداً للأنوار.

إن محمداً ﷺ أشار إلى أن الله لا يسعه السماء والأرض ولا العرش والكرسي، ولكن يسعه قلب المؤمن - ينظر إلى آخره وعاقبته ولا يتوجه إلى محل طعامه حسبما يعبر عنه به (آخر) وجانس بين آخر - بكسر الخاء - وهو العاقبة وآخر بضم الخاء - وهو محل علف الحيوانات - (كلمة فارسية)⁽²⁾ وبعد ذكر الإيمان وشرحه شرحاً صوفياً يقول:

المنافق يقوم جنب الموافق (المؤمن) في صف الصلاة، ويتسابق بظاهره بالحج والزكاة، ولكن أين هذا من ذاك؟ فإن المنافق لا يستفيد من عمله ويخسر خسراناً أبدياً، ولكن المؤمن يربح ربحاً يعتز به.

(1) المشنوي، الدرر الأول.

(2) المصدر السابق.

(2) قضية الجبر والاختيار: ذكر البلخي (رحمه الله) قضية الجبر والاختيار في عدد مواضع، وعين مذهبه في ذلك، وهو كون العبد مأمورًا فليس مسلوب الاختيار كاملاً، ولا مختارًا كاملاً، بل هو بين هذا وذاك، وقد أشرنا إلى تحقيقه حول الجبر والاختيار، وقد ذكر في موضع آخر أن الأمر والنهي يتوجهان إلى العبد الذي له نوع من الاختيار، وألا يكون كالحجر، فلا يتعلق به التكليف، وأن العدالة الإلهية تقتضي المرحلة بين كون العبد مجبرًا وكونه مختارًا محضًا ليظهر مظاهر العمل، إذ بكونه مجبرًا محضًا يرتفع التكليف، وبكونه ذا اختيار كامل يتوقف بالتأثير من الله⁽¹⁾.

ولكنه في قضية التصوف يذهب إلى مذهب يغير مذهبه الكلامي في قضية الجبر والاختيار، وكأنه يجعل الجبر والاختيار على قسمين: قسم يبحث عنه علم الكلام، وقسم يدركه الصوفي إذ يقول: «أنا لا أطيق استعمال الجبر في الحب، فالذي لا يعرف الحب هو الذي تقيدته أغلال الجبر، وإنما الأمر اتحاد بالله لا جبر». وهنا يصل جلال الدين البلخي إلى إزالة التمايز على الإطلاق بين الجبر والاختيار، إذ في مرتبة الفناء ينمحي الفرق بين الجبر والاختيار، وظن بعض المؤلفين⁽²⁾ أن قول جلال الدين الرومي يثير الدهشة في تناقضه العجيب، إذ مرة يؤمن بالجبر وأخرى يترك الجبر، وبما ذكرنا يرتفع التناقض، إذ في مذهبه الكلامي يذهب إلى مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة من التوسط بين الجبر والاختيار، وفي مذهبه الصوفي يترك الجبر والاختيار كليهما ويمضي إلى الفناء الذي يعد أعلى من هاتين المرتبتين، وحينما يتكلم عن قضية وحدة الوجود يقول: إن الشر هو من صنع النفس، وإن الخلق وجه الحق، فالوحدة عنده من مظهر الخير لا الشر⁽³⁾.

(1) فيه ما فيه، ص 52.

(2) الدكتور عبد القادر محمود في كتابه الفلسفة الصوفية في الإسلام، القاهرة، دار الفكر العربي.

(3) هذا وإن لم يصرح به، لكنه يفهم من كلامه.

وبالتغاير بين الجهتين لا يتوجه الاعتراض عليه. ويقول في موضع آخر: الإنسان حر في أعماله وعليه أن يستفيد من هذه الحرية، بحيث تفنى إرادته في إرادة الله، وحينذاك يزول الفارق بين الجبر والاختيار. فإذا مضينا مع جلال الدين البلخي في صرحه الكلامي نجده يقف موقفًا يغير تمامًا موقفه الصوفي، وهو حينما يريد شرح الجبر يذكر جبر الخواص ويقول: إن معية الحق هي النور وليس فيه أثر السحاب، وإذا تفهم الجبر من هذه المعية فهو جبر الخواص (يعني به أن هذا الجبر أعلى من الجبر الكلامي والجبر العامي) ولا يعتبر جبر النفس (الأمارة بالسوء) ولا تقدر على تحليل هذا المطلب الغامض إلا إذا فتح الله عليك. ويدخل إطار البحث حول الجبر مرة أخرى قائلاً: للأنبياء جبر وللكفار جبر، ولكن بينهما بون بعيد، إذ الأنبياء في عمل الدنيا مجبورون، كما أن الكفار في عمل العقبي مجبورون، وفي قضية الاختيار بالعكس، إذ الأنبياء يختارون العقبي والكفار يختارون الدنيا.

فإذا أمعنا النظر في هذا الفرق نجد البلخي يريد الجبر في هذا الباب غير ما يريد في قضية الجبر الكلامي والجبر الصوفي، إذ يريد بالجبر عدم التوجه وبالاختيار التوجه، ويقصد بذلك أن الأنبياء لا يتوجهون إلى أمور الدنيا ولا يهتمون بها، كما أن الكفار يهتمون بأمور الدنيا ويتوجهون إليها.

وبالجملة إن مولانا جلال الدين البلخي له آراء حول القضايا الكلامية، إما بالتصريح أو بالإشارات والرموز التي لها أهميتها لدى الباحثين في علم الكلام، وقد أوتي مقدرة في أداء مطالب غامضة بشكل القصة أو الحوار، وهو بحال يريد شرح قضية هامة تصوفية أو كلامية، ربما يستعين بالقصص في تصوير أفكاره وتقريبها إلى أذهان المستمعين، وقد حصل أن ذكر مطلبًا واحدًا في عدة مواضع بتعبيرات مختلفة وصور متنوعة يدركه كل من يقرأ كتبه بوجوه مختلفة.

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام.

لقد عالج الصوفي الشاعر والمتكلم المحقق المشاكل بطريق وصلت إليه دراسته العميقة واشتغاله بالتدريس والتعليم.

ومما أشار إليه في مؤلفاته من القضايا الكلامية:

القرآن هو كلام الله وقديم بأصله وجوهره.

المعجزة على أنواع، والقرآن من أهم معجزات سيدنا محمد، ﷺ، الحشر ثابت عقلاً ونقلًا.. رؤية الله، وسنذكرها تفصيلاً.

العالم غير محدود، فلا يمكن الإحاطة به بالعقل الذي يعتبر محدودًا، وغيره من الآراء - ومما يذكر: أن جلال الدين البلخي استدل بآيات وأحاديث في إثبات مطالبه الصوفية والكلامية بطريق يفهم منه فهمه لمعاني القرآن والأحاديث حسب طاقته البشرية.

ومما أشار إليه في مؤلفاته تعريفه بقيمة العقل في الوصول إلى الأهداف العقيدية، وقد ذكرنا غير مرة أنه في منهجه الكلامي لا يهاجم العقل من حيث هو عقل، بل العقل الذي لم يدرك نور التصوف ولم يهتد بهدى النور والعرفان، وأما العقل الذي تتلمذ في مدرسة المشاهدات فهو العقل المعول عليه في القضايا الكلامية، ولا يخفى على متبعي كتب الفلسفة والكلام أن بعض الفلاسفة أنكروا قيمة العقل في معرفة الله ومنهم (برجسون)⁽¹⁾. إذ إن فلسفته تنكر على العقل قيمته النظرية الفلسفية، فلا يصلح في إدراك الله، وكأنه بحال يؤيد الاستدلال العقلي في مجالات الفلسفة، ويرفض البرهان والتدليل على وجود الله، ويعتقد أن:

(1) المذهب في فلسفة برجسون، تأليف الدكتور مراد وهبة، طبع دار المعارف المصرية، ص 138 - 139.

1- الوجود السيكولوجي العميق هو الموجه إلى الوجود الإلهي - نحن نصعد إلى الله بالاتجاه نحو الأعماق - نحو الداخل والإله.

2- إن إله الفلاسفة هو الإله الغريب، لأنه وليد العقل ونتاج فعله المجمد، وبذلك يعتقد أن إلهه إله حق، وهو إله إبراهيم وإسحق ويعقوب.

3- معرفة الواجب تتوقف على معرف الديمومة التي تعبر بالحياة عنده (إذ إن فلسفته تعتمد على هذه الديمومة).

4- أن الميتافيزيقا ليست وهماً وليست علماً قائماً على طبيعة العقل الإنساني. فتتشكل موضوعاتها بطبيعة الإطارات العقلية. (يريد بذلك أن العقل الصرف لا يكفي في الوصول إلى كنه الحقائق، بل العقل المستضيء بنور التجارب).

يبدو أن القائلين بعدم كفاية العقل الصرف في معرفة الله، والقائلين بضرورة ما يمد العقل في هذه القضية - قضية معرفة الله - يضاهاي قولهم قول البلخي، إذ كثيراً ما يستهجن العقل، ومع ذلك يؤيده ويعتبره أشرف شيء كامن في الوجود.

وبعبارة أخرى: هو بحال يفر عن الاستدلال في معرفة الله ويقع في قضية الاستدلال، فيستدل بأدلة ينفي الاستدلال من جهة ويثبت من جهة أخرى، ومن هذا نؤكد أن البلخي لا يذهب في باب المعرفة إلى شهود الحق بعيداً عن الاستدلال كل البعد، إذ بذلك يعد منهجه منح الصوفية الذين وصلوا بنور ألقاه الله في قلوبهم من غير مقدمة، بل دفعة واحدة وبعيداً عن الكسب، وبفضل الله الذي يؤتيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم.

وهذا ينافي الطريق الذي سار فيه البلخي في مؤلفاته، إذ لا يخصص كلامه وخطابه لأفراد معدودة، بل ينطق بمستوى أكثر الناس، وبذلك يريد أن يأخذ بيد

جلال الدين الرمعي بين الصوفية وعلماء الكلام

رجل عامي فيقدم له ساحة الاستدلال أولاً، ويجعل من الاستدلال مبدأ للرسوخ، بحيث يمكنه أن يرى النور فيسعى للوصول إليه عن طريق الاستدلال، ويعتقد أن النور النابع عن السير في ميادين التصوف هو الكفيل في معرفة الحقائق.

يسير في هذا الباب طريق الأئمة المجتهدين الذين جعلوا من العقل والاستدلال وسيلة إلى الوصول، ولكن بشيء من الفرق، هو أنهم لم يصرحوا بالسير في ساحة التصوف، والبلخي يعتبر العقل الموصل هو العقل الصوفي، وحينما توجه عبارة الأئمة (ومنهم الإمام الأعظم أبو حنيفة رحمة الله تعالى عليه) حصول المعرفة بعد النظر الصحيح بأن المراد بصحة النظر صحته من حيث الصفاء ودخوله في إطار التصوف، فلا فرق بين ما ذكره الأئمة وبين ما يذكره البلخي، وإليك بعض ما يظهر من كلام الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان في هذا الباب:

وجوب النظر في معرفة الواجب - تعالى شأنه - وإليه أشار بقوله: «ولا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق»⁽¹⁾.

فالنظر والاستدلال يؤديان إلى المعرفة بالله ذاته وصفاته وتوحيده وعلمه وحكمته. وقد بين عبد القاهر البغدادي الاستدلال في كتابه التبصرة بما يلي:

1- أول الواجبات على المكلف النظر والاستدلال المؤدي إلى معرفة الله ذاته وصفاته وتوحيده وعدله وحكمته.

2- انظروا الاستدلال المؤدي إلى ضرورة إرسال الرسل وتكليف العباد.

3- الاستدلال المؤدي إلى قبول المعجزات، وبالتالي إلى العمل بالشرعية، وذلك يقتضي:

(1) رسائل الإمام الأعظم من: الفقه الأكبر، الفقه الأوسط، العالم والمتعلم، الوصية.

أولاً: أن وجوب النظر والاستدلال على كل أحد حسب استطاعته.

ثانياً: أن حصول المعرفة بعد النظر الصحيح بطريق جرى العادة الإلهية، ولا يعتبر بطريق الإيجاب، كما ذهب إليه الفلاسفة.

وقد ذكر الإمام الأعظم أهمية الاستدلال العقلي في ذلك الباب وأورده بعبارات بسيطة بظاهرها وعميقة في حقيقتها، يظهر منها أن الرجوع إلى النظر والتفكير في القضايا العقيدية مما يورث اليقين، إذ يقول: وكما يحيل العقل في سفينة مشحونة بالأحمال، احتوشتها في لجة البحر أمواج متلاطمة ورياح مختلفة أن تجرى مستوية، وليس أحد يجربها أو يعودها، فكذلك يستحيل قيام هذا العالم بنفسه على اختلاف أحواله وتغير أموره من غير صانع ومحدث وحافظ. انتهى كلامه رحمه الله تعالى⁽¹⁾.

وقد أثبت الإمام الأعظم في ذلك الاستدلال أهمية العقل، إذ العقل - من حيث هو عقل - عندما يقارن العالم كله بسفينة لا يوجد لها قائد (بحار) يعلم تماماً استحالة عدم وجود الصانع، وكأنه يقول:

إن العالم حادث، لأنه متغير، فلا بد له من مؤثر صانع، ولا يكون هذا الصانع حادثاً وإلا لاحتاج إلى مؤثر، فيدور أو يتسلسل، وكلاهما باطل بأدلة مذكورة في الكتب لا نطيل الكلام بذكرها، فلا بد من الانتهاء إلى واجب قديم مؤثر، فثبت المطلوب.

أو يقول: إن الممكنات موجودة فلا بد لها من مؤجد، لاستحالة وجود الممكن بنفسه، فإن كان واجباً فهو المراد، وإن كان ممكناً فلا بد له من علة، ويعود الكلام فيها، فإن انتهت إلى الواجب فذاك، وإلا دار أو تسلسل وكلاهما

(1) العالم والمتعلم، تأليف الإمام الأعظم أبي حنيفة.

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام

باطل، وإلى هذا الطريق من الاستدلال يشير في قوله: فكذلك يستحيل قيام هذا العالم بنفسه... إلخ.

ولا يخفى أن الاستدلال العقلي وحصول العلم عن طريق النظر بوجه ذكره الإمام الأعظم، وبطريق شرحه العلامة البلخي له مصادر في كتاب الله، منها الآيات الدالات على وجوب التفكير والتدبر.

ومنها: البرهان المأخوذ من قول سيدنا إبراهيم الخليل - ﷺ - فإن قوله: ﴿لَا أَحِبُّ الْأَفْلِينَ﴾ [سورة الأنعام: 67] معناه لا أثنى على الذي تتعاقب عليه الأحوال ويعتريه التغير والزوال، ولا أعتقه مستحقاً للربوبية، إذ الواجب - تعالى شأنه - يستحيل عليه الزيادة والنقصان.

ومنها: آية: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَآخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾. [سورة آل عمران: 190]

وقد ظهر من هذه الآية والآيات الأخرى أهمية العقل والتدبر في الوصول إلى الحقائق من: ﴿وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذْ أَذْهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾. [سورة المؤمنون: 91]

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾. [سورة الأنبياء: 22]

ويظهر موقف العقل في القضايا العقيدية مرة أخرى لدى الإمام الأعظم حينما يقول بوجوب الإيمان بالله تعالى بمجرد العقل، وهذا نصه في كتاب (العالم والمتعلم): ويعرف الرسول من قبل الله، وإن كان يدعو إلى الله لم يكن أحد يعلم بأن الذي يقول الرسول حق حتى يقذف الله في قلبه التصديق والعلم بالرسول، ولذلك قال الله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾.

[سورة القصص: 56]

ولو كانت معرفة الله من قبل الرسول لكانت المنة على الناس في معرفة الله قبل الرسول لا من قبل الله، ولكن المنة من الله على الرسول في معرفة الرب تعالى، والمنة لله على الناس بما عرفهم الله من التصديق بالرسول، ولذلك لا ينبغي لأحد أن يقول: إن الله يعرف من قبل الرسول، بل ينبغي أن يقول إن العبد لا يعرف شيئاً من الخير إلا من قبل الله تعالى، وهذا النص يدل بوضوح على مقدرة العقل في القضايا العقيدية، وأن العقل وإدراكه من فضل الله علينا، فالعقل كوسيلة للإدراك يهيئ للإنسان قبول الحق من تصديق النبوة وغيره من الحقائق، فالله يقذف هذا النور ويتسبب في معرفة الرسول. وتمام الاستدلال أن:

معرفة الله واجب عقلاً، ولا يأتي من الرسول، صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم، لأنه لو كان من قبل الرسول للزم الدور والتسلسل، لأنه لو كان يتوقف على الشرع وعلى السماع من الشارع لتوقف على نص آخر بوجوب تصديقه، فالنص الثاني إن كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه، وإن كان بنص ثالث لزم التسلسل⁽¹⁾.

وأيضاً يظهر من آية: ﴿يَمُنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمُنُوا عَلَيَّ إِسْلَمَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَيْتُمُ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾.

[سورة الحجرات: 17]

والأمر واضح تماماً لا حاجة إلى إعادته، وبذلك يظهر الفرق بين العقل الذي يمدحه الإمام، والعقل الفلسفي الذي يذمه بعض الناس، والعقل الذي يؤيده المولوي البلخي مرة وينكره أخرى، إذ المثبتون لأهمية العقل وقيمته في باب العقيدة يريدون العقل الذي أدرك النور والإلهام واهتدى بهدي الحق، كما يقوله الإمام، والعقل الذي أخذ موقفه في الاستيلاء على الجسم وعلى مقتضيات

(1) إشارات المرام من عبارات الإمام، تأليف العلامة كمال الدين أحمد بياضي، ص 102.

جلال الدين الرقعي بين الصوفية وعلماء الكلام

الجسم بنور التصوف، وبالتفكر في أسرار الكون، والسير في عالم غير ما نراه، وهو عالم التصوف - كما يقوله البلخي.

والعقل الفلسفي البحت الذي حرم من الاستنارة بأنوار الله هو العقل الذاهب في ميادين الحيرة، ويوقع الإنسان في القلق والحيرة والشك والتردد، وهذا العقل لا يجد الموقف السليم في القضايا العقيدية، ولا يصل إلى ما وصل إليه الرجال الكمل بنور عقولهم الصافية.

ومما يذكر أن العقل في معرفة الله غير العقل في الاعتراف بالتوحيد، وبعبارة أخرى:

العقل من حيث هو عقل يوجب القول بوجود صانع قادر على خلق العالم، وهذا أمر إلهي يتأتى بقذف الله النور في قلوب العباد - وأما قضية التوحيد فلا يكفي فيها العقل الصرف، بل العقل والنقل كلاهما يسيران في إثبات الوحدة، وهذا اعتبار الاستدلال الظاهري، إذ القول بوجود الصانع غير القول بوحدة الصانع، ولقد قال بعض الأجلة إن الفرق بين هذين المطلبين خفيٌّ جدًّا، إذ القائل بوجود خالق للعالم هذا شأنه، يضطر إلى القول بأن الموجود كهذا واجب الوجود، لا شريك له في أفعاله، فالتوحيد عند المحققين من أهل الكلام لا يصح إثباته بالسمع إثباتًا يكون السمع كل شيء، ويمكن القول بأن السمع يستطيع أن يمد العقل في هذا الباب، لا أن السمع كل شيء، ويستدل القائلون بعدم التفكيك بين القول بوجود الواجب والقول بوحدانيته بأدلة منها:

أن التعدد يستلزم الإمكان، فالقائل بالوجوب قائل بالوحدة لا محالة⁽¹⁾.

(1) إشارات المرام من عبارات الإمام تأليف العلامة البيضاء، ص 100.

ومنها: أن وجوب الوجود يستلزم الوحدة، لأن الوجوب عبارة عن التنزه في الذات عن أنحاء التعدد والتركيب والمشاركة في الحقيقة وخواصها، كما صرح به البيضاوي في تفسيره⁽¹⁾.

والتنزه الكامل عبارة عن الوحدة.

وبالجملة عند إمعان النظر لا نجد فرقاً بين التصديق بوجوب الوجود والتصديق بالوحدانية من حيث النتيجة، والأول يستلزم الثاني.

وبعد فإن البلخي رحمه الله يذكر المعرفة في مقام المعرفة وفي مقام يقتضى ذكر التوحيد بدلاً عن المعرفة، وكأنه يذهب إلى هذا الرأي الذي أشرنا إليه آنفاً، وهو عدم الفرق بين القول بالوجوب والقول بالتوحيد، وبالتالي بين القول بالمعرفة والقول بالتوحيد، إذ المعرفة حسبما ذكرنا غير مرة هي المعرفة التصوفية والعرفان الصوفي، تطاوعه العقيدة بأن الله الذي هذا شأنه واحد في ذاته وصفاته، لا يصح معه القول بالشريك والقول بالتعدد وشبه التعدد في حق الله تعالى، كما أن قوله بالمعرفة كمنشأ لكل القضايا العقيدية - بما فيها قضية التصديق بالرسول، ﷺ - يدل على أن البلخي يأخذ بمذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة في ذلك الباب، إذ الإمام يجعل معرفة الله مبدئاً للتصديق بالرسول، يعني أن إثبات الرسالة وما جاء به الرسول من الأدلة السمعية يتوقف على معرفة وجوب وجود الصانع، كما ذكرنا نص ما ذكره الإمام الأعظم رحمه الله في رسالته (العالم والمتعلم)، وأصل هذا الدليل مأخوذ من قول الله تعالى: ﴿بَلِ اللَّهِ يُمْنٌ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَيْكُمْ لِلْإِيمَانِ﴾ [سورة الحجرات: 17]

ولا يخفى أن المعرفة الصوفية النابعة عن الأنوار الصوفية تمتاز عن المعرفة عن طريق النظر، ومع أن البلخي يشير إلى المعرفة النظرية في أقواله لكن المعرفة

(1) المصدر السابق، ص 100.

جلال الدين الرمي بين الصوفية وعلماء الكلام

الأصلية التي تبني عليها المعرفة الذوقية والحب الصوفي (حسب اصطلاحه) هي المعرفة الصوفية البعيدة عن ساحة النظر والاستدلال، كما يُروى عن بعض الصوفية: «لا يعرفه إلا من تعرف إليه، ولا يوحدّه إلا من توحد له، ولا يؤمن به إلا من لطف به، ولا يصفه إلا من تجلى لسره، ولا يخلص له إلا من جذبته إليه»⁽¹⁾.

قال الجنيد رحمه الله تعالى:

«المعرفة معرفتان: معرفة تعرف، ومعرفة تعريف». ومعنى التعرف أن يعرفهم الله عز وجل نفسه ويعرفهم الأشياء، ومعنى التعريف أن يريهم آثار قدرته في الآفاق والأنفس، ثم يحدث فيهم لطفًا تدلهم الأشياء أن لها صانعًا، وهذه معرفة عامة للمؤمنين، والأولى معرفة الخواص⁽²⁾. وبعد فإن المعرفة الأصلية لدى العارف البلخي هي المعرفة التي يذكرها كبار الصوفية: من أن الدليل على الله هو الله وحده، والعقل عاجز في آخر ذلك الباب، كما يُروى عن بعض الصوفية أنه قال:

العقل يتجول حول الكون، فإذا نظر إلى المكوّن ذاب.

رأيه في قضية خلق القرآن:

لقد ذكر الكلاباذاي في كتابه: التعرف لمذهب أهل التصوف أن الصوفية أجمعوا على أن القرآن كلام الله تعالى على الحقيقة، وأنه ليس بمخلوق ولا مُحدّث، وأنه متلو بالسنتنا مكتوب في مصاحفنا محفوظ في صدورنا غير حالّ فيها.

ويظهر من كلام البلخي أنه يعتقد ما يعتقدّه عامة الصوفية فيما يتعلق بالقرآن ولكن بشيء من الفرق هو اعتقاده بأن كلام الله له ظاهر وباطن، ولباطنه باطن إلى

(1) التعرف لمذهب أهل التصوف، تأليف أبي بكر محمد الكلاباذاي، ص 63.

(2) المصدر السابق.

أن يصل إلى سبع درجات إذ يقول: ظاهر القرآن حروف وتحتها باطن، وتحت هذا الباطن باطن آخر يتحير فيه الفكر والنظر، وتحت باطن (باطن) ثالث يضل عنده العقول كلها، والمرتبة الرابعة تخصُّ النبي ﷺ، وهي السر بينه وبين الله، وهكذا إلى سبع درجات، ولا تنظر إلى الظاهر، إذ الشيطان كان ينظر إلى ظاهر سيدنا آدم عليه السلام، ولم يكن ظاهره إلا قطعة من الطين. انتهى كلامه⁽¹⁾.

ويظهر من كلامه أن المرتبة الرابعة هي السر بين الله ونبيه، وسكت في الدرجات التي تليها من الخامسة والسادسة والسابعة، فهل هي الأسرار التي لا يعلمها إلا الله أو ظهر للنبي ﷺ؟ وتحقيق المقام أن المحققين من الصوفية وعلماء الكلام ذهبوا إلى أن كلام الله صفته تعالى لا يشبه كلام المخلوقين، وليس بحرف ولا صوت ولا هجاء، بل الحروف والصوت والهجاء دلالات على الكلام لأنها تعتمد على الجوارح، والله ليس بذي جارحة ولا يعتبر حرفاً ولا صوتاً.

وقد نسب الكلام إلى الله في قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾.

[سورة النساء: 164]

وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾.

[سورة النحل: 40]

وقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلِمَةَ اللَّهِ﴾.

[سورة التوبة: 6]

وهذا يدل على أن الله موصوف بالكلام في الأزل، والكلام من صفاته القديمة، وإذ ثبت أن الله غير متغير، وأن ذاته ليست بمحل للحوادث وجب

(1) مرآة المشنوي صفحة 736، قسم دار الحكم.

جلال الدين الرمي بين الصوفية وعلماء الكلام

ألا يكون ساكتًا، ثم صار متكلمًا، فالقرآن الذي هو كلام الله غير محدث ولا مخلوق، والله موصوف بالكلام أزلًا.

ويلخص مذهب أهل السنة في:

أن الكلام صفة أزلية قائمة بذاته تعالى ليست بحرف ولا صوت، منزهة عن التقدم والتأخر والإعراب والبناء وكل ما يدل على حدوث القرآن، فالمراد به اللفظ المقروء لا الكلام النفسي، واللفظ يطلق عليه أنه مخلوق ولكن للمحافظة على الأدب، والمتحرز عن وقوع الناس في الشك ينبغي عدم القول بالحدوث، وإن كان مراد القائل الكلام اللفظي إلا في مقام التعليم، لأنه ربما أوهم أن القرآن بمعنى كلامه النفسي مخلوق.

والاختلاف حول القرآن هل هو حادث أو قديم يصل إلى عصر كان يعيش فيه الإمامان الشافعي وأحمد بن حنبل، وقد وقع في ذلك امتحان لعدة من كبار أهل السنة منهم عيسى بن دينار الشعبي، وأحمد بن حنبل، وحُجس الإمام أحمد وضُرب بالسياط حتى غشي عليه، والمعتزلة ذهبوا إلى القول بحدوث القرآن زعمًا منهم أن من لوازم القرآن الحروف والأصوات، وذلك مستحيل عليه تعالى، فكلام الله تعالى عندهم مخلوق، وقد ذكروا أدلة لا نطيل الكلام بذكرها - ولخص العلامة الشيخ إبراهيم اللقاني ما نحن بصدده في بيتين ويقول:

وينزه القرآن أي كلامه عن الحدوث واحذر انتقامه
فكل نص للحدوث دلا احمل على اللفظ الذي قد دلا

ويظهر من كلام جلال الدين البلخي أنه يعتقد تمامًا ما يعتقد أهل السنة والجماعة، ولكن بشيء من الفرق، هو أن المتقدمين من العلماء لم يفوهوا على تعدد بطون القرآن، ولم يقولوا إن ألفاظ القرآن تحتها معانٍ، والمعاني تحتوي

على معانٍ وأسرارٍ إلى سبع درجات، والبلخي ذكر هذا إضافة على ما ثبت عن علماء التصوف والأحكام من القول حول القرآن.

رؤية الله:

ومن القضايا الكلامية الهامة قضية رؤية الله - هل هي ممكنة أم لا؟ ويذهب مولانا جلال الدين البلخي في ذلك الموضوع إلى ما يميل إليه أهل السنة القائلون بإمكان رؤية الله - تعالى - بالأبصار.

وهذا نص كلامه:

«إن أهل الرؤية هم عين العقل - بوركت خطاهم⁽¹⁾ والقائلون بإمكان رؤية الله بالأبصار يستدلون بدلائل وعلى رأسها آية: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ [سورة القيامة: 22، 23].»

روي عن الأشعري أنه كان يروي عن أصحاب الحديث أنهم يقولون: إن الله سبحانه وتعالى يُرى بالأبصار يوم القيامة كما يرى القمر ليلة البدر، يراه المؤمنون ولا يراه الكافرون، لأنهم محجوبون عن الله تعالى، قال الله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّحَجُوبُونَ﴾ [سورة المطففين: 15].»

ويظهر من الآية أن الله تعالى أخبر عن الكفار على سبيل الوعيد بقوله تعالى: «كلا إنهم...» وتدل على أن المؤمنين يومئذٍ غير محجوبين، وإلا لم يكن في الإخبار عن الكفار على سبيل الوعيد بهذا التعبير فائدة⁽²⁾.

ويذهب مولانا جلال الدين الرومي إلى أن الرؤية لا ترتبط بالحواس الظاهرة، إذ ليس هناك أي فرق بين الإنسان والحيوان في تلك الحواس. وهذا نص ما ذكره مولانا جلال الدين في كتابه المشنوي:

(1) المشنوي، الدفتر الأول.

(2) التحقيق التام في علم الكلام، تأليف محمد الحسيني الظواهري، طبع القاهرة، ص 98.

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام

ولو لم يكن لك خارج الهواء حس آخر غير هذا الحس الحيواني فأتى تكون لك الكرامة؟ وكيف يكون بنو الإنسان محللاً للكرامة؟ وكيف يمكن أن يكون الحس المشترك (يريد به المشترك بين الإنسان والحيوان، لا الحس المشترك المتعارف لدى الفلاسفة، والذي يعد من الحواس الخمس الباطنة: الخيال - الحافظة - الحس المشترك - الواهمة - المتصرفة محللاً للأسرار.

ويقول مولانا جلال الدين بكل تأكيد: إن التحرر من النظرة الحسية ضروري، وإن الإنسان بهذا التحرر يقدر للسير أمامه، ويضيف العارف بالله جلال الدين البلخي قائلاً:

من تحرر من سلطان الحسن وأدرك حقيقته الإنسانية لا يكون أسيراً للصورة المادية - إن كنت في حال الحرمان من البصيرة الروحية - إن كنت لم تتجاوز مرتبة الحيوانية، فليس عليك أي تكليف وخرج، لأنك أعمى، وليس على الأعمى حرج.

وأما إن كنت إنساناً قادراً على الإبصار الروحي ويكون لك إدراك بذلك فابدل جهدك لتصل إلى أمينتك.

وبعد ذلك يأتي إلى دور القلب في قضية رؤية الله (تعالى) ويقول: إن الجهاد الأكبر - وهو الجهاد مع النفس للقضاء على متطلباتها - يورث النور في القلب بصفاته، وبأخذه النور يصير محللاً لانعكاس نور الله.

الكل منك والكل فيك، يمكنك أن تتغلب على هواك، وبذلك تدرك كل ما تأمله من الأنوار العالية.

ولا يخفى أن دور المرشد عند جلال الدين له أهمية في ذلك الباب، إذ يقول:

المرشد الكامل يؤثر في الإنسان حسبما يدل عليه (المؤمن مرآة المؤمن).
ويشبه قول مولانا جلال الدين الرومي في قضية الرؤية قول الكلاباذي إذ
يقول:

وأجمعوا على أن الله لا يرى في الدنيا لا بالبصار ولا بالقلوب إلا بالإيقان،
لأنه غاية الكرامة وأفضل النعم، ولا يجوز أن يكون ذلك إلا في أفضل مكان،
ولو أعطوا في الدنيا أفضل النعم لم يكن بين الدنيا الفانية والجنة الباقية فرق،
ولما منع الله سبحانه وتعالى كلمه سيدنا موسى - ﷺ - ذلك في الدنيا، وكان
لمن دونه أخرى⁽¹⁾.

نرى من التشابه بين كلام مولانا جلال الدين وكلام الكلاباذي بشيء من
الفرق هو:

أن الرومي (مولانا جلال الدين) ينفي الاستطاعة عن الحس نفيًا باتًا قائلاً:
إن الحس الظاهري مشترك بين الإنسان والحيوان، وإذا كان يمكن الرؤية بالحس
الظاهري للإنسان فليمكن للحيوان - ويرجع هذا الأمر إلى عجز الحس، وأما
صاحب التعرف فيرجعه إلى عدم الرؤية منسوبيًا إلى سنة الله لا إلى عجز الحس،
إذ لم يتكلم عن العجز كما تكلم جلال الدين عنه.

يذهب جلال الدين إلى القول بأن اليقظة القلبية في إدراك الظاهر هي الوسيلة
والطريق السليم للوصول إلى هذا المطلب الأعلى (رؤية الله تعالى)، ولكن ليس
في الدنيا بل في الآخرة.

ويؤيد هذا المطلب الذي ساق له الدليل بقوله:

إن الروح بتعلقها بالأوهام تقع في زاوية بعيدة عن الحس والإدراك. ألا ترى
أن الحس الظاهر (يريد به البصر في هذا المقام، وإن كان معناه عامًا شاملاً لكل

(1) التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي.

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام

الحواس الظاهرة) يتأثر بشيء بسيط كشعرة واحدة، فإنها تمنعها عن الإحساس، فما ظنك بالحس الذي يبتني على الروح - وبعبارة أخرى - إحساس الروح؟ هل يمكن ألا تتأثر؟ كلا وحاشا.

وبعد ذكر دلائل تدل على إمكان الرؤية - ولكن بحاسة غير الحاسة التي نعتمد عليها الآن - يذكر قصة يظهر منها أنه يجعل صلاحية القابل وانفعال المحل شرطاً ومن الأمور الهامة في الرؤية، ونظرًا إلى ذلك فإن البشرية بشكلها الراهن لا تصلح لهذه الرؤية، والنقصان في الانفعال لا في الفعل، كما يظهر من قوله تعالى: ﴿لَنْ تَرَنِى﴾. [سورة الأعراف: 143]

وهذا يدل على عجز صاحب الرؤية، ويذكر قصة تدل على ضرورة قبول المحل إذ يقول:

إن رجلاً طلب من سيدنا عيسى (عليه السلام) أن يعلمه الاسم الأعظم ليستفيد منه لإحياء الموتى - فرد عيسى بقوله:

إن هذا لا ينفعك. ولما أصر في طلبه أخذه إلى المقابر ونادى باسم الحق على العظام، فانطلق منها أسد أسود فضرب هذا الرجل الأبله بخالبه وقتله⁽¹⁾. ويظهر من كلامه أنه ينسب العجز في الرؤية للقابل. فإذا حصل له ما يرفع المانع، وهو تجرده من ظلمه الجسد (حسب تعبيره) فيمكنه الرؤية.

ومما تجب الإشارة إليه أن مولانا جلال الدين الرومي لم يتعرض لمذهب المنكرين للرؤية بالتفصيل، والمقام يقتضي شيئاً من التفصيل فنقول:

إن المعتزلة أنكروا الرؤية واستدلوا بآية: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾. [سورة الأنعام: 103]

(1) المثوي، الدفتر الثاني.

استدلوا بها بوجهين:

الأول: أن الآية في مقام بيان المدح، وقبل هذه الآية آية: ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾. [سورة الأنعام: 102]

وبعده قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾. [سورة الأنعام: 103]

وهذا يدل على صفات الله تعالى: خلقه، ولطفه، وعلمه، وعدم إدراك البصر له، وعندما تكون الرؤية ممكنة لا تفيد آية ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ المدح.

الثاني: أن قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ يقتضي ألا تدركه الأبصار في وقت من الأوقات، إذ في حال إمكان الرؤية يصدق قولنا: تدركه الأبصار، وهو يناقض قول الله تعالى:

﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾.. وصدق أحد النقيضين يستلزم كذب الآخر.

والجواب عن الأول:

أن الإدراك شيء والرؤية شيء آخر، إذ الإدراك هو الرؤية مع الإحاطة بجوانب المرئي، وهو أخص من الرؤية المطلقة الشاملة للرؤية مع الإحاطة، والرؤية بدون الإحاطة، والرؤية بدون الإحاطة ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام. وإذ نقول بالرؤية فإن هذا لا ينافي عدم الإدراك، ويكون عدم الإدراك بمعناه الخاص في محل المدح باقياً على حاله. ويمكننا أن نقول: رأيتَه وما أدركته. نقصد به الرؤية من غير إحاطة البصر.

والجواب عن الثاني:

أن قول الله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ بقوة رفع الإيجاب الكلي لا السلب الكلي. إذ إن ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ يرجع إلى الموجبة الكلية، فلما

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام

دخل عليه النفي يتوجه إلى الإيجاب الكلي ويرفعه، ويعبر عنه برفع الإيجاب الكلي، والثابت عند علماء المنطق أن رفع الإيجاب الكلي لا يناقض الإيجاب الجزئي ولا السلب الجزئي⁽¹⁾. وكأنه يشتمل على قضيتين:

تدركه الأبصار، ولا تدركه الأبصار.

والبعض الأول عبارة عن أبصار المؤمنين، والثاني عبارة عن أبصار الكفار - حسبما تدل عليه آية: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّحَجُوبُونَ﴾.

[سورة المطففين: 15]

وأيضًا ممكن أن يرجع قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ إلى السالبة المهملة التي هي في قوة الجزئية⁽²⁾. وبهذا التوجيه يكون قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ دليلًا على المعتزلة لا للمعتزلة.

ويستدل مولانا جلال الدين البلخي على الرؤية بكل بساطة، بحيث يمكننا الرد على منكر الرؤية.

إذ يقول: إن الحجاب في الدنيا يرجع إلى حجاب المادة (التي هي في الدنيا)، وأما في الآخرة فالكيفية متغايرة تمامًا، وهناك يزول سلطان الحس المادي ويقوى الجانب الروحي الذي يجعل الرؤية ممكنة.

(1) التحقيق التام في علم الكلام، تأليف محمد الحسيني الطواهري، ص 102.

(2) هذا إذا جعلت اللام للعموم والاستغراق، وإذا لم ترجع إلى الاستغراق فتصير القضية سالبة مهملة، وهي في قوة الجزئية رأسًا، ولا حاجة إلى إرجاعها إلى السلب الجزئي والإيجاب عن طريق: أن رفع الإيجاب الكلي لا ينافي السلب الجزئي ولا الإيجاب الجزئي.

ومن دلائل المعتزلة:

أنه لو جازت الرؤية لجازت في جميع الحالات، لأن جواز الرؤية يرجع إما إلى ذاته تعالى أو إلى صفته، وذات الله وصفته لا تتغير، فإذا وجدت الشروط وجد المشروط، وبذلك يلزم أن نراه الآن، لأن شرائط الرؤية عبارة عن:

1- سلامة الحس.

2- كون الشيء جائر الرؤية.

3- عدم كون المرئي غاية في الصغر، ولا غاية في البعد، ولا غاية في القرب ولا غاية في اللطف.

والذي يظهر من كلام مولانا جلال الدين البلخي هو الرد على المعتزلة، بحيث يجعل النقص والخلل في الرائي لا في المرئي، والخلل في الانفعال والقبول لا في المؤثر، والشرائط هي كلها شرائط المرئي. ويعتقد أن التحرر من سيطرة الحس الظاهر المرتبط بهذه المادة في الدنيا هو الموصل إلى الرؤية، وهو السبب لصلوح القابل.

ويمكننا أن نقول:

قد ثبت أن الإدراك بالبصر يتوقف على أمور ثلاثة:

1- مواجهة البصر للمبصر.

2- تقليب الحدقة نحوه.

3- إزالة الغشاوة المانعة للإبصار.

كما أن الإدراك بالبصيرة يتوقف على:

التوجه نحو المطلوب - تحديث العقل نحوه طلباً لإدراكه - وتجريد العقل

عن الغفلات التي هي بمنزلة الغشاوة⁽¹⁾.

(1) المواقف للعلامة الإيجي، الجزء الأول، ص 126، وشرحه للجرجاني.

ويظهر من كلام مولانا جلال الدين الرومي أنه يجعل عدم الإدراك بالبصر بحيث يكون المبصر هو الله موقوفاً على إزالة الغشاوة التي نبعت عن كثافة الجسد إذ يقول: إن شعرة واحدة في العين تمنع العين عن الإحساس⁽¹⁾. وما يستدل به المعتزلة من أن قول الله تعالى ﴿لَنْ تَرِنِّي﴾ [الأعراف: 143] خطاباً لسيدنا موسى مُصَدَّر بلن لتأييد النفي، وهذا يشمل النفي في حق موسى - على نبينا وعليه الصلاة والسلام - وفي حق غيره، فلا يمكن الرؤية.

والجواب أن كلمة «لن» لا تدل على التأييد بل على التأكيد، بدليل أن قول الله تعالى: ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾. [سورة البقرة: 95]

ويشتمل على كلمة (لن) مضافة إليها كلمة (أبداً)، ومع ذلك لا يدل على التأييد، إذ إن الكفار يتمنون الموت في الآخرة. وإذ نقبل أثر كلمة لن في التأييد فنقول: إن نفي الرؤية بالتأييد لا يدل على نفي صحة الرؤية⁽²⁾.

والدليل الآخر للمعتزلة آية: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَآيِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسَلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ﴾. [سورة الشورى: 51]

فإنه تعالى نفى الرؤية وقت الكلام وقرر التكلم على أحد هذه الوجوه، وكل من تلك الوجوه يستلزم عدم الرؤية، أما الوحي فلأنه لا يكون مشافهة فلا تحصل الرؤية - وأما من وراء حجاب فظاهر أنه ليس فيه الرؤية، وأما إرسال الرسل وإيحاؤه فإنه يدل على عدم المشافهة المستلزمة لعدم الرؤية، فإذا ثبت نفي الرؤية وقت الكلام يثبت النفي في غير وقت الكلام، لأنه لا قائل بالفعل.

(1) سبق نقل أصل النص.

(2) شرح المواقف، الجزء الأول، ص 509، الهامش للقاضي عبد الله بن عمر البيضاوي.

والجواب عدم تسليم أن الوحي لا يكون مشافهة، لأن الوحي كلام يمكن أن يكون مشافهة - الوحي كلام يسمع بسرعة، سواء أكان المتكلم محجوبًا عن السامع أم لم يكن⁽¹⁾.

ونكتفي بهذا القدر من البحث حول الرؤية وتحقيق قول مولانا جلال الدين البلخي.

ومما يجب ذكره أن البحث حول آراء جلال الدين الرومي الكلامية يتطلب تأليف كتاب مستقل، إذ إن جلال الدين لم يترك في مؤلفاته هذا الجانب العظيم منه (الجانب الكلامي) في بحث من بحوثه، وفصل من فصول كتبه، إما بالإشارة أو بالتصريح، بحيث ذكر أمثلة حول قضية تعتبر في صميمها قضية كلامية، وفي سلسلة أهم الآراء الكلامية تأتي بآراء تخص جلال الدين الرومي ولم ترو لنا كتب التاريخ اشتراك غيره من المتكلمين في تلك الآراء.

منها: أن المعجزات لا توجب الإيمان، لأنها لقهر العدو وإسكات الخصم وإعجاز العنيد - أن الذي يولد الإيمان في القلب هو المناسبة الروحية - أن المعجزة تقهر، والمقهور لا ينشرح صدره ولا يفتح قلبه⁽²⁾ أراد بذلك أن القهر والانفتاح متباينان، والإيمان الذي ينشرح به القلب هو الإيمان عن خضوع وإرادة ونور وتلذذ، وبذلك لا ينكر تأثير المعجزة، ولكنه لا يجعل المعجزة كافية في إيجاد ذلك الانشراح المطلوب، بل ربما يحصل الانشراح بالمعجزة وأسباب أخرى، وتعتبر المعجزة من العوامل التي تهيب الشخص لقبول الإيمان.

ومنها: قوله في إثبات وجود الله، فإنه لا يسلك الطريق الذي سلكه أكثر المتكلمين، بل يستدل على ذلك بكل بساطة ويقول:

(1) المواقف، للعلامة الإيجي، الجزء الأول، ص 509.

(2) المشنوي، دفتر الأول، ص 180، وبعده.

إنك ترى قلمًا كاتبًا واليد التي تحركه من ورائه مخفية - ولا ترى فارسًا وترى هدفه بإصابة سهمه، وهذا يدل على وجود المبدأ والمحرك. إن النفوس موجودة ولكن مصدر وجودها وحياتها لا يرى بالأبصار⁽¹⁾.

ولكن أليست الحركة دليلًا على المُحرِّك؟ إذا سمعت خريزًا للماء ألا تستدل بذلك على وجود الهواء.

إذا رأيت هواء يهب والأغصان تهتز فاعلم أن هنالك من يحرك الهواء، فإذا عجزت أن ترى المحرك والمؤثر فإنك لا تعجز أن ترى الآثار - وإذا رأيت جسمًا يتحرك فإنك تبرهن به على وجود الروح التي هي مصدر الحركة والحياء في الجسم، وهل لوجود الشمس دليل أكبر وأقوى من نورها الساطع وضياؤها الباهر⁽²⁾.

إن نظام الكون بحيث لا يرى فيه الفوضى والطغيان، وكلُّ في نظامه المرسوم لا يتجاوزُه ولا يخالفه، كما قال الله تعالى: ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾. [سورة يس: 40]

كل ذلك يدل على وجود الواجب - تعالى وتقدس - الذي يدبر الأمر، فإن فاتك أن ترى الأمر الإلهي والتدبير السماوي بعينيك فانظر في نظام الكون، فالشمس والقمر نوران مسخران يدوران ولا يتوقفان، ويطيعان ولا يعصيان، والكواكب لها دوائر مخصوصة ومجالات مرسومة، والسحاب له صوت من نار ينظم سيره ويأمره وينهاه.. يأمره بأن يسقي الوادي الفلاني ويترك الوادي الفلاني⁽³⁾.

(1) المثني، الدفتر الثاني.

(2) المرجع السابق.

(3) المثني، الدفتر الثالث.

وله في مؤلفاته دلائل أخرى يظهر من خلالها أنه يتمسك بالاستدلال من المخلوق على الخالق، ويوضح بطريق يخصه.

ومنها: المعاد وحشر الأجساد، فهو يذهب إلى حشر الأجساد، ومع أنه كان يعرف مذهب بعض الفلاسفة المعروفين القائلين بحشر الأرواح فقد خالفهم في ذلك، وإليك نص كلامه في ذلك الباب: «إن كل بناء يسبقه الخراب، وكل إثبات يسبقه المحو، وإذا أراد الإنسان أن يستخرج الماء أثار الأرض وحفرها، إذا أراد الزراع أن يزرع اختار للفلاحة أرضاً لا زرع عليها ولا نبات»⁽¹⁾. ويظهر من كلامه حول الحشر في عدة مواضع أنه ينظر إلى الموت خلاف ما ينظر إليه الآخرون (عامة الناس)، ليس متشائماً ولا يعد الموت آخر حياة سعيدة، بل يعتبره مقدمة لحياة خالدة - إن العمران لا يكون إلا بعد الخراب. وأن الكنز المدفون لا يستخرج إلا بعد حفر الأرض - إذا رأيت بيتاً يُهدم ويُخرَّب يدل على أن هناك تصميمًا جديدًا للبناء والتعمير⁽²⁾.

إن الله لا يسلب نعمة أنعم بها إلا ويعطي نعمة أعظم وأكبر منها، ينهدم الجسم لتلبس الروح لبسها الجديد⁽³⁾.

يظهر من كلامه أنه يستقبل الموت بكل حرارة، ونظره إلى الموت كمقدمة للحياة السعيدة الدائمة، وهذا بالنسبة للمؤمن المطيع لأوامر الله، وأما الكافر فقد هدم حياته الأبدية السعيدة التي تتطلبها الفطرة السليمة حسبما يقتضي حديث: «كل مولود يولد على فطرة الإسلام فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه» الحديث. وبذلك فقد ارتكب خراباً وأسقط نفسه في الهاوية.

ويقول في موضع آخر:

(1) المصدر السابق.

(2) المثوي، ص 271.

(3) المصدر السابق.

لماذا تخاف من الموت؟ إنك في انتقال من مرحلة إلى مرحلة، ولم تزل تخلع لباسًا وتلبس لباسًا - إصرارك على حالة واحدة يمنعك عن الوصول إلى القمة، قمة الكمالات العليا والروحانية - إنك لا تصل إلى البقاء إلا عن طريق الفناء. إن الموت طريق إلى الحياة الأبدية، الحياة السعيدة التي لا خوف فيها ولا حزن⁽¹⁾. وما ذكرنا من أن الموت الذي يذكر عنه في عدة مواضع من كتابه هو موت المؤمن المطيع لأوامر الله، يدل عليه تصريحه في موضع من كتابه المشنوي إذ يقول⁽²⁾:

إن هناك فرقًا بين موت وموت، فالعارفون لا يقاس موتهم على موت الجهلاء والعامّة، إن العارفين لا يحزنون لمفارقة هذه الأبدان ويتقبلون الموت فرحين، إن الموت في حقهم رسالة فوز ونجاة، لقد كانت الريح التي أرسلها الله تعالى على أمة هود نعيمًا للمؤمنين وعذابًا للكافرين، كذلك الموت للكفار سموم وبلاء وحرمان وشقاء، وللمؤمنين نسيم وكوثر وسلسيل، يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقْرَبِينَ ﴿٨٨﴾ فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتْ نَعِيمٍ ﴿٨٩﴾ وَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ أَصْحَابِ الْيَمِينِ ﴿٩٠﴾ فَسَلَامٌ لَّكَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ ﴿٩١﴾ وَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُكَذِّبِينَ ﴿٩٢﴾ فَتُزَلُّ مِنْ حَمِيمٍ ﴿٩٣﴾ وَتَصْلِيَةٌ حَمِيمٍ ﴿٩٤﴾ .

[سورة الواقعة: 88-94]

ومنها الجبر والاختيار:

لقد ذكرنا عقيدته حول القضية المعروفة (قضية الجبر والاختيار) والتي تحيرت فيها العقول، وهنا نضيف شيئًا آخر يخصه هو:

إنه يؤمن بالاختيار في الإنسان والحيوان، ويقرر أن الحيوان يعرف ذلك تمامًا، وتهدى طبيعته الحيوانية إلى ذلك الفرق. يقول: فإذا ضربت كلبًا بحجر

(1) المشنوي، دفتر الأول، ص 25.

(2) المصدر السابق.

يهجم عليك ولا يريد أن ينتقم من الحجر، كذلك إذا ضرب السائق بعيراً هاج البعير ويثور على الإنسان لا على الآلة التي ضربه بها.

وبعدما يشرح شعور الحيوان بأن الفاعل هو يغير الآلة المجبورة، وأن هذا الشعور يملكه في تصرفاته، يواصل كلامه حول هذا الموضوع بقوله:

عار عليك أيها الإنسان العاقل أن تنسب الجبر إلى الإنسان ويفوقك الحيوانات في ذلك - الحيوان غير العاقل والذي يشعر الأمر في كل الحالات⁽¹⁾.

ويقول في موضع آخر: الإنسان لا يجهد هذه الحقيقة (حقيقة الجبر) لكنه يتعامى عنها لأجل مصلحته وهواه وشهوته، شأنه في ذلك شأن الصائم الذي يتحقق طلوع الصبح الصادق، ولكنه يصرف وجهه عن النور ويغلق عليه الباب ويستمر في الأكل والشرب.

ومنها عقيدته في الصلة بين النبي وأمه:

يقرر جلال الدين البلخي أن الصلة بين النبي وضمير أمته مناسبة خفية وصلة روحية، فلا يتكلم النبي بشيء إلا وأسرع ضمير المستمعين الأصحاء من أمته إلى تصديقه وإجابته ويهتز لسماعه ويضطرب، لأنه صوت بريء لا يتطرق إليه الشك، وصوت غريب لم يطرق الأذان من قبل، وليس بينه وبين أصوات الخلق وما ألفة العالم من أدب وفلسفة وعلم، مشابهة، إن النبي - ﷺ - إذ أرفع صوته ودعا إلى الله سجدت له أرواح أمته، فلا يعلو هذا الصوت الغريب إلا وأسرع السعداء إلى إجابته القائلين: ﴿رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ ءَامِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا﴾.

[سورة آل عمران: 193]

هذا - وأن الصلة الروحية بين النبي وأمه لا تمت إلى القضايا الكلامية مباشرة، إذ لا ندرك فصلاً وباباً مخصصاً لذلك، ولكن لا شك أن الصلة بين

(1) المشوي البيت 463، وفيه ما فيه، ص 80-101.

النبي وأمته والبحث حولها وإدراك أثرها من أهم الموضوعات العقيدية في الواقع، وإن لم تفرد لها البحوث في كتب المتكلمين، وأيضاً أن هذا البحث كبحث صوفي أولاً وكلامي ثانياً - مما يليق النظر فيه عند الباحث الذي يتعمق في الشخصية العلمية لمولانا جلال الدين البلخي الذي يستعين في تحقيقاته الكلامية بجانبه الصوفي، وبما أن الصلة بين النبي - ﷺ - وأمتة صلة روحية تزيد بما تزيد حسب كشف الصوفي، وتورث الإيمان به حسب كشف المتكلم فإننا، نرى جلال الدين حقق هذا الموضوع في عدة مواضع من كتابه المشنوي.

يقول في موضع:

إن كل مَنْ رُزِقَ العقل السليم والطبع المستقيم يشعر بالإعجاز في صوت النبي، ولم يحتاج بعد ذلك إلى دليل وبرهان. ويذكر الآية الكريمة دليلاً على ذلك وهي: «يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ».

[سورة البقرة: 146] و [سورة الأنعام: 20]

ويذكر القصة المعروفة، وهي أنه لما وقع بصر عبد الله بن سلام (عالم اليهود) على وجه الرسول - ﷺ - هتف قائلاً: والله ليس هذا وجه كذوب.

ومما تجب الإشارة إليه أن هناك تناقضاً بين قول جلال الدين فيما يتعلق بالمعجزة، إذ قد سبق أنه لا يعترف بتأثير المعجزة ويجعلها موجبة لقهر العدو وإسكاته، وهنا يقول:

«كل من رزق العقل السليم والطبع المستقيم يشعر بالإعجاز في صوت النبي... إلى آخر ما قال»⁽¹⁾.

وتوجيه العبارة أنه أراد بالإعجاز في قوله: إن كل من رزق... إلخ هو الصدق، ويكون معنى الكلام كل من رزق... يشعر بحقية وصدق كلام النبي

لا الإعجاز المعروف، والذي يعبر عنه بأنه مُسِكَّتٌ للعدو قهراً، وبعبارة أخرى الإعجاز الذي يعبر عنه هنا الإعجاز المورث للانفتاح والانسراح، لا الإعجاز المخيف والمهيب.

ومنها تعبيره عن كلام الأنبياء:

وبعدما يحقق أن النبوة هي الوصول إلى غاية الكمال بغية إنقاذ البشرية يقول على لسانهم:

نحن أطباء الروح تلاميذ الرحمن: انفلقت لنا البحار. وتفجرت لنا العيون من الأحجار. إن أطباء الجسم يعرفون مرض المرضى بالنبض، ولكننا ننظر بنور الله ونتكلم بوحى الله، أولئك أطباء الغذاء والثمار، يعرفون منافع الأغذية والأدوية ومضارها وتأثيرها في الحياة ونتيجتها بعد الممات. ونقول:

إذا عملت كذا سعدت ونجوت، وإذا عملت كذا شقيت وهلكت، وأن الخلق الفلاني دواء نافع، وأن الخلق الفلاني سم نافع. إن العقيدة الفلانية سعيدة منجية وإن العقيدة الفلانية مهلكة مردية. إن دليل أطباء الجسم الرائحة واللون والطعم، أما دليلنا فكلام الله وإعلامه وإلهامه⁽¹⁾.

ينبه مولانا جلال الدين البلخي إلى أن المجتمع في كل عصر بحاجة إلى طبيب يكشف على أبنائه ليعرفوا أمراضهم الجسيمة، أما الأنبياء عليهم السلام فظلوا يكافحون بلسانهم في روح الناس ليثبتوا على أوامر الله، وليتحرزوا من الانزلاق في المهاوي، فالأنبياء يلتمسون مواطن النجاة من البلاء الذي يحيط بروحهم ويذهب بهم إلى العذاب، وبذلك نعتقد حاجة الناس إلى الأنبياء الذين يركزون جهودهم في وقاية الناس ويسعون إلى حفظهم عن الوقوع في الأمراض الروحية التي تهلكهم هلاكاً أبدياً، وهذه التوجيهات السليمة كانت المطلوب

(1) المثني، ص 250.

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام

الأول والأخير للأنبياء، وبذلك قاموا على توجيه وقيادة الأمم. وكانت الحقائق تتجلى لهم بالوحي وتؤيدهم في أداء رسالتهم، وكانت لهم نفثات روحية، صافية مشرقة تجعلهم في أعلى قمة الإنسانية.

ومنها نظره إلى الأسباب والعلل والمعلولات:

قبل أن نأتي بنص مولانا جلال الدين البلخي في هذا الباب علينا أن نوضح قضية العلل والمعلولات والأسباب والمسببات توضيحًا إجماليًا يشتمل على منشأ اختلاف الحكماء والمتكلمين في ذلك فنقول:

إن قضية العلل والمعلول من أهم القضايا التي دار حولها البحث عند علماء المسلمين، فذهب الحكماء إلى أن العالم يخضع لسلسلة العلل والمعلول، والمعلول لا يتخلف عن علته، والمسبب يطاوع السبب في كثير من الأحيان. والمعتزلة من المتكلمين يأخذون بذلك الرأي ويستندون بأدلة، منها: أن لكل شيء خاصية، وخاصية العلة تقتضي وجود المعلول عند وجودها، فلا يقع التخلف إلا نادرًا، أما الأشاعرة فعلى طرف مقابل يعتقدون عكس ما يقوله المعتزلة، ويعدون العلة غير موجبة لشيء آخر هو المعلول. هذا هو أهم الاختلافات بين الطوائف. وهناك مذاهب أخرى لا نطيل الكلام بذكرها.

وبعد فإن الشيخ جلال الدين الرومي يعتقد أن العلة ترتبط بمعلولها، وهذا مما لا ينكر، وبذلك جرت سنة الله في عدم التخلف، ولكن خرق العادة ليس بمرمته، فإن خالق الأسباب والعلل له قدرة تجريد المعلول عن العلة والمسبب عن السبب، وبذلك يجري الأمر خلاف العادة ويعتبر خارقًا لها.

وهذا نصه في كتابه المثنوي:

إن عامة الأحوال والحوادث تسير على السنة الإلهية الجارية، ولكن يحصل خرق هذه العادة أحيانًا لأنبيائه وأوليائه، فإذا رأينا الأسباب مؤثرة عاملة في

أغلب الأحوال فلا ينبغي أن نعتقد أن القدرة الإلهية عاجزة مشلولة، وأن الإرادة الإلهية معطلة معزولة، لا تستطيع عزل المسببات عن أسبابها وفكر المعلولات عن عللها⁽¹⁾.

وينظر مولانا جلال الدين بمنظار يخالف الآخرين، كما أنه يعتقد أن هناك أسبابًا خفية مستورة عن عيوننا، وهذه الأسباب الباطنة والخفية لحركة الأسباب الظاهرة والأسباب الظاهرة تتسبب لمسبباتها، ولكن كثيرًا ما لا يعلم هذا السبب الباطن - فالسبب الحقيقي الأصيل هو الأمر الإلهي والإرادة الإلهية التي هي فوق كل سبب⁽²⁾.

﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾. [سورة يس: 82]

ويواصل تفصيله للموضوع إلى أن يقول:

الأنبياء يعرفون الأسباب الباطنة ويرونها كما نعرف الأسباب الظاهرة ونراها، ثم هم يؤمنون بأن السبب الحقيقي ومصدر كل عمل هو إرادة الله تعالى جلَّ شأنه. فالله يقدر أن يجرد الأشياء عن خواصها.

فالإرادة الإلهية التي يخضع لها نظام الكون وتعلو كل إرادة يمكنها تغيير طبائع الأشياء، كما أن هذه الإرادة جعلت من النار بردًا وسلامًا - وبذلك تعتبر الأسباب الظاهرة ضعيفة جدًا أمام الأسباب الباطنة، والأسباب الباطنة ضعيفة أمام القدرة الإلهية والمشية الإلهية، قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمٰوٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾.

[سورة الأنعام: 75]

(1) المثنوي، ص 427.

(2) المصدر السابق.

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام

وهذا البحث الذي دخل فيه مولانا جلال الدين في باب العلة والمعلول والسبب والمسبب ينفي تقديس الأسباب والإيمان بقوتها، بحيث يمكننا أن نعبّر عن هذه العقيدة بعقيدة وثنية الأسباب. وقد حارب الأنبياء هذه الوثنية (وثنية الأسباب) بدعوتهم إلى مسبب الأسباب وخالق العالم، ولتنبيه الناس وتعليمهم يجري الله على أيدي الأنبياء حوادث تظهر معها قدرة الله المطلقة، وتضعف أمامها الأسباب، وتفلق البحار وتنفجر الأنهار من غير اعتمادها على الأسباب العادية، ليعرف البشر أن الله هو المالك لزمان الكون، بيده ملكوت كل شيء، وهو قادر على كل شيء، يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَوْزَيْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضَعُونَ مَشْرِقَ الْأَرْضِ وَمَغْرِبَهَا الَّتِي بَرَكْنَا فِيهَا وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَدَمَرْنَا مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ فِرْعَوْنَ وَقَوْمَهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ﴾.

[سورة الأعراف: 137]

كما أن آيات: ﴿كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ ﴿١٦﴾ وَزُرُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ ﴿١٧﴾ وَنَعْمَةٍ كَانُوا فِيهَا فَلَکَهِينَ ﴿١٨﴾ كَذَلِكَ وَأَوْزَيْنَاهَا قَوْمًا آخَرِينَ﴾.

[سورة الدخان: 25-28]

وغيرها من الآيات التي تدل دلالة واضحة على أن قدرة الله فوق اقتضاء طبيعة الأسباب.

ومنها: قوله في الاحتراز عن الرهبانية والبطالة:

إن قضية الانزواء والجلوس في البيوت المخصصة للصوفية تتسبب في الطعن عليهم بأنهم يميلون إلى الرهبانية التي منعها الإسلام، والبطالة التي تعد أيضاً من الممنوعات في الإسلام، ونرى الصوفي العالم جلال الدين الرومي يشرح الموضوع بطريق ينفي الرهبانية والبطالة ويقول:

«إن السنة الجارية والعادة الغالبة هي وجود المسبب من السبب، حتى يعرف الطالب أهمية السعي والجهاد، ويأتي البيوت من أبوابها، ويطلب الأشياء من معدنها»⁽¹⁾.

وبذلك يمتاز تصوفه الذي يدعو إليه عن تصوف بعض المتصوفة الذين ينكرون وجود الأسباب، ويدعون إلى التوكل بمعناه السلبي المفضي إلى البطالة والتعطل والرهبانية، ويؤمن بأن الحياة الاجتماعية من ضرورتها الكدح والجهاد والأخذ بأسباب المعاش، وفي ذلك يقول:

«لو لم تكن الحياة الاجتماعية مطلوبة ومفضلة في الإسلام لم يكن الأمر بالجمعة والجماعة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»⁽²⁾.

وبذلك يفسر التوكل تفسيراً يطابق روح الإسلام تطبيقاً لحديث: «اعقلها وتوكل على الله».

وقد فصلنا حكايته عن لسان الحيوانات في ذلك الباب ولا نكرهه، ونضيف هنا أن نظره علمي واجتماعي، بحيث يظهر فيه عدة عوامل للأخذ بهذه الفكرة، منها ما يذكره بقوله:

إن تعطل الصالحين وقعودهم عن العمل والجهاد يفضي إلى سيادة الفساق وتمكنهم من سفك دماء الأبرياء والجور والخيانة⁽³⁾.. هذا - وبما أن جلال الدين البلخي عاش وسط الأشاعرة ودرس آراء الفرق الكلامية، تعمق في فهم الحقائق بعيداً عن التعصب المذهبي والصدقة والصلة، وأتى بآراء لها أهميتها في علم الكلام، ومع أنه كان قبل مقابله بشمس الدين عالماً جدلياً وأستاذاً

(1) المثنوي، دفتر الأول، ص 42.

(2) المصدر السابق، ص 45 - وكتاب فيه ما فيه، ص 96.

(3) المثنوي، دفتر الثاني، ص 335.

جلال الدين الرمي بين الصوفية وعلماء الكلام

ذا حلقة علمية، مشتغلاً بالمصطلحات والتعريفات التي بيثتها كتب المنطق والفلسفة، ولم يكن متمسكاً بما تعود به دارسو الفلسفة في المدارس الإسلامية في ذلك العصر، يعلن حيناً بالدليل وحيناً آخر بترك الدليل، وذلك حسب إيجاب الموضوع، وفي هذا يقول:

«إلى متى العكوف على الفلسفة اليونانية والحكمة المادية، إنها تزيد في بُعد الإنسان عن الحقائق في بعض الأوقات، كما أنها تورث الأخذ بالألفاظ والقشور، إن رجل أصحاب الاستدلال المنطقي رجل خشبية لا مرونة فيها ولا تمكين»⁽¹⁾.

وهو مع علمه بالفلسفة وشغله كمدرس محقق وأستاذ كبير في الفلسفة يقرر أن الاستدلال المنطقي والفلسفي وترتيب المقدمات والبراهين واستخراج النتائج طريقة مصطنعة لا تفيد في كل موضوع، وأنه من الأساليب الضيقة. ويقول في موضع آخر:

«لو كان هذا العقل كافيًا لمعرفة الحقائق الدينية لكان فخر الدين الرازي أكبر العارفين، ولكن الأمر ليس كذلك»⁽²⁾.
ويأتي بدليل قائلًا:

«أولئك أصحاب محمد - ﷺ - أعمق الناس علمًا وأقلهم تكلفًا، ولم يقرأوا كتاب حكمة ولم يتلقوا درس فلسفة»⁽³⁾.

(1) المشنوي، الدفتر الأول.

(2) المصدر السابق.

(3) المصدر السابق.

رأيه في كرامات الأولياء:

إن البحث حول الكرامة وتمييزها عن المعجزة يعد من أهم البحوث الكلامية، إن المعتزلة ينكرون الكرامة باستثناء الحسن البصري، فإنه مع كونه معتزليًا يقول بالكرامة.

والقائلون بالكرامة يستدلون بما ثبت وقوعه من قصة مريم - عليها السلام - حيث تساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة، وقصة آصف في إحضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة في طرفة عين. ولا يكون الأول معجزة لمريم، لأن المعجزة يسبقها ادعاء النبوة، وإرجاعها إلى معجزة زكريا النبي - عليه السلام - بعيد، وليس الثاني معجزة، إذ لم يظهر على يد مدعى النبوة وإرجاعه إلى سليمان - عليه السلام - لا يصح، إذ العمل هو عمل آصف لا عمل سليمان.

كما أن قصة أصحاب الكهف قصة تشعر بوجود أمر خارق للعادة ولا يسمى ذلك إلا كرامة.

ويستدل منكر الكرامة بأنه ليس هناك أي فرق بين المعجزة والكرامة، وبذلك لا تكون المعجزة دالة على النبوة، والجواب أن الفرق يعتمد على الدعوى، فإذا ظهر أمر خارق للعادة على يد من لا يدعي النبوة لا يقال له معجزة، إذ إن المعجزة تتوقف على أن يكون الشخص الذي ظهرت على يده مدعيًا للنبوة، وتكون المعجزة مقرونة بالتحدي وظاهرة للقوم حاصلة بحضورهم وحضور الرسول ليتمكن الاستدلال بها.

فلا معنى للكرامة إلا ظهور الخارق للعادة على يد العارف بالله تعالى وصفاته مقرونًا بعمل الطاعات غير مقرون بدعوى النبوة - صرح به الإيجي في المواقف⁽¹⁾.

(1) المواقف، للعلامة الإيجي، وشرحه للجرجاني، ج3، ص 222.

جلال الدين الرمي بين الصوفية وعلماء الكلام

فالمعجزة ما قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله - والكرامة أمر خارق للعادة يظهر على يد أولياء الله.

ونقل عن بعض أولياء الله الكرامات التي لا تنافي الشريعة، بحيث إن الولي إذا دعا الله أجابه، وإذا سأله أعطاه.

ويعتقد بعض الناس أن ما يُروى عن بعض الأولياء - من قطع المسافات البعيدة، والأفعال التي تعجز عنها القوى البشرية غالباً - أن هذه الأفعال من التصرفات الشيطانية.

وقد ذكر الإمام الشوكاني أن هذه العقيدة غلط واضح، لأن من كان مجاب الدعوة لا يمتنع عليه أن يسأل الله سبحانه أن يوصله إلى أبعد الأمكنة التي لا تقطع إلى في شهور في لحظة يسيرة، وهو القادر القوي الذي ما شاءه كان، وما لم يشأه، لم يكن - وأي بُعد في أن يجيب الله دعوة من دعاه من أوليائه؟⁽¹⁾

ويروي لنا التاريخ أن الصحابة كانت لهم كرامات منها: أن عمر بن الخطاب - رضي الله تعالى عنه - أرسل سارية بن زنيم الكناني أميراً على الجيش، فبينما عمر يخطب جعل يصيح على المنبر قائلاً: «يا سارية الجبل .. يا سارية الجبل»، - فقدم رسول الجيش فسأله عمر فقال: يا أمير المؤمنين لقينا عدونا فكدنا ننهزم فسمعنا صوتاً ينادي: «يا سارية الجبل الجبل»، فلجأنا إليه ففتح الله علينا.

(1) تحقيق لكتاب «فطر الولي على حديث الوالي». للإمام الشوكاني - ص 243. الإمام الشوكاني هو محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني المنسوب إلى عدني شوكان قريب صنعاء ولد عام 1173هـ - وله أكثر من مائة مؤلف - وذكرنا نص الإمام الشوكاني، إذ المعروف أنه من المتأثرين بابن تيمية ولا يعترف بما يعترف به الناس في باب التصوف، ويظهر من كلامه أنه يعتقد أن الكرامة المنسوبة إلى الأولياء مما لا ينافي العقل ويدافع عن الكرامة دفاعاً شديداً.

كما روي أن سعد بن أبي وقاص وسعيد بن زيد من الصحابة كانا من زمرة الذين تستجاب دعواتهم.

ولقد ذكر مولانا جلال الدين الرومي كرامات الأولياء في عدة مواضع:
منها:

ما ذكره في قصة جارية مرضت ولما عجز الأطباء عن علاجها رأى السلطان في النوم أن ولياً من أولياء الله يعالجها إلى آخر القصة... وقد ذكرنا أصل القصة في باب مؤلفات مولانا جلال الدين البلخي.

وفي هذه القصة إشارة إلى أن أولياء الله يتلقون الكرامات بالإلهام، وليس في عملهم أية شائبة من النقصان والهوى والحرص.

كما أن الخضر - عليه السلام - قطع حلق الغلام بحيث لا يدرك الخلق هذا السر⁽¹⁾ والكلام حول عمل الولي في هذه القصة يفتح الباب للباحث حول رأي مولانا جلال الدين البلخي ليدخل في آرائه حول الكرامة وما للأولياء من مقام.

ومنها:

ما يذكر من أن الولي يمكنه أن يشرب السم ولا يؤثر عليه، بحيث يصير له مثل العسل ويقول:

(1) كشتن آن مرد بردست حكيم
أونكششتش أزيبراي طبع شاه
آن بسر كمش خضر ببرد حلق
انكه جان بخشد اكر بكشد رواست
نسي بي اميد بود وني زيم
تانيامد امر والهيام ازاله
سرآن را درنيا بد عام خلق
نايب است ودست اودست خداست
المثنوي، دفتر الأول، ص 7.

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام

إن الولي لو شرب السم لصار شرابًا هنيئًا، وأما الطالب فلو شرب السم يذهب بعقله⁽¹⁾.

ومنها:

ما ذكره حول كرامة إبراهيم بن أدهم - قدس الله سره - من أنه كان جالسًا على شاطئ البحر وأخذ بالإبرة يرتق دلقه، وجاء الأمير إلى هذا المكان فجأة حينما كان يتجول في الساحل، فلما رآه تحير من أمره، إذ إن إبراهيم بن أدهم كان أميرًا ترك السلطة، وأخذ يلبس لبس الفقراء والصوفية، ويتخلى لعبادة ربه، فلما شاهد ما شاهد من حيرة الأمير ألقى بإبرته في الماء ثم نادى الإبرة، قائلاً: «تعالى أيتها الإبرة.. فإذا بالآلاف الأسماك وفي شفيتها إبرة من الذهب، وعند ذلك التفت إلى الأمير وقال:

«أمملكة القلب خير أم مثل هذا المُلْك المادي الزائل؟ إن هذه علامات الظاهر وليس بشيء، عليك أن تطلب الباطن وتصرف همتك إلى الحق. إن الحديقة في موضع آخر ولا يرسل إلى المدينة إلا غصن من الحديقة. إن الحديقة التي من شأنها أن تُطلب بمثابة اللب والعالم كله قشر لها، والفلك واحد من أوراقها، إذا كنت بحال لا تتوجه إليها (لا تجد الطريق لها) فالتمس العطر من الحديقة ليرفع عنك الزكام وتقدر أن تتوجه إليها شيئًا فشيئًا إلى أن يأخذ بك هذا العطر ويجذب روحك ويضيء عينيك. ويمضي مولانا جلال الدين الرومي في تشبيهه قائلاً: (حكاية عن مقال إبراهيم) «إن يوسف بن يعقوب أعطى قميصه لإخوته لأن العطر له أثر».

قال الله تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام:

(1) نصه في المثنوي:

گرولي زهري خورد نوشي شود وخورد طالب سیه هو شي شود
المثنوي، دفتر الأول، ص 53، طبع طهران.

﴿أَذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَىٰ وَجْهِ أَبِي﴾. [سورة يوسف: 93]

إن الصلة بين الحواس الخمس ثابتة، فقوة واحدة منها قوة لباقيها، ولكل من تلك الحواس صلة قوية بالآخر، ولذلك جاء في كلام إبراهيم بن أدهم مخاطباً الأمير: «إن لم تكن تقدر الوصول إلى الحديقة فاطلب العطر ليكون وسيلة إلى جذبك ويصير العطر نوراً لعينك»⁽¹⁾.

ولا ندرى المرجع لهذه القصة التي أتى بها مولانا جلال الدين، ولكن لا يضر بما هو المقصود من هذا البحث حول الكرامة، إذ يظهر من كلامه أنه يعتقد ثبوت الكرامة، ويستدل بذلك بأدلة قوية أشار إلى بعضها، وأتى بذكر التشبيه الذي نقلناه آنفاً.

(1) لقد أتى بالقصة وأردفها بهذا التشبيه، فيمكن أن يكون من قول إبراهيم بن أدهم أو من تعليقات مولانا جلال الدين كما هو دأبه، والراجح هو الأول وقد اخترناه، كما يدل عليه سوق العبارة. وإليك نص المثنوي:

هم ز ابراهيم آدهم امدست	كوز راهي برلب دريا تشست
دلق خود ميدوخت أن سلطان جان	يك اميري آمد آنجانا گهان
آن امير از بند گان شيخ بود	شيخ را شناخت سجده كرد زود
خيره شد در شيخ واندر دلق أو	شكل ديكر كشته حلق وخلق أو

يذكر القصة بأبيات إلى أن يأتي في موضع الكرامة ويقول:

شيخ سوزن زود در دريا فكنند	خواست سوزن را باواز بلند
صد هزاران ماهي الهي	سوزن زر برلب هرماهي
سر بر آورد نداز در ياي حق	كه بكيير اي شيخ سوز نهاي حق
كفت الهى سوزن خود رخواستم	داذه از فضلت نشان راستم
ماهي ديكر برآمد در زمان	سوزن اورا كرفته دردهان

المثنوي، دفتر الثاني، ص 127، الأبيات: 321 - 325.

ولا يخفى على الباحثين أن ترجمة الدكتور الكفافي في هذا المقام ناقصة لا تؤدي ما يريد به الشاعر الصوفي.

إن الحق الذي لا مجال لإنكاره هو وجود الكرامة وظهورها لدى بعض أولياء الله، ولكن حصل أن عوام الناس بالغوا في ذلك ونسبوا ما اختلقوه إلى الأولياء، وهذا أثر في إنكار بعض الباحثين عن الكرامة. والناقد الذي يريد التحقيق والوصول إلى الصواب يتأكد بأن بعض الكرامات المنسوبة إلى أولياء الله الموثوق انتسابها إليهم مما لا ينكر ويعطي العالم الباحث المنصف صورة عن هذه العطية الإلهية التي خص عباده الصالحين بها وفضلهم على غيرهم.

إن ذوي الكرامات أدركوا ما أدركوا فوصلوا إلى ما لم يصل إليه العامي، وتيقنوا بفناء الماديات وخستها وعدم الاعتماد عليها، وبذلك لا نجد لديهم فرقاً بين الذهب والتراب، بل ربما يرجحون التراب على الذهب والفضة.

وفي قضية الكرامة وعلاقة الولي بحديقة الحقيقة يأتي مولانا جلال الدين البلخي إلى تفصيل الصلة بين الحواس الخمس، ويذكر حديث الرسول ﷺ:

«حُبِّبَ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثٌ: الطَّيِّبُ، وَالنِّسَاءُ، وَقِرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ».

ويشير إلى أن الطيب الذي يؤثر على الشم الذي له علاقة ببقية الحواس له أثر، ويجعل الحديث رمزاً لصلة الحواس الخمس الظاهرة بعضها ببعض ويقول:

«إن الحواس الخمس يرتبط بعضها ببعض، لأنها كلها نابعة من أصل واحد كل واحدة منها تسوق الأخرى، وقوة واحدة منها قوة الأخرى»⁽¹⁾.

(1) نصه في كتابه المثنوي:

بهراین بوکفت احمد در عظات	دائما قرة عيني في الصلات
ينج حس بايكد يگر بيوسته اند	زائكه اين ننج زاصلي سته اند
قوت يك قوت باقي شود	ما بقي راهريك ساقى شود
ديدن ديدنه فزايد عشق را	عشق اندر دل فزايد صدق را
صدق بيداري هر حس ميشود	حسها را ذوق مونس ميشود

وبعد ذكر هذه القصة يذكر ما للعارف من قوة الإدراك وقوة الحواس، وما على الناس من حسن الظن بأولياء الله، فيبدأ بشرح القصة مرة أخرى بحيث يثبت أن مشاهدة الكرامة واليقين بها يزيد في الإنسان نورًا وضياء ويقول:

لما شاهد ذلك الأمير قدوم الأسماك ونفاذ أمر الشيخ، ظهر له الوجد وقال: إن الأسماك عارفة بالشيخ وبمقامه، ونحن بعيدون عنه أشقياء بحرماننا، فخرّ ساجدًا وقال:

«بم تشتغل يا من لست بغاسل وجهك؟ وأنت في صراع مع أي شخص؟ إن الشيخ بحاله هذه هو الكيمياء في تأثيره، إن النحاس إذا لم يقبل الأكسیر (الكيمياء)، فإن الأكسیر لا يغدو قط نحاسًا من فعل النحاس. إن الخبيث هو العنيد الناري - والشيخ (صاحب الكرامة) هو نفسه بحر الأزل.

إن الشيخ بمثابة ماء الكوثر في الصيف، إن النار لا تخاف من الماء والماء لا يخاف من النار.

وبعد هذه التشبيه يتوجه إلى منكر الكرامة، ويقول:

«فهل تسعى إلى تغطية الشمس بقطعة من الطين؟ وهل تلمس عيبًا على وجه القمر؟ إن إنكار الخفاش لا ينقص من أهمية الشمس، إن العيوب صارت عيوبًا، لأن أصحاب الكرامات رفضوها وغابت العيوب لأن الأولياء حصل لهم الغيرة عليها»⁽¹⁾.

(1) نص كلامه.

جون نفاذ امر شيخ ان ميرديد ز آمد ما هي شدش وجدی به يد
ما هیان از بیراگه ما بعید ما شقی زین دولت وایشان سعید
المثنوي، الدفتر الثاني، ص 130.

اكتفينا بالبيتين وأصل النص يشتمل على عدة أبيات.

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام

ويواصل كلامه حول الأولياء قائلاً:

«عليك الأخذ بمتابعة الأولياء وأصحاب الكرامات، وتشتم النسيم، فلعل
نسيماً يهب نحوك من هذا السبيل، ولا تفكر في بعدك شكلياً عنهم، إذ إنك مهما
كنت بعيداً فأظهر لهم أمارات الود، وحيثما كنتم فولوا وجهكم».
يقتبس من آية: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾.

[سورة البقرة: 144]

ويأتي بعد ذلك إلى مثال يوضح ما هو بصدده، فيقول:

«فلو أن حماراً انزلق في الوحل من سيره السريع فإنه يسعى للنهوض، وهو
لا يريد أن يمهد المكان ليقيم فيه، إذ يشعر بأن المكان لا يصلح لإقامته، وحسك
أدنى من حس الحمار، لأنك قلبك لم ينهض من هذه الأوحال».

أنت تريد التأويلات الواهية لعملك هذا لتقيم في الوحل، وقلبك لا يريد أن
ينتزع منه. تجعل لعملك مبرراً هو اضطراك وعجزك، وأنت تستدل بالنجاة،
لأن كرم الله واسع.

هل تدري أن الحق قد أخذك بحال، أنت كالضبع الأعمى، لم تر أخذه إياك،
لأن غرورك منعك من هذه الرؤية.

أما ترى أن الصيادين يقولون: الضبع غير موجود هنا فابحثوا عنه في موضع
آخر، إذ ليس في كهفه، والضبع يسمع ذلك ويظن أنه لا خبر لديهم عنه - يقولون
ذلك وهم يضعون فوقه القيود. ويصطادونه ويخرجونه من كهفه، وقد كان غافلاً
من هذا السخرية.

ويأتي بعد ذلك إلى قصة شخص كان يعيش في عهد سيدنا شعيب - على
نينيا وعليه الصلاة والسلام - ويقول: إن الله رأى مني كثيراً من العيوب ولكن
بكرمه لم يأخذني بذلك، فقال الله له عن طريق النبي شعيب (وعبر عن هذا
القول بأخبار الغيب في سمع شعيب ولم يعبر بالوحي): «إنك عكست الأمر إذ

تقول: كم من إثم ارتكبته ولم يأخذني به، وفي الحقيقة كم آخذك بجرمك وأنت لا تشعر بأخذني. أيها السفية أنت أخطأت الطريق. إن ذنوبك أثرت عليك بحيث جعلت قلبك أسوداً لا ينتقش فيه النور».

وقد علق مولانا جلال الدين الرومي على القصة التي ابتدأت من كرامة إبراهيم بن أدهم وأطال في الكلام بغية إثبات أن الكرامة أمر متحقق لا يصح إنكارها وأن أصحاب الكرامة - وهم الأولياء - وجدوا ما يجعلهم في موقف خاص من الدنيا، وهم ينظرون إلى الماديات بمنظار يغير منظار الآخرين، وأن الواجب على المؤمن أن يتوجه إلى حديقتهم، فإن لم يحصل له الوصول إليها فليكتف بشم رائحة هذه الحديقة التي تصل إلى الساعي العابد المعترف، ولا يصح إنكار هذه الحديقة، إذ بالإنكار يحصل لك كذا وكذا.

ومنها:

ما يذكر من قصة عارف ذي كرامة اتهموه بالسرقة في السفينة، فبدأوا يفتشون الركاب إلى أن وصلوا إلى محل الدرويش، وكان نائمًا، فأيقظه صاحب المال الضائع وقالوا له: «لقد فقدت في هذه السفينة صرة من الذهب وقد فتشنا الجميع ولا خلاص لك من ذلك، وعليك أن تخلع دلقك حتى تخلص من سوء الظن» فتوجه إلى الله ونادى:

يا غيائي عند كل كربة يا معاذي عند كل شدة
يا مجيبي عند كل دعوة يا ملاذي عند كل محنة⁽¹⁾

وقال: «يارب، إن هؤلاء اتهموني وهم أخساء لا يعلمون حالي»، وحينما ضاق صدر العارف الفقير ظهرت من البحر آلاف الأسماك وفي فم كل منها درة عظيمة، كل درة تساوي خراج مملكة، وألقت الأسماك درًا كثيرًا في السفينة - وبعد ذلك خاطب جالسي السفينة قائلاً:

(1) البستان عربيان في المثوي، دفتر الثاني، ص 132.

جلال الدين الرمعي بين الصوفية وعلماء الكلام.

«أذهبوا السفينة لكم والله لي، أكتفى بالحق عليكم، لا ينبغي أن يكون في

صحتكم لص فقير - ولننظر لمن تكون الخسارة؟..»

أنا سعيد باتصالي بالحق وانفرادي عنكم، أنا سعيد مع الله لأنه لا يتهمني

بالسرقة». وعند ذلك هتف أهل السفينة قائلين:

«أيها الهمام! كيف وصلت إلى هذه الدرجة؟ وكيف أدركت هذه المرتبة؟

وكيف أعطيت هذا المقام العالي؟».

فرد العارف الفقير قائلاً: «وجدت هذا المقام وهذه المنزلة من عدم اتهام

الفقير» - يقول ذلك الكلام استهزاء بهم، وبعد ذلك يحلف بالله أنه لم يتهم

فقيراً، وقد أدرك هذا المقام بتعظيمه للملوك.

يريد به العارفين الذين تخلوا عن حب الدنيا وكأنهم أمراء على وجه الأرض -

ويضيف أنه لم يكن في وقت ما سعى الظن بالفقراء، إذ الفقراء ذوو اللطف

والأنفاس الطيبة، وقد نزلت فيهم سورة «عبس». إن الفقر ليس لطلب أمور

معقدة بل لطلب الحق، يقيناً بأنه ليس في الوجود غير الله. كيف أتهم الفقراء

الذين جعلهم الله أمناء؟ إن التهمة راجعة إلى النفس لا إلى العقل الشريف.

إن التهمة ترجع إلى الحس لا إلى اللطيف. إن النفس سوفسطائية قابلة للضرب.

اضربها ولا تعط لها مجالاً. إن النفس كلما ترى معجزة ويحصل لها الوجد بتلك

الرؤية فإذا بها تعود قائلة: «إن ذلك (ما رأته من المعجزة) لم يكن إلا خيالاً، إذ

لو كان حقيقة لكان ثابتاً ليلاً ونهاراً ولا يفنى». وبعد ذلك يرد على دليل النفس

قائلاً:

«إن المعجزة ثابتة أمام عيون الطاهرين ولا تكون أمام عيون الحيوانات، وبذلك يظهر عقيدته على وجود الكرامة وعلى الموقف الخاص لأهل الكرامة وقربهم من الله»⁽¹⁾.

ومنها:

ما يذكره في بيان كرامه سيح زاهد يسكن وسط البيداء، وكان مستغرقاً في العبادة، ووصل الحجاج من البلاد إلى ذلك المكان فوعدت أعينهم على ذلك الزاهد الصوفي الفقير العابد، إن المكان الذي كان الزاهد يسكن فيه كان يابساً ليس فيه الماء، ولكن الزاهد يرى عليه أثر الرطوبة، فلما رآه الحجاج تحيروا في أمره ومن وحدته في البيداء، وسلامته من الآفات في محل لا يمكن فيه النجاة عادة، وكان واقفاً فوق الرمال، وهو يصلي فوق الرمال التي يغلي ماء القدر من حرارتها، وكان الولي بحال كأنه واقف وسط الخضرة والورود، أو كأنه راكب على البراق، أو كأنه واقف فوق الحرير والحلل، ويرى أن ريح السموم كان ألطف له من ريح الصبا، فلما رآه الحجاج بتلك الحالة تحيروا ووقفوا ينتظرونه وهو يصلي مستغرقاً في العبادة والتفكير، وقفوا ينتظرونه ليفرغ من فكره وذكره، ولما فرغ رآه أحد الحجاج - وكان له ضمير يقظ (ضمير مشرق) - فإذا هو بحال كان الماء يقطر من وجهه ويديه، وأبصر ذلك الحاج المشرق الضمير ثيابه بحال يرى فيه أثر الماء. فبدأ يسأل الزاهد قائلاً: من أين لك الماء أيها الزاهد؟ فرفع يده إلى السماء وقال: «من السماء».

(1) نكتفي في النص بالبيت الأول والبيت الأخير من القصة:

بود درویشی درون کشتی ساخته از رخت مردي بشتی

وآخر القصة:

تانگو مر مرا بسيارة گو زصديک گويم وانهم جومو

المثنوي الدفتر الثاني، 132.

جلال الدين الرمي بين الصوفية وعلماء الكلام

ثم سأله السائل:

«وهل يصلك الماء كلما تطلبه، أم يجيبك تارة ويردك أخرى؟».

أرجوك أن تحل مشكلتنا، فإنك سلطان في الدين ولك هذا المقام الذي تحيرنا به، أتمنى منك أيها الزاهد أن تتوجه إلينا حتى يزيد يقيننا بمشاهدة حالك في حل مشكلتنا، اكشف لنا سرًا من أسرارك حتى نلقي الزناير إلى الورا ونزيد إيمانًا ويقينًا.

فتوجه الزاهد إلى السماء، وقال:

يا إلهي بفضلك ومَنِّكَ أجبَّ دعاء الحجاج - يا إلهنا لقد أظهرت المكان من لا مكان وقلت: ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾. [سورة الذاريات: 22]

وبينما هو ينادي ربه ويدعو بتلك الأدعية السالف ذكرها، إذا بسحابة ظهرت وكأنها الفيل الحاملة للماء، وأخذت تمطر الماء، وأخذ الحجاج يملئون ظروف الماء لفضاء حوائجهم التي حيرتهم في طلب الماء. ولما رأى الحجاج ذلك الحال أخذوا يمزقون زنايرهم وازدادوا يقينًا من رؤية ذلك العجب (والله أعلم بالرشاد)، وكان قوم لا يقبلون هذه الكرامة آخذين بعنادهم فوقوا في الطرف المقابل للذين زاد يقينهم بمشاهدة تلك الكرامة⁽¹⁾.

(1) النص: البيت الأول من القصة:

زاهدي بود در میانِ بادیه در عبادت غرق جون عبادیه
البيت الأخير:

قوم دیگرنا بذیرا ترش وخام ناقصان سرمدی تم الکلام
المثنوي، الدفتر الثاني، ص 136.
البيت 3790 وبعده - إلى 3810.

ومنها:

ما ذكره في بيان قصة زاهد كان أعمى لا يرى شيئاً قط وكان من كراماته القدرة على قراءة القرآن وتمام القصة:

ذهب شيخ إلى بيت كفيف كان مشغولاً بالعبادة، وبقي في ضيافته عدة أيام، فإذا هو رأى المصحف قرب الشيخ الأعمى، وتحير في ذلك، إذ لم يكن أحد يستفيد من قراءة المصحف، نظرًا إلى أن الشيخ كان يعيش في البيت وحده، وتعجب الضيف، إذ كان يرى كل يوم أن المصحف ليس في محل واحد ويحصل في نقله به تغير، وأراد أن يسأل عن يقرأ المصحف، ولكن قدر في نفسه أنه ربما تضايق الشيخ من السؤال وأراد أن يصبر ليتجلى له الأمر.

ووصل أوان حل السؤال الذي كان يدور في خلد الفقير، والذي أقام ضيفًا على الفقير الأعمى، بحيث سمع في منتصف الليل قراءة القرآن، فلما قام من فراشه ليرى من القارئ ومن هو الذاكر في منتصف الليل؟ فإذا هو بالشيخ الأعمى يقرأ القرآن والقرآن أمامه، يقرؤه حرفًا حرفًا، ينظر إلى القرآن وإلى حروفه وكلماته، ويميز بين الخط والخط، ويستعين ببصره في ذلك الأمر، فلما رآه ذهب إليه وسأله:

كيف هذا الأمر؟ وكيف تقدر على قراءة القرآن بطريق يبعد عن العادة؟ فرد عليه الزاهد الأعمى بقوله:

هل تتعجب من قدرة الله بحيث ترى هذا الأمر بعيدًا؟ وكيف تتعجب؟ إن الله قادر على ذلك، وهو قادر على أكثر من هذا - اسمع قصتي: «أنا أعمى كما تراني، وكنت أحب أن أقرأ القرآن ولم أكن حافظًا له فدعوت الله، وقلت:

جلال الدين الرمي بين الصوفية وعلماء الكلام

يارب أعطني نورًا أقرأ به القرآن وأكتفي بهذه القراءة، ولا يهمني أن أكون أعمى في غير القرآن، أنا أكتفي عن غيره، فردَّ الله ندائي بالقبول وأعطاني نورًا في بصري حينما أريد قراءة كلام الله وكتابه.. كيف تتعجب من قدرة الله؟ وهو الواحد الأحد القهار الفرد الصمد، يقدر على كل شيء وهو القائل: (أنا عند ظن عبدي بي) الحديث القدسي. وبما أن يقيني بالله وبقدرته ثابت فلا يخيبني ويعطيني كما هو اعتقادي، لست معترضًا على أفعال الله وهو العالم بالسر والخفيات⁽¹⁾.

وبعد ذكر القصة يذكر أن بعض الأولياء لهم خصوصية تخصهم، وهي أنهم لا يفزعون عند المصيبة ولا يدعون الله تعالى ليزيل عنهم الغم والمصائب والمحن، ويعدون الدعاء عند الشدائد كفرًا، إذ إن هذا الدعاء يعني رد القضاء عندهم، فلذلك لا يدعون.

يريد مولانا جلال الدين بيان صفات الأولياء وبيان الفرق بينهم، وإذا حصل لبعضهم ظهور الكرامة وللبعض الآخر الاحتفاظ بالسر طوال حياته، فإن ذلك لا يضر فيما نحن بصدده من الاعتقاد بكرامة الأولياء، إذ ليس الفرق بينهم في الكرامة فحسب، بل نجد التفاوت بين

(1) نص البيت الأول من القصة:

ديد در ایام بک شیخی فقیر مصحفی در خانہ بیری ضریر
آخر البيت:

صبر سوی کشف سر رهبرست صبر تلخ آمد براوشکراست
البيت الأخير من القصة:

بیجراغی جون دهد او روشنی گر جراغت شد جه افغان میکنی
المثنوي، دفتر الثالث، ص 166 - 167.

الأولياء في أمور شتى منها: الدعاء، فإن بعض الأولياء يتمسك بآية: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾.

[سورة البقرة: 186]

وآية: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾. [سورة غافر: 60]

ويطلب من الله أن يرد النوائب ويكشف الغم، والبعض يعتبر ذلك الدعاء مشتملاً على آخر خفي هو طلب رد القضاء.

ويشرح ذلك الفرق بين أولياء الله أصحاب الكرامات بقصة أخرى إذ يقول: سألت بهلول (ولي من أولياء الله ضريحه بغزنه) زاهداً وقال: «كيف حالك؟ وكيف تعيش؟».

فرد الزاهد بقوله: «كيف يكون حال رجل يرى كل شيء على ما يرام، يرى الأشكال كما يريد؟. إن النهار تجري إلى طرف يريده. إن موت أعيان الناس وفق ما يريده.. لا يتحرك شيء من غير إرادته». ولما سمع بهلول ذلك الرد سأله: «كيف ذلك؟ أريد أن تشرحه شرحاً وافياً فرد قائلاً:

«أؤمن بأن الله هو القادر على كل شيء لا تتحرك ذرة إلا بإذن الله، (كما هو في الحديث الشريف)، لا يمكن أن يوجد شيء إلا بقضائه وأمره، إن العالم كله مطيع لإرادة الله - وعلى العبد أن يجعل قضاء الله مقراً لرضائه، يتعود بالرضا لكل ما يريده الله، ولما وصل العبد إلى هذا اليقين وحصل له الرسوخ في ذلك الأمر فلا يهمله شيء إلا رضا الله، ولا يهتم بشيء إلا بذكر الله، لا يريد ثواباً طمعاً في الجنة ولا يجتنب إثماً خوفاً من النار، بل يجعل كل عمله طلباً لرضاه.

إن المسلم بهذه العقيدة مسرور طول حياته، لأنه يؤمن بالقضاء، والإيمان به يزيل الهم، وهو يستقبل القضاء ويرحب به، ولو يكون خلاف ما يميل إليه طبعه

جلال الدين الرمي بين الصوفية وعلماء الكلام.

البشري، وبذلك اليقين كيف يدعو الله عند المصائب؟ وكيف تحزنه الهموم إذ جعل كل همه همًّا واحدًا، وهو الرضا بما يحصل؟»⁽¹⁾.

ولا يخفى أن الفرق الكثير بين أولياء الله في نظرهم إلى الحقائق جعل منهم أصحاب آراء عديدة اهتم الباحثون بها.

ومما يجب ذكره أن مولانا جلال الدين الرومي ذكر فيما يتعلق بالكرامة القصص الكثيرة، وأتى في هذه القصة السالف ذكرها حول كرامة الزاهد الأعمى بقضية الفرق بين الأولياء، وبالتالي في بيان القضاء، والإرادة عند بعض أولياء الله، وقد ذكرنا نظره إلى القضاء والإرادة، ونضيف هنا ما ذكره من التوفيق بين حديثي:

«من لم يرضَ بقضائي ولم يصبر على بلائي فليطلب ربًّا سواي» الحديث القدسي. و«الرضا بالكفر كفر» - الحديث.

ويقول:

سألني سائل كان يحب البحث والنقاش قائلاً: إن النبي ﷺ قال: «الرضا بالكفر كفر» - وأيضًا أمرنا أن نكون راضين بقضاء الله، وأن هذا الرضاء من ضرورة إيمان المؤمن، وأن الكفر بقضاء الله، فإن كنت راضيًا به أكون كافرًا، لأن الرضا بالكفر كفر - وإن كنت غير راضٍ أقع في وعيد حديث: من لم يرض بقضائي.. إلى آخر الحديث.

(1) البيت الأول من القصة:

كفت بهلول آن يكي درويش را جوني اي درويش واقف كن مرا
آخر البيت الآخر من القصة: جون دقوقي كود رين دولت بتاخت
هو طروقي اين فروقي كي شناخت المشنوي، الدفتر الثالث، ص 168.

فقلت للسائل: «إن الكفر مقضي وليس بقضاء، ولا يخفى الفرق بين المقضي والقضاء. عليك بالفرق بين القضاء والمقضي لثلاث تقع في الإشكال، نحن راضون بالكفر لأنه بقضاء الله وحكمه، ونحن راضون بحكم الله لا بالأثار الحكم في قضية الكفر، وفرق بين الحكم وأثار الحكم، والقضاء هو نفس الحكم ونحن نرضى به، وأما الكفر فليس هو الحكم. إن الكفر من ناحية القضاء ليس كفرًا ولا جهلاً ولا ينسب إلى الحق، فالله ليس بكافر. الكفر جهالة وخبث وقضاؤه علم وحق. إن قبح النقش ليس هو قبح النقاش، وهذا من قوة النقاش، إذ يقدر على القبيح والحسن (الكفر والإيمان)..»

لا أريد التفصيل أكثر من ذلك.. إذ أخاف أن يذهب عني ذوق نكتة العشق⁽¹⁾.

وبهذا الشرح يدخل البحث حول القضاء مرة أخرى ويشرحه بحيث ندرك الفرق بين القضاء والمقضي.

وما ذكره من كلامه حول كرامات الأولياء يعتبر كنموذج من عدة أقوال أوردها في مؤلفاته وشرح الكرامات بها شرحاً وافياً، بحيث لم يبق مع هذا الشرح أي غموض في الموضوع.

هذا ومما تجب الإشارة إليه أن ظهور أمر خارق للعادة على يد الولي يعتبر كرامة إذا كان صاحب الكرامة متمسكاً بالشرعية، إذ لا بد للولي من أن يكون

(1) البيت الأول من الشعر:

سؤال كرد سائل مرمرًا زائكه عاشق بود برماجمرًا

البيت الأخير:

ذوق نكته، عشق از من ميرود نقش خدمت نقش ديگر ميشود

المثنوي، دفتر الثاني، ص 58.

جلال الدين الرمي بين الصوفية وعلما الكلام

في أقواله وأفعاله عاملاً بالكتاب والسنة، إذ المعيار الذي نفصل به بين الحق والباطل هو اتباع الشريعة، إذ ظهور الأمور الخارقة للعادة من غير أهل الكرامة (الذين تقبلهم الشريعة) فإن ذلك استدراج وليس بكرامة.

والنور الذي يحصل من الطاعة ربما يتسبب في المكاشفات والكرامات. فالكرامات التي يبحث عنها الصوفية هي هذه لا غيرها، كما أن علماء الكلام يعتبرون الكرامة بنفس الاعتبار، أو باعتبار قريب إلى تعبير الصوفية.

ولا شك أن الكرامة مرتبطة باتباع الشريعة.. قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا﴾. [سورة النساء: 69]

إذ بالطاعة تحصل هذه المعية التي فيها النور والفيض.. ومعرفة صاحب الكرامة للأولياء على طريق خاص، وأما بالنسبة لعامة الناس فعليهم النظر الدقيق إلى الولي قبل أن يأخذوا بكرامته ويدرسوا حاله من:

القيام بفرائض الله تعالى - الترك لمناهيه - الزهد فيما يرغب إليه الناس من العلو في الدنيا - والحرص عليها - وتكثير المال - وإذا ثبت اتصافه بتلك الصفات واتسامه بتلك السمات يمكننا أن نسميه وليًا. ومن علامات القرب إلى الله بالولاية الاطمئنان بذكر الله، والرسوخ الكامل في العمل بالشريعة، قال الله تعالى: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾. [سورة الرعد: 28]

وهذا الاطمئنان يورث النور الذي يفتح الطريق إلى عالم الأنوار. نرى مولانا جلال الدين البلخي عندما يأتي إلى بيان الأولياء يذكر لهم صفات تخصهم ويخصون بها، ويجعل الصدق والتسليم أول شرط لحصول هذه الدرجة الموصلة إلى الكرامة، ويعرف به سر من كان لله كان الله له، ويقول:

«يقول الله يا عبدي أنا عينك ولسانك»⁽¹⁾. يشير بذلك إلى الحديث

المعروف:

«لا يزال يتقرب إليَّ عبدي».

وبعدما يشير إلى الحديث يقول: «أنت صاحب السر، بل أنت نفس السر»⁽²⁾.
ويشرح حديثاً معناه: أنه لا يسعني أرضي ولا سمائي، ولكن يسعني قلب المؤمن
التقي النقي الورع.

وبعدما يصف أولياء بصفات خاصة يذكر ما لهم من الصلة التي يدل عليها
الحديث، ويقول: إن الأولياء قد أثبتوا تلك الصلة بالأعمال الحسنة وترك
اللذات⁽³⁾. ويأتي إلى قضية الكرامة مرة أخرى، ويثبت أن الكرامة لطف من الله
وفضله يؤتاه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم.

ويجعل التقوى بمعانيها الثلاثة - الخشية والهيبة، الطاعة والعبادة، تنزيه القلب
عن الذنوب - مبدءاً للولاية والكرامة، ولا شك أن القرآن الكريم بين التقوى في
عدة مواضع منها آيات: «وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ».

[سورة البقرة: 282]

﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا
وَبَثَّ مِنْهَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ
كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ .

[سورة النساء: 1]

(1) نصه في المشنوي:

كفت اورا من زبان وجشم تو من حواس ورضا وخشم تو

المشنوي، الدفتر الأول.

(2) سر توثي جون جاي صاحب سرتوثي.

المصدر السابق.

(3) زانكه دل اوست يا خود اوست دل.

المشنوي، الدفتر الأول.

﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ .

[سورة آل عمران: 102]

﴿وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ . [سورة آل عمران: 179]

﴿وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ﴾ . [سورة الأعراف: 26]

﴿وَأَتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ . [سورة المائدة: 4]

﴿وَأَتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ . [سورة آل عمران: 131]

﴿وَأَتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ . [سورة المائدة: 96]

﴿وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ .

[سورة الأنعام: 72]

﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ .

[سورة التوبة: 119]

وغيرها من الآيات الدالات على أهمية التقوى في الإسلام، الإنسان بالتقوى يبدأ بمحاسبة النفس وترك الهوى واجتناب الذنوب، ويذكر انتقام الله، وأن أخذه أليم شديد، وقد أعد الله تعالى للمتقين جنات النعيم، والتقوى من المبادئ الهامة التي يأخذ بها أولياء الله، وبذلك يمكننا أن ننظر إلى ما يعد كرامة لهم، إذ إن ظهورها على يد غير المتقي لا يأتي بشيء.

وفي الحديث الشريف عن الرسول ﷺ أنه قال: «إن الله لا ينظر إلى أجسادكم ولا إلى صوركم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم - التقوى ها هنا - ويشير إلى صدره» الحديث.

وفي حديث آخر:

«قيل يا رسول الله أي الناس أفضل؟

قال: «كل مخموم القلب صدوق اللسان».

قالوا: صدوق اللسان نعرفه، فما مخموم القلب؟

فقال: «هو التقي النقي لا إثم فيه ولا بغى ولا غل ولا حسد» الحديث.

وكتب عمر بن الخطاب إلى سعد بن أبي وقاص ومن معه من الجند خطاباً قال فيه:

«أما بعد..»

فإني أمرك ومن معك من الأجناد بتقوى الله على كل حال، فإن تقوى الله أفضل العدة على العدو وأقوى المكيدة في الحرب...

وأمرك ومن معك أن تكونوا أشد احتراساً من المعاصي منكم من عدوكم، فإن ذنوب الجيش أخوف عليها من عدوها، ولا تعملوا معاصي الله وأنتم في سبيل الله⁽¹⁾.

والمتقي هو الذي يذكر الله كثيراً، والذي يعد الأعمال الصالحة لتكون وسيلة إليه، وهو الذي يجعل همومه همماً واحداً، ويحسب الموت قريباً، وبذلك يتهيأ له ويصبر على اللذات الفانية إلا بقدر الضرورة.

قال ابن عباس رضي الله عنه:

«المتقون الذين يحذرون من الله عقوبته في ترك ما يعرفون من الهدى، ويرجون رحمته في التصديق بما جاء به».

وقال الحسن البصري:

«المتقون الذين اتقوا ما حرم الله عليهم، وأدوا ما افترض الله عليهم».

وقال أبو يزيد البسطامي:

«المتقي من إذا قال قال لله، ومن إذا عمل عمل لله»⁽²⁾.

(1) تقوى الله، تأليف عبد الرحمن عوض.

(2) المصدر السابق، ص 55.

ومما يجب ذكره أن مولانا جلال الدين البلخي يعتقد أن النور له أثر في الروح، ولكن ربما يؤثر على الجسم، ويبين بذلك سر أن الأولياء وأهل الكرامات لا يحتاجون إلى الغذاء كما يحتاج الآخرون، وقد شوهد مراراً أن ولياً من أولياء الله ترك الأكل والشرب لعدة أيام ولم يتأثر بهذا الترك كما يتأثر به الشخص العادي، إذ الولي بعبادته يجعل جسمه آخذاً من النور كما أن الروح يأخذ منه، وبذلك يتسلى عن الأكل.

ويأتي بحديث: «قد أسلم شيطاني على يدي» دليلاً على أنه من الممكن أن تتخلى النفس عن طلبها مكتفية بالنور الذي يدركه الشخص، ويجعل منه نبزاً لطريقه - يقول في ذلك:

«إن الإيمان نعمة من نعم الله، ومع أن الإيمان من متعلقات الروح ولكن للجسم علاقة به، وعليك ألا تنظر إلى الطعام كل وقت، فكر فيما هو الغذاء الحقيقي.. وتأكد أن كل شيء بالممارسة يقبل التخلي عن إيجاب طبعه، أما سمعت قول الرسول ﷺ: (لقد أسلم شيطاني). مع أن الشيطان عنيد الطبع، ولكن بجوار النبي والقرب معه تخلى عن طبعه وأسلم»⁽¹⁾. وبذلك يمكن أن يتخلى الجسم عما يقتضيه من الغذاء ويصرف عنانه إلى الغذاء الروحي. ويأتي بعد ذلك إلى أدلة تثبت ادعاءه⁽²⁾. «إن غذاء الروح الحاصل لأولياء الله أصحاب

(1) إن بعض الشراح يشرحون الحديث بحيث يريدون من الإسلام الإسلام حقيقة، وبعضهم يعتقدون أن معنى الحديث أن الشيطان الذي كان مع الرسول - ﷺ - توقف عن الوسواس وحصل له التسليم للرسول لأنه أسلم حقيقة واعترف بما هو يعتبر من ضرورة المسلم.

(2) نص المثنوي:

ابتداء البيت:

ذات إيمان نعمت ولو تيسر هول اي قناعات كرد. ازايمان بقول

شطر من الشعر باللغة العربية:

يا حريص البطن عرج هكذا إنما المنهاج تبديل غذا =

الكرامات لا يدركه الشخص الخسيس الدنيء الذي قنع بالغذاء الجسمي ولم يلتفت إلى غيره، كما أن الحية لا تدرك إلا التراب غذاء لها، وديدان الخشب تأكل الخشب وتحسبه أحسن حلوى في العالم».

يرى مولانا جلال الدين البلخي أن حديث:

«من جعل الهموم همًا واحدًا كفاه الله سائر همومه، ومن تفرقت به الهموم لا يبالي الله في أي واحدٍ هلك» الحديث.

يؤيد ما نحن بصده من أن توجه الإنسان إلى أنوار الحق وجعل الجسم متوجهًا إلى ما تطلبه الروح يجعل من الشخص صاحب السر، بحيث لا يرى إلا جهة واحدة، ويتوجه إلى مطلوب واحد، والعدالة عبارة عن وضع الشيء في محله الأصلي، فكن عادلاً وتوجه إلى ما تطلبه روحك بطبعها الأصلي، وهو الميل إلى الصدق والخير⁽¹⁾.

= يا مريض القلب عرج للعلاج
جملة التدبير تدبير المزاج
أيها المحبوس في رهن الطعام
سوف تنجو إن تحملت العظام
إن في الجوع طعامًا وافرا
افتقدها وارتح يا تافرا
اغتدِّ بالنور كن مثل البصر
وافق الأملاك يا خير البشر
وآخر الشعر:

بيل كرجه درزميسن أهسته است
أو زبشه بازكوكي رسته است
المثنوي، الدفتر الخامس، ص 283.
(1) نص المثنوي:

هوش راتوز يع كردي برجهات
ميينير زد تره آن ترهات
والأخير:

كاین تحرك شد تبرك را كليلد
وز تحرك كردي اي دل مستفيد
المثنوي، الدفتر الخامس، ص 296.

ويقول في موضع آخر: إن أولياء الله وصلوا إلى هذه الدرجة ونالوا ما هو معروف من الكرامات، إذ جعلوا لعقولهم سيطرة على أنفسهم، وتوجهوا بعقولهم إلى الأنوار فأخذوا ما أخذوا. ويستدل بحديث الرسول - ﷺ - إذ يقول:

«إن الله تعالى خلق الملائكة وركب فيهم العقل، وخلق البهائم وركب فيهم الشهوة، فمن غلب عقله على شهوته فهو أعلى من الملائكة، ومن غلب شهوته على عقله فهو أدنى من البهائم»⁽¹⁾.

يشرح الكرامة وما يؤدي إليها، ويجعل من الإنسان المدرك الواعي الذي يعرف ما هو واجبه نحو روحه إنساناً، أدرك أن الصورة الإنسانية هي أكبر حجج الله على خلقه⁽²⁾.

وهو يعتقد خلاف ما يقوله الحكماء من أن الإنسان هو العالم الأصغر، ويعتقد أن الإنسان هو العالم الأكبر ويقول: «إنك في الظاهر عالم أصغر، وفي المعنى أنت العالم الأكبر، ففي الظاهر يرى الغصن أصلاً للثمر، ولكن في الحقيقة أن الثمر هو الأصل، إذ الميل إلى الثمر تسبب في غرس الشجر، فالثمر مؤخر شكلاً ومقدم معنى» - ولذلك قال النبي - ﷺ:

«نحن الآخرون السابقون».

(1) المشوي، الدفتر الرابع، ص 239، طبع طهران.

(2) إشارة إلى ما نقل عن علي بن أبي طالب - كرم الله وجهه - أنه قال: إن الصورة الإنسانية هي أكبر حجج الله على خلقه، وهي الكتاب الذي كتبه بيده.. وهي الهيكل الذي بناه بحكمته، وهي مجموع صور العالمين، وهي المختصرة من اللوح المحفوظ، وهي الشاهدة على كل غائب، وهي الحجة على كل جاحد، وهي الطريق المستقيم إلى كل خير، وهي الجسر الممدود بين الجنة والنار.
المشوي - الدفتر الرابع، طبع طهران، ص 224.

وكأنه يقول:

وإن كنت في الظاهر من آدم ولكنني في الحقيقة جد جد آدم، إذ إن الملائكة سجدوا لآدم لأجلي، وصعد إلى الفلك السابع طلبًا لي - ولذلك تولد الوالد مني وأنا الأصل.

وبعد هذا الشرح لحديث الرسول - ﷺ - يأتي إلى ما هو بصدده من إثبات أن الإنسان هو العالم الأكبر، ويقول:

«فتبت أن الشجر تولد من الثمر، إذ كان أولًا في الفكر وآخرًا في العمل والظهور الخارجي»⁽¹⁾.

ونرى مرشده (شمس تبريز) يذهب إلى ما هو أقرب لذلك، إذ يعتقد أن الإنسان إذا أدرك نفسه أدرك كل شيء، وهو بذلك يجعل الإنسان عالمًا أكبر، ويشرح الموضوع بطريق آخر إذ يقول:

إن العالم في الإنسان، إذ بإدراكه نفسه يدرك العالم كله، عليك أن ترى كل شيء في وجودك من: موسى، عيسى، إبراهيم، نوح، آدم عليهم السلام، كما أنك يمكنك أن ترى فرعون ونمرود في وجودك⁽²⁾.

يقول العطار:

إن الليل والنهار الناتجين من دور الأفلاك السبعة لأجلك، وطاعة الروحانيين لأجلك، الجنة والنار تعكسان لطفك وغضبك، الملائكة سجدوا لك. الجزء

(1) نصه: بس زميوه زاد در معنى شجر أول فكر آخر آمد در عمل

الدفتر الرابع، ص 224.

(2) خط سوم (الخط الثالث)، تأليف دكتور ناصر الدين صاحب زماني، طبع طهران، قسم

الإنسان، ص 9.

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام
والكل غريق في وجودك، أنت الجزء في الظاهر والكل في الحقيقة، لا تنظر إلى
نفسك بالحقارة⁽¹⁾.

وندخل في البحث حول وحدة الوجود من هذا الطريق، إذ الوحدة لدى
جلال الدين الرومي والعطار تبدأ من عقيدة:

أن العالم مظاهر لله - وأن وراء هذه المظاهر حقيقة واحدة، ولكن بعيداً
عما يقوله البعض من أن التكاليف الدينية ترتفع عند هذه العقيدة، ويرتفع عن
المعتقد التكاليف.

إذ بتصوير العالم في الإنسان وجعل الإنسان متحدًا مع الله يجعلان لوحدة
الوجود محملاً لا يرفع التكاليف عن الشخص، كما ذكرنا اهتمام مولانا جلال
الدين بالتمسك بالشرعية، وقوله بعدم رفع التكاليف عن السالك، وأيضاً أشرنا
إلى ما يقرب منه في كلام العطار.

كما أن النظر الدقيق حول الكرامة يحتاج إلى دراسة آراء الصوفية والباحثين
حول الخلوة والعلم اللدني، إذ إن كثيراً من الكرامات تظهر على يد الصوفية
الذين أخذوا الخلوة مكاناً للذكر، وظهر لهم ما يصفه بالعلم اللدني. يقول
السهروردي رحمة الله عليه:

وتنزل العلم اللدني على قلوب الأولياء الصالحين، والخطوة المباشرة لذلك
هي الخلوة⁽²⁾.

(1) نص شعر العطار:

روز شب این هفت برکار ای بسر از برای تست برکار ای بسر
طاعت روحانین از بهر تست خلد ودوزخ عکس لطف وقهر تست

الدفتري الرابع - ص 224.

(2) عوارف المعارف للسهروردي، ص 177 - 179.

ويعتقد الغزالي ضرورة الخلوة والمجاهدة والرياضة النفسية للوصول إلى درجات الكمال إذ يقول:

والطريق إلى ذلك يكون أولاً بانقطاع علائق الدنيا بالكلية، وقطع الهمة عن والأهل والوطن والعلم، ثم يخلو بنفسه في زاوية مع الاقتصار على الفرائض والرواتب، ويجلس فارغ القلب خاليًا من الهم، ولا يفرق فكره بقراءة القرآن ولا بالتأمل في تفسير ولا بكتب حديث.. فلا يزال بعد جلوسه في الخلوة قائلاً بلسانه:

الله، الله، على الدوام مع حضور القلب حتى ينتهي إلى حالة يترك فيها تحريك اللسان، ويرى أن الكلمة جارية على لسانه، ويبقى معنى الكلمة مجردًا في قلبه حاضرًا فيه، وعند ذلك إذا صدقت إرادته وصفت همته تلمع لوامع الحق في قلبه⁽¹⁾.

ويرى الإمام الغزالي أن العلم الحاصل بعد الخلوة له طريق خاص، وهو طريق الأحلام، ولا يأتي من الطريق المؤلف⁽²⁾.

يجعل الإمام الغزالي انصراف القلب إلى الله والانقطاع عن كل شيء وسيلة لذلك الإدراك الخاص، واعترض عليه بعض الباحثين بأن هذه العقيدة تخالف ما عليه الإسلام، إذ في الأخذ بهذه الطريقة مجانية القرآن والحديث والذكر بالاسم المفرد بدعة وخطأ لغة، إذ لا يدل على معنى كامل حتى يعتبر إيمانًا أو كفرًا. فليس من جنس الكلام المعقول، ولذلك قال بعض من يأمر به من المتأخرين إنه

(1) انظر ص 19 - 20 من الجزء الثالث للإحياء وكيمياء السعادة، ص 88. والمنقذ من الضلال

112 - 130.

(2) المصدر السابق.

جلال الدين الرمي بين الصوفية وعلماء الكلام
ليس قصدنا إلى الذكر المجرد، بل نريد جمع القلب على شيء معين حتى تستعد
النفس لما يرد عليها⁽¹⁾.

يرى ابن تيمية أن هذه الطريقة ليست صحيحة، ويبالغ في ذلك حتى يحكم
على كفر من يعتقد ذلك، ويجعل الكلام الصادر منه أثراً للماليخوليا، وكلام ابن
الجوزي يميل إلى ما يعتقد منكرو أثر الخلوة إذ يقول:

من أين له أن الذي يسمعه نداء الحق، وأن الذي يشاهده جلال الربوبية؟ وما
يؤمنه أن يكون ما يجده من الوسواس والخيالات الفاسدة؟ وهذا الظاهر ممن
يستعمل التقليل في المطعم فإنه يغلب عليه الماليخوليا⁽²⁾.

وما يستدل به الآخذون بالخلوة من أن الخلوة اتباع للرسول - ﷺ - إذ كان
له خلوة في غار حراء قبل الرسالة.

يرده المنافقون للخلوة بقولهم: لسنا مأمورين باتباع ما عمل به النبي - ﷺ -
قبل الرسالة، إلا إذا كان يصرح به بعد الرسالة ويجعله من الدين.

ولا نعثر في كتب الحديث بما يدل على ذلك، ولا نجد في عمله بعد الرسالة
ما يؤيد الخلوة، إذ إنه أقام بمكة بعد الرسالة وقبل الهجرة سنوات عديدة ولم
يقصد في ذلك الحين إلى حراء للخلوة، كما أنه لم يقصد غار الحراء بعد الهجرة
في عام الفتح حيث أقام بمكة عشرين ليلة وأقام بمكة في حجة الوداع أربع ليال
ولم يصعد إلى حراء⁽³⁾.

ويذكر ابن الجوزي أن العزلة والخلوة بتلك الطريقة الخاصة يأباه حديث
الرسول - ﷺ - برواية أبو إمامة إذ يقول:

(1) ولاية الله والطريق إليها، ص 163، الشوكاني.

(2) تلبس إبليس، ص 158.

(3) قطر الولي، للشوكاني، ص 199.

خرجنا مع رسول الله - ﷺ - للجهاد، فمر رجل بغار فيه شيء من ماء، فحدث نفسه بأن يقيم في ذلك الغار، ويصيب ما حوله من البقل ويتخلى عن الدنيا، وذكر ذلك للنبي ﷺ، فقال له النبي: «إني لم أبعث باليهودية ولا النصرانية ولكن بعثت بالحنيفية السمحة، والذي نفس محمد بيده لغدوة أو روحة في سبيل الله خير من الدنيا وما فيها، ولمقام أحدكم في الصف خير من صلاته ستين سنة»⁽¹⁾.

وقد منع رسول الله - ﷺ - عبد الله بن عمرو بن العاص عن مثل هذا العمل إذ قال له:

ألم أحدث أنك قلت: لأصومنَّ ولأقومنَّ الليل ولأقرأنَّ القرآن في ثلاث؟ قال: بلى. قال: فلا تفعل، فإنك إذا فعلت ذلك هجمت له العين (أي غارت ودخلت في موضعها) ونفثت له النفس (أي ضعفت وكلت) ثم أمره بصيام ثلاثة أيام من كل شهر، فقال: إن أطيق أكثر من ذلك، فانتهي به إلى صوم يوم وفطر يوم، فقال: إني أطيق أكثر من ذلك فقال ﷺ: «لا أفضل من ذلك» - وقال: «أفضل الصيام صيام داود عليه السلام، كان يصوم يوماً ويفطر يوماً، ولا يفطر إذا لاقى، وأفضل القيام قيام داود عليه السلام كان ينام نصف الليل ويقوم ثلثه وينام سدسه» - وأمره أن يقرأ القرآن في سبع⁽²⁾.

ونرى مولانا جلال الدين الرومي في باب الكرامة يأخذ بالطريق الوسط، بحيث لا يميل إلى ما يميل إليه بعض الصوفية من ضرورة الخلوة في الوصول إلى درجة تظهر من الصوفي الكرامات، ولا يميل إلى ما يميل إليه أمثال ابن تيمية وابن القيم الجوزي من تشنيع الخلوة وتخطئة العقيدة، بأن الخلوة هي الطريق إلى الله لانقطاع الصوفي عن غير الله بذكر اسم الله فحسب.

(1) انظر ص 280 من كتاب تلبس إبليس لابن الجوزي.

(2) مجموع الرسائل لابن تيمية، ج 5، ص 83، (نقلا عن الصحيحين).

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام

ويعتقد أن كرامات الأولياء لا ترتبط بالخلوة ولا بأمر خاص ترده الشريعة الإسلامية، بل هي أثر الفيض الإلهي النازل على أولياء الله حيناً، وتكون سبباً لظهور أمر خارق للعادة، ولا يتوقف أمر الولي عند هذه الكرامات، إذ من الممكن أن يكون الولي من غير كرامة، وأن يكون الصوفي في حالته العادية.

وما يذهب إليه الرومي مطابق تماماً للشريعة، إذ لا شك أن الصحابة من أسعد الناس بمشاهدة النبوة وصحبة النبي - ﷺ - في الجهاد والعبادات، حتى وصلوا إلى درجة لا يفضلهم أحد إلا الأنبياء والملائكة الخاصة، فإذا لم يكونوا رأس الأولياء وصفوة الأتقياء فليس لله أولياء. وقد نطق القرآن الكريم بأن الله راض عن أهل بيعة الشجرة. وقال النبي ﷺ في حق أهل بدر: «قد عُفِرَ لهم»، كما شاهد لبعضهم بدخول الجنة.

فهم قدوة المؤمنين، ولا يقول أحد بضرورة ظهور خوارق العادات على يدهم، وإن ظهر على يد بعضهم كما ذكرنا سابقاً.

فإذا لم يكن هذا الظهور ضرورياً في حق الصحابة فكيف بالولي؟ وإذا حصل أن ولياً من أولياء الله أظهر الكرامة، أو ظهر منه من غير قصد وإرادة ويكون عاملاً بالشريعة فهذه هي الكرامة، الكرامة التي يدور حولها كلام مولانا جلال الدين البلخي.

وما ذكرنا من التحقيق حول الخلوة لا ينقص من الموقف العلمي للشيخ الرومي، إذ قد ذكرنا أن الخلوة التي كان يأخذ بها لم تكن خلوة يدور حولها الكلام في نسبة القبح، إذ لم يثبت أن جلال الدين الرومي أتى في خلوته بما يخالف الشريعة، حتى إنه كان يصلي بالجماعة في الخلوة⁽¹⁾.

يذكر الإمام الشوكاني أن بعض المتلاعبين بالدين يظنون رفع التكليف عن الصوفية إذا وصلوا إلى درجة الكمال، ويقول:

(1) وقد تحدثنا في ذلك من قبل مع الإشارة إلى المرجع.

«وما أقبح ما يُحكى عن بعض المتلاعبين بالدين المدعين للتصوف أنهم يزعمون أنهم وصلوا إلى ربهم فانقطعت عنهم التكاليف الشرعية، وخرجوا من جيل المسلمين المؤمنين، وسقط عنهم ما كلف الله به العباد في هذه الدار، فإذا صح هذا، فما يقوله أحد من أولياء الرحمٰن، بل يقوله أولياء الشيطان، لأنهم خرجوا إلى حزبه وصاروا من جملة أتباعه، فالعجب من هؤلاء المغرورين، فإنهم رفعوا أنفسهم عن طبقة الأنبياء وطبقة الملائكة، فإن الأنبياء حالهم كما عرفنا من إدامة العبادة لله في كل حال، والازدياد من التقربات المقربة إلى الله حتى توفاهم الله تعالى..»

وكذلك الملائكة، فإنهم - كما وردت بذلك الأدلة - لا ينفكون عن العبادة لله، وصارت أذكاره - سبحانه وتعالى - من التسييح والتهليل هي زادهم الذي يعيشون به، وغذاءهم الذي يتغذون به..»

فحاشا لأولياء الله سبحانه وتعالى أن يقع من أحقرهم في هذه المرتبة العظيمة وأدناهم في هذا المنصب الجليل هذا الزعم الباطل والدعوى الشيطانية. وإنما ذلك الشيطان سول بجماعة من أتباعه ومطيعيه.. استزلهم وأخرجهم من حزب الله إلى حزبه، ومن طاعة الله إلى طاعته، ومن ولاية الله سبحانه وتعالى إلى ولايته، وقد رأينا في ترجمة جماعة من أهل الله وأوليائه أنهم سمعوا خطاباً من فوقهم ورأوا صورة تكلمهم وتقول: يا عبدي قد وصلت إليّ وقد أسقطت عنك التكاليف الشرعية بأسرها، فعندما يسمع منها السامع ذلك يقول:

ما أظنك أيها المتكلم إلا شيطاناً، فأعوذ بالله منك، فعند ذلك تتلاشى تلك الصورة ولا يبقى لها أثر. فقد بلغ كيد الشيطان إلى هذا الكيد العظيم⁽¹⁾. (انتهى كلامه).

(1) قطر الولي في تحقيق كتاب ولاية الله للشوكاني، ص 470.

يذهب الإمام الشوكاني إلى أن الكرامة عند عدم ارتباطها بشخص يتبع الشريعة فليست بكرامة، ودعوى الولاية حينذاك ضلال.

وقصارى القول:

إن معرفة الكرامة لدى البلخي ترتبط بمعرفة الإنسان وتطوعاته، ودراسة الكرامة في تصوفه تتوقف على دراسة الإنسان عنده، كما تتوقف على تحليل كلامه حول وحدة الوجود تحليلًا علميًا، والمقارنة بين عقيدته بوجود الكرامة في مدرسة الصوفية بعقيدته في ذلك الباب في مدرسته الكلامية. لنصل بذلك إلى ما يريده من الكرامة، وما يرمي إليه كلامه حول كرامات الأولياء. كما تتوقف على معرفة الولاية والكرامة في نظر مرشده (شمس تبريز) وقد أشرنا إليه.

منهجه السياسي:

اليوم يمضي على وفاة السيد جلال الدين الرومي أكثر من ستمائة سنة، وتروي الدنيا قصة ذلك الصوفي العالم المحقق الذي كان يرى الدنيا بشكلها القبيح، فقاد أكبر مدرسة للتصوف والزهد والتقوى في الشرق ضد المادية والانحراف، ضد الكفر والباطل والشر.

ونريد هنا من السياسة ما شاع بين الناس في عصرنا هذا من معناها الخاص، وهو السياسة الدولية، بما فيها السياسة الإدارية للقائد، ومعاملته الحسنة أو السيئة، وإن كان مستعملًا بمعناه العام أيضًا في اصطلاح السلف، ولكن المعروف هو الأول، وبما أن العلامة الشيخ جلال الدين البلخي كان علمًا من أعلام النهضة في عصره، اجتمعت له مواهب عقلية نادرة، وصفات أخلاقية عالية، جعلته معلمًا اجتماعيًا، وعالمًا دينيًا، وصوفيًا مصيبيًا، يأخذ من جانبه الصوفي، ويجعله مبدئًا لأقواله حول القضايا الأخلاقية والاجتماعية، ومن جانبه الاجتماعي سندًا لأقواله حول التصوف، وبما أن تاريخ حياته مملوء بأمور تتعلق بالسياسة، منها: هجرة والده حال طفولة هذا الصوفي من بلخ أم البلاد للفرار عن فتنة المغول،

وإثارة الناس لمقابلة جيش ظالم، أخذ طريقه للاستيلاء على المسلمين في بلاد العرب والعجم - ومنها مقابلته مع بعض أهل الدولة بصحبة والده، بحيث جعله متطلعاً إلى دراسة سياسة عصره.

إن الكفاح الجاد الذي قام به جلال الدين البلخي وغيره من الصوفية ليرمي إلى تنظيف السياسة من أدرانها، وكان البلخي علماً من أعلام النهضة للسياسة العادلة التي تعبر بحفظ التوازن الضروري في الكرة الأرضية، ولذلك نراه يميل إلى الوحدة الكاملة، والوحدة بين الفرق المختلفة للوصول إلى حياة أسمى وأفضل، ولم يكن منهجه السياسي يسير بطريق مثلما يحكي لنا التاريخ عن المناهج التي كانت لقادة الفكر الذين كانوا يميلون إلى البلاط بغية الإسهام في السياسة العادلة، بل كان منهجه السياسي منهجاً تحت ستار مناهجه الصوفية، وبذلك لم يكن ميالاً إلى مقابلة السياسة، بل كان يشير إلى طريق يحتاج إلى السياسة، وقد حصل مراراً أن الخليفة طلب مقابلته ولكنه رفض حيناً، وأجاز له المقابلة في خلوته ومسجده حيناً آخر، بحيث أرشد الخليفة إلى ما هو أحق بحاله تجاه الرعية قائلاً: عليك بالعدل، فإن الله لا يحب الظالمين، وعليك بالتعمق في سر آية: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ﴾. [سورة النساء: 135]، وإلى جانب ذلك لم يكن يدعي السيادة والاستعلاء والسيطرة على الناس، إن الفضائل التي يرويها لنا التاريخ عن حياة البلخي مملوءة بالأخلاق والسياسة العادلة، ولم تكن خاصة بالجانب الصوفي فحسب، بل بالجوانب الاجتماعية كلها، وقد أدى مسئولته المثالية لدى الحاكمين والمهيمنين وكان يشرح الحديث المشهور:

«كلكم راعٍ وكلكم مسئولٍ عن رعيته» بقوله: «رئيس الدولة مسئول عن الدولة كلها، والوزير مسئول عن وزارته، والأستاذ مسئول عن تلاميذه، ورب الأسرة مسئول عن أسرته، والخدم مسئولون عن مصالح مخدمهم».

جلال الدين الرمي بين الصوفية وعلماء الكلام.

ويقول فيما يتعلق بالرياسة والمنصب:

«اتقوا الحاكم الجاهل بالسياسة، والجاهل بأمور الرعية، لأن الجاهل لا يعرف كيف يخطط وكيف يستضيء بنبراس الحق، فإذا ثبت انحراف الحاكم تمتلئ الصحراء بالحية والعقرب، وحينذاك لا سمع للمحكومين ولا طاعة.. اتقوا الحاكم الحريص، فإنه كالبط عشرين مرة، لأن البط يحرص للحلق والفرج، ولكن الحريص إذا كانت له قدرة البلع يعمل ما يشاء حسب حرصه. أما ترى ذا النون والمنصور فإنهما لما وقعا بيد السكران والغدار جعل ذا النون في السجن والمنصور في الدار.. أما ترى الحكام السفهاء الذين قتلوا الأنبياء بغير حق، قتلوا أعدل الناس لبقائهم في حكم الظلم والجور والفساد. لا عجب إذ يلتجئ العاقلون إلى المغارات، لأن الحُمق دخلوا في ميادين السياسة، ولا عجب أن نعتقد وقوع الجاه في العجب حينما يقع الحكم بيد الضال المضل»⁽¹⁾.

هذا كنموذج لما ذكره البلخي حول السياسة.

وإذ نكتفي بذلك حكاية عما ذكره البلخي قبل مئات السنين، علينا أن نفكر في أثر التربية المعنوية والأخلاق والتصوف والزهد والتنسك في السياسة، بالمعنى العام، فنقول:

بعد ما حصل الإهمال إزاء التصوف نشاهد لدى عامة الناس البعد عن ميادين التنسك والزهد، وبالتالي الخط الفاصل بين الكرسي والمسجد، وبين البلاط والصوامع.. نشاهد لدى بعض الناس ردائل السخرية حول الأمور الميتافيزيقية الإسلامية، مع أن المبادئ الدينية والأخلاقية تساعد الشعب في أداء مهمتهم حول السياسة، إذ الحقائق الدينية نزلت منزلة الحقائق المطلقة التي لا ينازع في حقيقتها أحد العقلاء، ومن تلك المبادئ:

(1) مرآة المشنوي، ص 664.

- 1- الأمر بالعدل.
- 2- احترام الحياة الإنسانية.
- 3- النهي عن النفاق.
- 4- الحرص على الأخذ بأفضل الأعمال.
- 5- الحرص على سلامة المسلمين من أذى اللسان واليد.
- 6- النهي عن الزنا وشرب الخمر.
- 7- الأمر بالرفق.
- 8- الأمانة في المعاملات.
- 9- التعاون على الخير.

وغيرها من المبادئ الإنسانية التي تعتبر بحق أهم المبادئ للحفاظ على التراث الإنساني، وللحفاظ على الكرامة البشرية.. إن الشخص المسئول أمام ضميره ومجتمعه هو وحده الشخص البالغ المشتمل على جميع قواه العقلية، وعلى حرية كاملة غير منقوصة، والمسئولية هذه في لغة السياسة لا تقتصر على رجال مختصين يكون لهم وظائف سياسية معينة، هي مسئولية كل من له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد، وكل مسئول عن العمل في الميادين الاجتماعية ليرشد الشعب إلى أقصى درجات التقدم والارتقاء، والصوفية من الذين لهم إمام أكثر وأكثر بإصلاح أنفسهم وإصلاح مجتمعهم، وبذلك توجه مولانا جلال الدين إلى هذه الوظيفة المهمة الإنسانية، والمسئولية الاجتماعية، إذ الإسلام بإزاء هذه المسئولية رفيع إلى أبعد حدود الرفعة، ومن مميزاته أنه يدرس جميع المسئوليات الجماعية بأوسع معانيها وأدق دقائقها. ويحكي لنا التاريخ أن بعض الصوفية حينما شاهد انحراف ولي الأمر عن جادة الصواب، بحيث ثبت أن عمله لهواه

جلال الدين الرمعي بن الصوفية وعلماء الكلام

وغاياته وليس للأمة ولا للمصالح العام توجه إليه بقوله: «لقد انهدرت كرامتك وهوت قيمتك، ولا طاعة للرعية في تلك الأحوال، لأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق».

وهذا ليس ببعيد عن الصوفية، لأنهم رجال لا يخافون في الله لومة لائم، ولا يراعون الجانب الذي تشوبه المجاملة ليرتاحوا في هذا الجانب، ويعملوا لأنفسهم، إذ الحق عندهم أحق أن يتبع ولو على أنفسهم أو أقاربهم.

إن التمييز بين الخير والشر والحسن والقبح في ميادين السياسة موضوع الوحي القرآني والإلهام الباطني المنقوش في صفحة النفس البشرية، إذ الإنسان بحكم الفطرة منذ اللحظة الأولى التي صار فيها بشراً سويّاً تأثر كيانه بالنفخة الإلهية، فنحن إذا نظرنا في القرآن نظرة التأمل ألفتنا فيه الآيات الدالات على سابقة هذه القوة في فطرة البشر، ولدى أطفال المسلمين وغير المسلمين، قبل أن يتدبر في آيات القرآن، وقبل أن يدرك معناها، إذ حديث:

«كل مولود يولد على فطرة الإسلام ثم أبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه» يدل على ذلك بوضوح.

إن الوحي الإسلامي يحدد الطريق، ويجعل التكليف واضحاً، ويؤيد ما تطلبه الفطرة السليمة، وقد قال تعالى في القرآن الكريم: ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا ﴿١٠﴾ . [سورة الشمس: 7-10]

ومعنى هذه الآيات أن الله قد منح النفس البشرية فهم معنى الخير والشر، أو ملكة تمييز كل منهما عن الآخر ساعة تسويتها، بدليل تعبيره جل شأنه بالفاء التي تفيد الترتيب والتعقيب الفوري بلا إمهال⁽¹⁾.

(1) الدكتور/ محمد غلاب في كتابه من أخلاق الإسلام، ص 42.

ولا شك أن التوجه إلى تقوية الفطرة عن طريق التصوف والعرفان يجعل الإنسان متجهًا إلى حقائق هامة، ويجعل من التصوف طريقًا إلى الرقي الاجتماعي، وهذا برغم عقيدة بعض الناس القائلين بأن التصوف عقبة في الطريق إلى الرقي. وإذا دلت طبيعة الإسلام على شيء فإنما تدل على حرية هذا الدين من الناحية الفكرية، وتقبُّل جميع أنواع الثقافات الصحيحة التي تطابق روح الإسلام، وترحب بكل حضارة نافعة تسوق البشرية إلى حياة أعلى وأفضل.

ومن خصوصية أهل التصوف - وفيهم جلال الدين البلخي - أنهم يراعون السلم حسبما يأمر به الإسلام، ولا يحبون النزاع حسبما تدل عليه آية ﴿وَلَا تَنزَعُوا﴾ [سورة الأنفال: 46]، لأن الإسلام بنى سياسته الإصلاحية فيما بينهم - بعضهم مع بعضهم - وفيما بين المسلمين وغيرهم من الأمم المختلفة، وبذلك أخذ موقفًا إنسانيًا منذ زمن بعيد، ونال مكانة هامة. ومظهره الإصلاحي جعله يسود الناس ويرشد إلى إزالة التفرقة العنصرية، بحيث يمكن أن يجمع الناس حول نقطة واحدة ولا يترك مجالًا للاختلافات، ويميل بالناس إلى التقوى حسبما تدل عليه آية: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾.

[سورة الحجرات: 13]

ويظهر من كلام السيد جلال الدين البلخي أنه يؤمن بإزالة العقبات عن طريق إزالة الفوارق العنصرية، ومما ذكره البلخي في مؤلفاته أنه يوصي أصحابه وأتباعه بالبعد عن المناصب وحب الرياسة إذ يقول:

عليك أن تكون رعية لا سلطانًا، وعبداً لا مولى، لأنك إذا كنت عبداً تمشي على الأرض على إرادتك وعلى فكرك، ولا يخطر ببالك شيء إلا هموم نفسك من ناحية الطاعة لله، والعمل لسعادة أبناء نوعك، لا تلتق حملك على الناس، ولا تكن على عاتق الناس، ولا تطلب السيادة، إن الإمارة والوزارة ليستا إلا موتاً

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام

وتعباً. إن طالب الإمارة في الحقيقة أسير لهواه، أسير لما يتطلبه، أسير لأعماله ورهين للناس، وفي الحقيقة أن السيد في العالم وعلى وجه الأرض هو الذي خلص رقبته عن إسارة المناصب التي تفنى ولا تبقى⁽¹⁾.

وقد أثبت بذلك القول مذهبه في السياسة، كما أثبت الصراحة في تنبيه الحكام وتعيين مواضع أغلاطهم ليتنبهوا إلى ذلك.

وإذا فالإسلام يحتم على المسلمين النظر في أمور الناس وفي عمل المهيمين ليكونوا على حذر من مراقبة الناس. وما ذكره من التحذير من طلب الإمارة والوزارة مع علمه بأن السياسة الإدارية تحتاج إلى أمر ومأمور، وذلك من ضرورة كل جامعة إنسانية تجمع الأفراد، وهذا الذي ذكره ليس مطلقاً بل في حال يعرف الشخص أن الجامعة لا تحتاج إليه كثير احتياج، وكان الآخرون يمثلون ذلك الفراغ، وأما إذا كان الأمر بطريق لا يكون في ميادين السياسة لمن هو أولى منه فعليه أن يطلب الإمارة مهما كانت قيمتها، وهذا كطلب القضاء، فإنه حرام في حال وواجب في حال ومباح في حال، فإذا كان نظره إلى رياسة القضاء لأجل المنصب ويكون في عصره من هو أولى منه فطلبه حرام، وإذا لم يكن من هو أولى منه بل يكون الطالب الآخر دونه ومحلاً لاتهام وغير موثوق به عند ذلك يجب طلب القضاء، وإذا كان مجال يجد في عصره رجالاً يساوونه في التقوى والفقہ والدين فطلبه مباح. وبذلك نعرف مرمى كلام البلخي حينما يحذر الناس من طلب الرياسة.

الوحدة لدى البلخي:

يعتقد البلخي أن التوافق بين المسلمين من أهم أسباب وصولهم إلى الأهداف العالية الإنسانية، لأن التوحيد يستكشف عن معنى عظيم يفيض على

(1) مرآة المثوي، ص 642.

المجتمع الخير والتماسك والسعادة، إذ الوحدة الأخوية تورث الحرية واسعة النطاق، وتربط بين الأمم دون أن يستعبد أحدهم الآخر، والإسلام يعلن الحرية في الاختيار والعمل مادام الناس يستضيئون بنور الكتاب الكريم والسنة النبوية، على صاحبها ألف تحية وتسليم، ولا يجعل الإسلام طريق الحياة ضيقاً، إذ الكتاب الكريم ناطق بأن الحرية في طلب المعيشة من ضرورة الإسلام، بل يحث لهذا السعي والعمل. فالرسول - ﷺ - أظهر الحرية في العمل بقوله ما معناه:

«أنتم أعلم بأمور دنياكم»، ولا شك أن الاختلاف في السعي والعمل لا يتعارض مع الاتحاد الروحي حسبما تتطلبه طبيعة الإسلام، بحيث تعيش الأمة الإسلامية في رحاب الإيمان وتحت راية الإسلام عيشة الصلح والسلام والوئام، وبذلك نجد العلماء وقادة الفكر يعملون لأجل الوحدة الإسلامية التي ترمي إلى حفظ كيان المسلمين وسيادتهم، الوحدة التي تعتمد منابعها على القرآن الكريم، والوحدة التي تهدف إلى إزالة بقايا الاستعمار.

ومن العوامل التي جعلت الإسلام ينتشر بين الشعوب ويدخلون في دين الله أفواجا، أن الشعوب والأصقاع التي فتحها الإسلام كانت كأنها في انتظار الإسلام أو على موعد مع الإسلام، وأن سيوف المسلمين الفاتحين لم تزد على أنها كانت تزيل القشرة الخارجية التي كانت تحجب تلك الشعوب عن مشاهدة هذا النور المتلألئ، فلما زالت تلك القشرة وظهر لهم ذلك الضوء السماوي الذي أثار الطريق للشعوب، وجد القلوب معدة ومستعدة لقبول هذا النور، فثبتت أقدام الإسلام ورسخت قواعده وأركانه، وأنقذ الناس من الضلال وأرشدهم إلى الحق واليقين والوحدة الإسلامية، وكانت النتائج المنطقية بل الطبيعية لهذه الأمور أنه ظل يتسع من نفسه وبذاته - برغم الظروف السيئة

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام

التي مرت به بعد عصوره الذهبية - دون تدخل العوامل الخارجية حتى امتد الإسلام من شواطئ المحيط الأطلنطي إلى شواطئ المحيط الهادي، جامعاً تحت رايته شعوباً من أجناس مختلفة، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن الإسلام انتشر بقوة الاستدلال وبإفادته طريق الحق أمام الناس وبندائه: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاهُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ . [سورة الحجرات: 13]

بكل ما تقدم دعا جلال الدين إلى الوحدة وإلى الحرية وحذر من الاختلاف والفرقة، وحثَّ على الترابط والتماسك والاتفاق، وتحقيق المقام أنه لم يعتبر الإسلام تكوين الدولة الجنسية ولا العنصرية، لأن في اعتبار التفريق العنصري تضيق للساحة الإسلامية، بحيث ينافي كون الإسلام ديناً عالمياً وديناً يجمع الكل تحت رايته، وديناً يريد لمعتنقيه الخير وللبشرية جمعاء.. والتوحيد الذي يدعو إليه الإسلام يعتمد على مبادئ أساسية ومثل عليا وروح سارية في المسلمين جميعاً على السواء، من غير أي فرق بين غنيهم وفقيرهم، شريفهم ووضيعهم، قويهم وضعيفهم. لقد نادى جلال الدين البلخي بهذه الوحدة في ميادين السياسة واستدل بمذهبه في وحدة الوجود، بحيث يعتبر الكل نابعاً عن مبدأ واحد يقول: كل الألوان ظهرت عن منبع واحد، والمؤمن الكامل هو الذي لا يكون مقيداً بالزمان، بل يتوجه إلى وحدة الكل أولاً وعلى ضوئها يتوجه إلى الوحدة الاجتماعية.

واختلاف الوجهة جعل موسى النبي - ﷺ - في حرب موسى السامري، ياليت يتوجه فرعون إلى هذه الحقيقة، إذ بتوجهه لا يبقى الخلاف مع موسى النبي، بل كل من الرسول والقوم يتوجهون إلى جهة واحدة، الجهة التي يميل إليها العقل الكل، والجهة التي يتفق عندها الأضداد⁽¹⁾.

(1) مرآة المشنوي، ص 550.

إن الأخوة الدينية بين المسلمين هي أصدق تعبير عن الوحدة المشتركة التي يدعو إليها شاعرنا العظيم جلال الدين البلخي حسبما تدل عليه آية: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [سورة المؤمنون: 10] وحديث: «المسلم أخو المسلم». إن الإخوة الدينية بين المسلمين تستتبع جميع آثارها من حقوق وواجبات، وهذه الإخوة تزيل الفوارق والصلوات حتى صلة النسب.. يقول الله عز وجل: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾ [سورة المجادلة: 22]

كما أنه حصل الاتفاق بنور الإسلام بين الرجل وقاتل أبيه، وأصبحت صلة النسب عارية عن الفائدة والأثر، إذا بردت عن إخوة الإيمان، فلا يرث غير المسلم المسلم، ولو كان أباه أو أخاه.

وقول الله تعالى: ﴿يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾. [سورة الحشر: 10]

وحديث: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه المسلم ما يحب لنفسه» أرشد إلى الطريق القويم لهذه الحقيقة، حقيقة الإخوة والصداقة لأجل الدين، ولأجل الوحدة الدينية أساس من أسس الدولة، وقد حصلت أول مرة حينما طبق النبي - ﷺ - مبدأ الإخوة الدينية لأول مرة بين المهاجرين والأنصار حين قدم المدينة مهاجرين. وكانت مظهرًا من مظاهر قوة الدولة الإسلامية، وعاملاً أساسيًا للسير السياسي في الإسلام وإعلان شأن المسلمين عامة.

كما أنه أتى بعد جلال الدين نوابغ المسلمين الذين أعلنوا بكل صراحة أن الوحدة الإسلامية هي الأساس الأول للرقى، والمبدأ الأصلي للتكافل الاجتماعي، ووصل أمر بعضهم إلى أن كان يدعي الوحدة في ساحة أعم من

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام.

ساحة الإسلام بغية القضاء على الاستعمار، ومنهم السيد جمال الدين الأفغاني، إذ حذر من التفريق قائلاً:

«لقد جمعت ما تفرق من الفكر، ولممت شعث التصور، ونظرت إلى الشرق وأهله فاستوقفتني الأفغان، وهي أول أرض مس جسمي ترابها، ثم الهند وفيها تثقف عقلي، فأيران بحكم الجوار والروابط، فجزيرة العرب من حجاز هي مهبط الوحي، ومن اليمن ونجد والعراق وبغداد وهارونها وأمونها، والشام ودهاة الأمويين فيها، والأندلس وحمراؤها وما آل إليه أمرهم، فالشرق - الشرق..»

فكرست فكري لتشخيص دائه وتحري دواءه فوجدت أقتل أدوائه داء الانقسام أهله وتشتت آرائهم، واختلافهم على الاتحاد، واتحادهم على الاختلاف، فعملت على توحيد كلمتهم وتنبههم للخطر الغربي المحقق بهم»⁽¹⁾.

العدل وجلال الدين البلخي:

لقد نادى البلخي بالوحدة الإسلامية على ضوء العدل الذي يعتبر أساساً لكل وحدة، ويقول:

العدل أن تضع الشيء في محله الأصلي اللائق به، والظلم ضده، فالعدل أن تروي الأشجار النافعة، والظلم أن تروي الشوك الضار⁽²⁾.

تحدث عن الجامعة الراقية التي تعيش في ظل العدل والإنصاف، وسرد الأمور التي تؤثر في العدالة الاجتماعية من الخير وصلة الرحم بين الناس والحب لله والإحسان.

وتوجه إلى صفاء الضمير وصورته على الصورة التي رسمتها الشريعة الإسلامية، وقرر أن العمدة في معرفة الخير والشر هو الضمير بإعانة الشريعة،

(1) العروة الوثقى.

(2) مرآة المشنوي، ص 699.

وكانه يؤمن بالإيمان الفطري ويجعل الشريعة مؤيدًا للضمير الإنساني والفطرة الإنسانية التي جُبلَ الإنسان عليها.

والطريق إلى الخير والفضيلة لدى البلخي يرجعان إلى العرفان الصوفي، كما هو دأبه من إرجاع كل خير إلى العرفان الصوفي وإلى صفاء القريحة. رسم شعبة علاقة الإنسان بربه بعد رسم شعبة علاقة الإنسان بضميره، والتوجه إلى ما يتطلبه ذلك الضمير الواعي، والتوجه إلى علاقة الإنسان بالإنسان في هذا الكون، وليس من شك أن قوام الانتفاع بتلك الشعب هو التوجه إلى الحقائق وإلى زوال العالم جميعًا، وفي الحق أنه إذا كان هناك شيء متفق عليه بإجماع كل العقلاء من غير استثناء فهو قبول وجود ذلك الضمير وأثره في التربية الاجتماعية، ونحن لا يسعنا هنا إلا أن نسجل أن جلال الدين البلخي في منهجه السياسي استنار بنور القرآن، وتوجه إلى أبناء مجتمعه بذلك النور الذي لا نور غيره، ولا ريب أن إهمال ذلك الجانب (كما نراه في عصرنا هذا) يؤثر في الاجتماع، ويجعل من الأفراد فريسة لأهوائهم مائلين إلى هواهم، ومعنى هذا أن الإسلام بعدما أثار الطريق أمام الناس ومرَّ عليه عصور ضعف توجه الناس إلى جانبه الروحي، فرأوا ما رأوا من ضعف شوكة الإسلام، والذي نعنيه من كلام جلال الدين البلخي حول المسؤولية الاجتماعية في منهجه السياسي هو التوجه إلى ظاهرتين أخلاقيتين، وهما ظاهرتا الضمير والالتزام الخلقي، والمسؤولية عنده عبارة عن الالتفات التام إلى هاتين الظاهرتين، والالتزام الخلقي يجعل من الإنسان إنسانًا واعيًا حرًا في أعماله، ومع تلك الحرية يمكنه أن يطيع أو يعصي، يحس بمسؤولية عمله نحو نفسه ونحو المجتمع، وهذه المسؤولية الداخلية هي صفة مرتبطة بشخصية الإنسان عن طريق طبيعتها العاقلة، وهي ملتصقة التصاقًا تامًا بفكرة الحرية التي مؤداها أن الفرد يشعر دائمًا بأنه حر في اختيار نوع الأعمال التي يقوم بها وبأنه

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام
مسئول عن كل عمل يصدر منه⁽¹⁾.

هذا.. ولقد تعمدنا أن نطيل الحديث عن المنهج السياسي لدى شاعرنا العظيم مولانا جلال الدين البلخي، لأن محور هذا الكتاب يدور حول آرائه التي تظهر منها أهداف عامة، ونظرته إلى الشعوب بمنظار التصوف، ولقد ابتلى المسلمون في عصرنا هذا ابتلاء تاريخيًا لعدم توجههم إلى ما كان يوصي به الإسلام من الأمور التي تؤثر في حفظ كيان المسلمين، فعليهم أن يتداركوا الأمر ويتوجهوا إلى حقيقة الحال، وإلى تقوية الجانب الروحي، ليعود إليهم عزتهم ومجدهم في أقرب فرصة، ويتوجهوا إلى العرفان حسبما يذكره البلخي ليصلوا إلى أوج العزة وتزول عنهم آثار الذل والهوان.

هذا ما يظهر من منهجه حول السياسة، بحيث يصرح ما كان يعتقد من السياسة العادلة المباشرة، وأما إشاراتنا إلى هذا المنهج فكثيرة جدًا في مؤلفاته، ونخص بالذكر كتابه المثنوي المشتمل على عشرات القصص، وقد استطاع الباحثون أن يردوا هذه القصص إلى أصول قديمة، ولكن أكثر القصص يشتمل على ذم الظلم وضرورة العدل، ونظرًا إلى أن كلامه ضمن القصص حول العدل يعتبر إشارة ضمنية ولا نفرده لذلك بحثًا مستقلًا.

لقد أخذ الرومي هذه القصص فجعلها محورًا لألوان رائعة من أفكاره حول الفضائل الاجتماعية التي يبرز حق العدل على رأسها، ولقد ظفر المثنوي منذ بداية ظهوره بما هو جدير به من العناية، وكلام ابن بطوطة الجوال الباحث ينبئ عن موقفه الاجتماعي وعن خدمته للبشرية في شتى ميادين الحياة، فقد ذكر موقف جلال الدين لدى علماء الشرق بما هو مشروح في كتابه.

هذا ونكتفي بهذا القدر حول منهجه السياسي.

(1) الدكتور غلاب، من أخلاق الإسلام، ص 64.

النظر إلى التصوف في عصرنا هذا ومدى الأخذ بأراء الرومي

لا شك أن تطور التصوف خلال قرون عديدة يجرنا إلى دراسة أسباب وعوامل أدت بالتصوف إلى الأشكال المتنوعة، وبالتالي إلى ظن بعض الناس أن التصوف أقوى مانع للوصول إلى حياة أسمى وأفضل.

وإذا نظرنا إلى آراء مولانا جلال الدين البلخي نجد فيها حلولاً لمشاكل نعانيها في عصرنا هذا، وتسببت في التناقض بين الأخذ بالمبادئ العالية وواقع الحال الاجتماعي الإسلامي، ووصل الأمر إلى فرض أمور باسم الثقافة الجديدة لتحكم الواقع الاجتماعي، وتُحدث التوتر المفضي إلى الفوضى، وتجعل بعض الناس بعيدين عن الأخلاقيات التي تكفل تنظيم المجتمع، والتي تخلق القدرة الكامنة داخل الأفراد، وتهدف إلى حفظ الصلة بين الفرد والمبادئ التي فرضت نفسها في كل الظروف، وأدت رسالتها بكل أمانة.

إن الضغوط والأزمات - سواء كانت اقتصادية أو غير اقتصادية - تشغل بالناس وتصرفها إلى جهة أخرى، وتمنعها عن النظر إلى أسباب تنير الطريق أمام المجتمع، وتجعل أبناءه متطلعين إلى أهداف ومبادئ إنسانية عالية، وبذلك كله أرى أن من واجب الإنسانية في عصرنا الحديث النظر الدقيق إلى المبادئ العالية، ودراسة مهمة رجال هذا العصر أمام التيار الجارف من الماديات التي أخذت وتأخذ ببعض رجالنا وأبنائنا، وتجعلهم يعيشون في مجال بعيدين عن التفكير في القضايا الميتافيزيقية، ويعتبرون الدين في عزلة عن الحياة، طائنين أن الأمر الهام الذي من حقه أن يشغل الناس هو الخارج عن إطار التصوف، والذي يضع بين يدي الإنسان الدرهم والدينار، وأن الوقوف إلى جانب المعنى والقيام بما هو معروف عند أهل الدين من القوة الروحية، والمشاعر الدينية التي

تحرك في الإنسان دوافع الأمل في الآجل والعاجل... وقوف إلى جانب الأوهام والعالم المجهول.

لسنا بصدد تفصيل الصراع بين الماديين وغير الماديين، لأن ذلك الصراع وهذا النزاع لا يزال يأخذ المركز الرئيسي في المناقشات التي تدور بين الأطراف في عصرنا هذا في ساحة الفكر. فلنقتصر على مصر التصوف بعيدًا عن ذلك الصراع العنيف وفي جو هادئ، وندرس ما يتطلبه التصوف من التطور في دراسته.

لقد وصلنا في دراسة الآراء الصوفية إلى أن المسلمين لهم شأن في ذلك، وأن رجال التصوف نظروا إليه كمنهج روحي يبعد عن الأوهام المحضه والخيالات بقدر بعدها عن عقيدة انحصار الموجود في المادة والماديات، ودراسة التصوف في مجال بعيد عن العاطفة تتطلب من الباحثين النظر الدقيق إلى وجهة نظر علماء المسلمين نحوه، وبالتالي فيما يجب علينا نحن من حفظ التراث الصوفي الذي له شأن عند أهل الذوق والحال، ونعيد نظرتنا من جديد في التصوف الإسلامي ولا نقع في هذه النظرة تحت تأثير المفرطين والمفرّطين، وندرس موقف التصوف من عصرنا هذا فنقول:

1- إن بعض الناس يهاجمون التصوف ويضربون على وجهه، يدسون على التصوف الإسلامي ويفترون عليه التهم، ويعدون معتقدًا بعيدًا عن الإسلام، متأثرين بكتابات بعض المستشرقين، أو بالعناد والخصومة والعداوة التي يرويها التاريخ عما كان بين علماء الشرع وأهل التصوف في كل وقت. والعجب كل العجب أن هذه العداوة لا تنتمي إلى ما يرتبط بهوى الأطراف المتضادة، إذ حصل بعض ذلك النقاش نتيجة إقبال الناس إلى رجال التصوف ومشايخ الطرق الصوفية، وترك العلماء المشتغلين بالتدريس في شبه عزلة.

كما أن هذه العداوة لا تخلو من بعض الأخطاء التي وقع فيها بعض رجال التصوف، أو بعض المنسوبين إلى رجال التصوف من الانحراف والميل إلى ما يشينهم، ومن ارتكاب الأعمال التي لا مجال لعالم الشرع إلا تخطئته، كما أن أهواء بعض الناس أوقدت نارًا احترق فيها كثير من الأشرار والأخيار على السواء.

2- نرى بعض الناس في عصرنا هذا - مع الأسف الشديد لحالهم - قد أخذوا بالجفاف العلمي بعيدًا عما تتطلبه طبيعة البحث من الابتكارات العلمية، وإبراز الرأي الدقيق الحر النقّاد، فخصصوا أنفسهم بنقل الأقوال وحصر ميزان الصحة في القائل، وكأنهم أرادوا أن يتفوقوا على أن العلم بمعناه الصحيح ذهب إلى رحمة الله، ولم يترك مجالًا يدور حول الباحثون، فليقتصروا على ما هو آخذ مكانه باسم العلم، وليكبوا عليه لا كمنصفين طالبين الحق بل كناقلين مقلدين ليس من حقهم أن تتجلى لهم معان دقيقة مضيئة، ولا يمكنهم إلا التوصل بما ذكره الأسلاف، ناسين أو متناسين ما أثر عن رجال الحق ونوايغ الفكر الإسلامي من التمسك العلمي، والأخذ بما هو أحرى بالعمل، من هؤلاء النوايغ الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان الذي كان يقول:

«ما وصلنا من الصحابة والتابعين فبالرأس والعين، وما هو من غيرهم فنحن رجال وهم رجال». وكان يقول في بعض محاضراته العلمية:

«رأينا هذا هو آخر ما وصل إليه علمنا، فمن أتى بخير منه فليتمسك به». وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن النفثات الروحية الصافية والمشرقة ليس من حقها أن تتساقط أمام تأملات الآخرين.

وأن التقليد في الأمور العقيدية وفي بعض القضايا الفقهية لا يرمي إلى الجفاف الفكري وإلى جلوس العالم على كرسي التقليد المحض، بل عليه أن

جلال الدين الرمي بين الصوفية وعلماء الكلام.
بيدي رأيه فيما يمكنه إظهار النظر فيه بكل حرية.

لا أقول بفتح باب الاجتهاد وترك التقليد تركًا باتًا، كلا وحاشا، بل أقول إن الواجب على علمائنا النظر الحر والفحص العلمي بعيدًا عن التقليد الأعمى الهدّام لبناء العلم وكيانه، والمانع للخروج إلى ساحة البحث والنقاش، وقد أخذوا بهذا التقليد في حق التصوف أيضًا، وتمسكوا بأقوال أعداء التصوف مقلدين لهم.

3- استخدام بعض العلماء في عصرنا هذا العلم كوسيلة للحياة ومن أجل المعيشة دون التفات إلى شيء هام وراء ذلك الأكل والشرب، وصار حظ العلم تحت تلك الضغوط حطًّا سيئًا تمامًا، إذ قضى على المقصود الأسمى والمطلب الأعلى، كما قضى على النتائج التي يتوقعها محبو العلم، والبيت الذي يكون قائمًا على أمثال ذلك الفكر الخاطيء ينهار في أقرب فرصة، إذ من الممكن أن يقوم أمر آخر بأعباء العلم - الذي هو باب الأكل والشرب (عند هؤلاء) - ويخدم العالم في ثوب أحسن، فليترك العلم (وقد تركه كثير من العلماء في الدول الإسلامية) وليتمسك بهذا الجديد من نوعه الذي ينوب عن العلم في هذا المظهر السخيف وليلق العالم بأوراقه إلى الوراء أو يضعها على الرف تحت ظروف وأحوال خاصة، وللغايات والمآرب المقصودة لديه، والتي تبعد عن هدف العلم كل البعد، اللهم إلا أن يودعه ذلك البديل ويحوجه إلى الرجوع إلى صندوق كتبه المتروكة، لا نقول ذلك عن سوء النية، إذ القارئ الكريم لو تأمل شيئًا يجد نماذج كثيرة من هؤلاء، وبما أن التصوف لا يخدمهم في ذلك الباب، إذ لا يأتي بما يشبع غرائزهم، فإنهم يتركونه وراء ظهورهم.

4- مجاملة أهل البدعة، بحيث يظن أن تركها مع هؤلاء المبتدعين يبعده عن

محافل الناس ويلقيه في زوايا النسيان فيتهمونه بالرجعية والفكر الرديء، فعليه أن يمشي مع الناس في صف واحد، وليضحك حينما يضحكون، وعليه أن يكون من التقدميين الذين يرون الدنيا بمنظار العدالة (في نظرهم)، ولا يكشف عن معتقده الديني أمام هؤلاء لئلا يتصادم مع هواهم السياسي والطائفي، ومن حق العالم أن يمثل كل ألوان الحياة ولا يمثل لونا واحداً، وعليه أن يخرج عن بساطته التي لا تقبلها بيئته، ويفضي هذا الأصل وهذا العمل إلى العبث بالدين واللغو في الشريعة والتلاعب بأحكامها، وبدلاً من العمل بمقتضى العاطفة نحو الدين وأهل الدين يرى في أقواله صدى لهذه الأنفاس المتعددة من صدور كثر فيها الحقد والحسد.

ويحسب هؤلاء العلماء أنهم أخذوا بحظهم العلمي في جو من العلم والسلم والصفاء لا تشوبه أية شائبة من الجمود والعزلة عن الناس وأهوائهم، ويعدون التصوف من الأسباب التي تبعدهم عن نظر هؤلاء الناس (أهل البدعة) وبذلك الظن يهاجمون التصوف.

5- إن البعض مع أخذهم بالمبادئ الصوفية وتمسكهم ببعض الشيء بما يقتضيه التصوف الحقيقي يصدر منهم (إرادياً أو غير إرادي) ما يظهر منه الرياء، وذلك يؤثر على مركزهم العلمي والصوفي، ويعطي فرصة الطعن في حقهم وفي حق التصوف، ومهما كانت العلة التي تسببت في ذلك فإن الناظر إلى التصوف - الذي لا يعرف من التصوف إلا عمل رجال التصوف - يقع في التردد والحيرة، ويحمل ذلك على عاتق التصوف وأثره السيئ في ظنه، ويعتقد أن هذا الرياء لا يخالف طبيعة التصوف، فيأخذ عن التصوف فكراً غير سليم وينسبه إلى ما يعتبر جفاء في حق التصوف.

هذا.. وهناك عوامل أخرى أثرت على موقف التصوف في عصرنا هذا،

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام.

بحيث إن التعريف والقيام بحل هذه المشكلة يحتاج:

أولاً: إلى انعقاد مؤتمرات علمية يشترك فيها العلماء والمتخصصون من البلاد الإسلامية ليدرسوا في التصوف وأثره في المجتمع، بحيث يكون البحث مركزاً على الصلة بين حفظ القيم الروحية وصالح المجتمع، وبالتالي في الصلة بين العلم والعمل، والتعريف بالعوامل التي تؤثر على ذلك.

ثانياً: إلى التمسك بتعليم المبادئ التصوفية في المدارس الدينية وكليات الشريعة في البلاد الإسلامية كلها، ويكلف بعض العلماء الذين لهم مقدرة على التأليف، وإمام بالتصوف، والعقيدة ومبادئها، أن يضعوا خطة التدريس ويؤلفوا الكتب بحيث يمكن إفهامها للطالب في سن المدرسة، ويسهل فهمها في الدول الإسلامية كلها، ولكن مسلم سواء كان عربياً أو غير عربي أبيض أو أسود، في الشرق أو في الغرب.

ثالثاً: إلى دراسة عوامل العزلة التي جعلت من التصوف علماً في معزل عن الميادين العلمية، ومن الصوفي شخصاً يظن بعض الناس أنه أرغمته الظروف القاسية على اتخاذ موقف يعد شبه معزول عن الآخرين، والقضاء على تلك الأسباب التي أساءت إلى سمعة التصوف، وحالت بينه وبين الذين ينظرون إلى كل شيء في ثوب الحقيقة، وتشمل تلك الدراسة أبعاد الصلة بين التصوف والبطالة، بين التصوف وعدم النظافة في الملابس والمأكل، وبين التصوف والحمل على عاتق المجتمع.

رابعاً: إلى دراسة ما يحول بين الزائرين لضرائح الأولياء وبين الأعمال التي تصدر منهم، من السجود والتقبيل وطلب قضاء مآربهم من صاحب الضريح، بحيث يعتبرون أن الولي هو الذي يعمل ولا يعدونه كوسيلة قابلة للتبرك بها،

أي يعدونه فاعلاً حقيقياً.

وبعد الدراسة يأتي دور العمل الجاد والسريع على إزالة هذا البدع عن المجتمع، والعمل المفضي إلى تنوير الناس تحت لواء الإسلام بقوة الدلائل التي تنبع عن منابع الأصلية، وقد واجه العالم الإسلامي منذ أن اكتمل كيانه كثيراً من العادات والتقاليد التي تعد بعيدة عن الإسلام، وأخذ بها المسلمون وتجاوزت حدودها إلى مجال أفسح وأوسع، والعلماء والدعاة مع صدقهم وإخلاصهم لم يستطيعوا القيام ضد الحوادث التي كانت تتطور وتحيط بالناس وتلقيهم في دائرة بعيدة عن روح التمسك الحقيقي بالإسلام، فانقلبت آمالهم إلى خيبة مريرة، ووقفوا أمام الأمر الواقع في تلك الحوادث والبدع المعروفة باسم الإسلام والإسلام منها براء.

وعلى امتداد القرون ظهرت أسباب وحوادث أخرى تعتبر ذات أهمية أكثر من تلك البدع المحدثه في الإسلام، من التفرق بين المسلمين، ووجود نزعات مذهبية تؤثر في خلق جو من العداوة بين المسلمين بعضهم وبعض. وبذلك أدرك المصلحون والدعاة المسلمون أنهم يواجهون مشاكل أكثر عمقاً من مشكلة البدع المنسوبة إلى التصوف، وأخذوا بما يحفظ كيان الإسلام ويدفع عنه الخطر الدايم والبلاء الجاثم، كما أن الحروب الصليبية التي استمرت زهاء قرنين استولت على أفكار العلماء المصلحين، ووجهتهم إلى ما هو الحقيقي بالتوجه - وهو نصر الإسلام والمسلمين. وظهرت قوة إسلامية كبيرة استولت على أكثر البلاد، كما أن النظر في طريق الوعظ والإرشاد وتصيغ عمل الدعاة بصيغة يمكن بها الكفاح ضد البدع المحدثه هو العامل المهم في إصلاح حال التصوف علماً وعملاً، وبالتالي في إزالة ما أساء سمعته لدى بعض الناس.

خامساً: إلى اختيار لجنة علمية كل ما كتب في التصوف قديماً وحديثاً، تركز

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام
وظيفتها على الآتي:

1- إيجاد خط فاصل بين الأصيل والدخيل في التصوف، بعدما لحق التصوف من تطورات وآراء في قديم الزمان وحديثه، وبعد أن دار البحث حوله في مختلف أشكاله، إذ لا شك أن الصوفية لم يكونوا على حال سواء، ففيهم الولي والمُدَّعي، وفيهم القائم بأعمال تقبلها الشريعة، والسالك إلى طريق بعيد عن الشرع، وبذلك يختلف نظر الباحثين حول التصوف، بحيث يوقع النظر في حيرة وتردد، وإذا حصل أن لجنة التصوف صاغت الأمر بالحياد الإيجابي وأخذ باللب وترك القشر يكون الأمر سهلاً على أبناء هذا العصر، وبهذا سنجد بين أيدينا ثروة كبيرة من الأدب الصوفي وألواناً من الأدب الإنساني والسلوك الروحي نتيجة بحث هؤلاء المختصين أعضاء اللجنة، وبذلك تفسح اللجنة مكاناً للجيل الجديد في التصوف، مكاناً خالياً عن المؤثرات المورثة للتردد والحيرة والاضطراب، بعيداً عن الحالات المتناقضة الناتجة عن أحوال الصوفي في صحوهم أو سكرهم، ومحسوباً بحساب المذهب العلمي للصوفية في ثوبها الأصيل. وبذلك يحصل التعرف على خصائص التصوف من غير خلط أو تشويش.

2- إصدار قائمة مكتوب فيها أسماء الكتب التي يمكن الاستفادة منها من غير تعب ودون الرجوع إلى ما يحل الألبان والمعميات ويشرح الشطحات، والكتب التي يليق لكل باحث الاطلاع عليها، وتختص بالباحثين الذين تجيزهم استعداداتهم العلمية ونشاطاتهم الواسعة أن يأخذوا بها.

3- دراسة العوامل التي تستطيع إدخال التصوف في مجال الثقيف بمستوى عامة المسلمين، ليستعينوا بها في إزالة الفتنة والفساد السائدين في العالم الإسلامي.

4- تقدم الاقتراحات المتعلقة بإحياء آثار بعض الصوفية والتعريف بها على مستوى عامة الناس. والاحتفال بذكرى بعض الصوفية الذين كان للناس إلمام بالنظر في أفعالهم وأقوالهم، ووصلوا إلى درجة القبول لدى عامة الناس.

5- اقتراحات أخرى تتعلق بموقف التصوف وتبييض صحيفته مما افتراه أعداؤه عن وعي وأصداؤه لا شعوريًا.

6- إرسال توصيات من الإدارة المركزية (لجنة التصوف) إلى الدول الإسلامية للعمل بتلك التوصيات والأخذ بها قدر المستطاع.

وبعد، فإنه لا يستحق لإحراز هذا الموقف من الخدمة إلا الأزر، ولا يستطيع القيام به إلا هذه الجامعة التي خدمت الإسلام أكثر من ألف سنة ولا تزال تخدمه برسالتها التاريخية.

كما أن جامعة الأزهر باهتمامها البالغ وإمكانياتها العلمية في هذا المجال يمكنها أن تطالع تلك المؤلفات غير العربية التي قام بتأليفها المؤلفون الفارسيون وغيرهم من باحثي بلاد العجم، إذ لا يخفى أن بعض المؤلفات التصوفية فارسية أو تركية أو هندية - نجد فيها آراء حول التصوف الإسلامي.

ولنا جولة سريعة مع مولانا جلال الدين البلخي في مؤلفاته لنطلع على آرائه الخاصة حول التربية التصوفية وإنقاذ المجتمع من الغلو في الأخذ بالماديات.

يقول جلال الدين:

«أنقذوا الروح الطاهرة مما يؤذيها من شهوات النفس⁽¹⁾. مادمت منهمكاً في الشهوات فإبصارك مظلم، ولا أمل لهدايتك إلى قصد السبيل»⁽²⁾.

(1) المثنوي، دفتر الأول، البيت 1963.

(2) المثنوي، دفتر الأول، البيت 1970.

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام

«الإنسان الذي يتعلق بالمادة بحيث يغفل عن نداء الروح، فهو كالجمل الذي يحمل فوق ظهره الورد (كناية عن الروح)، ومع ذلك لا يرى إلا الشوك ولا يسعى إلا إليه»⁽¹⁾.

«من قُتلت فيه شهوات الحس يكون له ذوق روحي يدرك به النور والحق»⁽²⁾.
«الحياة لا تركز على الماديات فحسب، بل فيها تطلع إلى ما وراء المادة، إلى متى تعتبر طعام الحس سر حياتك؟»⁽³⁾.

«ليست هناك حياة حقيقية إلا بالعرفان والحب، أما حب الدنيا والإقبال عليها مهما كانت عزيزة على عشاق الدنيا فإنها تؤدي إلى هلاك الروح، لأنها في الحقيقة احتضار للروح»⁽⁴⁾.

«لا تترك الشيطان يسرق منك متاعك الغالي ويصرف نظرك إلى المغريات إذ بذلك تضيع بضاعتك (أيام عمرك)»⁽⁵⁾.

«قتل النفس الحسية في الإنسان يشبه اقتلاع الإبرة من العقرب والأنياب من الحية. إذا كنت تريد قتل النفس الأمارة بالسوء فاقتل النفس الحسية ليحصل لك (لروحك) النجاة»⁽⁶⁾.

«الحياة الروحية (ضد الحياة المادية) تحتاج إلى الحرارة والماء، وحرارتها الدمع وماؤها لهيب القلب وفوران الشوق إلى المبادئ العالية (التي تقع في الطرف المقابل للمادة)»⁽⁷⁾.

(1) المثنوي، الدفتر الأول، البيت 1968.

(2) المثنوي، الدفتر الأول، البيت 3876.

(3) المثنوي، الدفتر الأول، البيت 3877.

(4) المثنوي، الدفتر الأول، البيت 3686.

(5) المثنوي، الدفتر الأول، البيت 3693.

(6) المثنوي، الدفتر الثاني، البيت 2526 - 2527.

(7) المثنوي، الدفتر الثاني، البيت 1654.

«إن أسير الشهوات لا يدرك هذه الإسارة فلا بد له من مرشد يأخذ بيده روم الخلاص من سيطرة اللذات الحسية، وحينذاك يعرف ما كانت عليه نفسه من سوء الحال»⁽¹⁾.

«ادفع عنك تلك الصلة الكثيرة بالمادة التي تحول بينك وبين كشف الروح، إن نفحات الروح تنير ظلام الحس، كما أن قميص سيدنا يوسف ﷺ ألقى على وجه سيدنا يعقوب فارتد بصيرًا»⁽²⁾.

«أهل الحس الغارقون في اللذات لا ينتبهون إلى الرجال الكمل (أولياء الله العارفين)»⁽³⁾.

اشتغل بدفع الآلام واتباع الأب الذي يهديك إلى النعيم الأبدي (آلام القوة الظلمانية، والأب القوة الروحانية) يشير بذلك إلى آية: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ ﴿٨﴾ فَأُمَّهُ هَاوِيَةٌ ﴿٩﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَ ﴿١٠﴾ نَارٌ حَامِيَةٌ﴾.

[سورة القارعة: 8-11]

إن النفس تذهب بنا إلى ما تريده⁽⁴⁾.

نرى مولانا جلال الدين الرومي يعرف أهمية الروح وخساسة المادة جنب الروح، بحيث يدرك غفلة الناس عن هذا الجانب العظيم في الإنسان، الجانب الذي به يعيش، وبه يعتز وبه يمتاز عن بقية الحيوانات.

(1) المثنوي، الدفتر الثاني، البيت 3473 - 3474.

(2) المثنوي، الدفتر الأول، البيت 3234 - 3235.

(3) المثنوي، الدفتر الأول، البيت 3141.

(4) وهذا نص المثنوي:

آنكه او بوده است أمه هاوية هاويه آمد مرورا زاوية
مادر فرزند جويان ويست اصلها مرفوعها رادابي است

المثنوي، الدفتر الأول.

ويمثل ما يعتقد بأمثله لها أثرها، ويأتي بدلائل، لا يمكننا إلا قبولها. ويقول في موضع آخر من المثنوي: «الجسم بحسنه وجماله دائم الدلال، والروح تناديه قائلة: أيها الجسم لست إلا مزبلة - أنت تعيش يوماً أو يومين من فيضي - هل ترى - حينما أودعك يأخذك الأقارب إلى القبر - إلى طعمة الحيات والنمل»⁽¹⁾.

يلاحظ أن مولانا جلال الدين البلخي يدرك تماماً أن اليقظة الروحية والميل إلى القضاء على متطلبات النفس الأمارة بالسوء تأخذ بأيدي المسلمين وتجعلهم في الأمن والرفاهية، بحيث لا تؤثر الآفات المادية على مثل تلك الروح الآخذة بالمبادئ السامية.

ويعتقد أن التربية لها أثر، وأن الأمر الهام في ذلك هو التوجيه إلى ما هو الأصل الأصيل في التأثير على الناس، ليدركوا أهمية المبادئ الإنسانية القيمة، ويزيلوا بها العقبات التي تأخذهم إلى الظلمات، ويذكر وصية الرسول - ﷺ - لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه إذ يقول:

«إذا تقرب كل أحد يريد أن يتقرب إلى الله تعالى بنوع طاعة، تقرب أنت إلى الله بصحبة ونصيحة العاقل وعبدته الخاص، حتى تكون أنت أسبقهم إلى الله تعالى».

ويجعل نصيحة العاقل من الأمور الهامة، ومن الأسباب الموجهة إلى الحق، والمؤثرة في التعريف بالمادة والماديات، المانعة عن الانهماك في اللذات⁽²⁾.

(1) نص المثنوي، دفتر الأول:

روح بنهان كرده فرو برو بال	تن همه نازد بخويي وجمال
يك دور وز از برتو من زبستي	گويدش اي مزبله تكو كيستي
باش تاكه من شوم از توجهان	غنچ و نازت من نگنجد درجهان
طعمه موران وما رانت كنند	گرم دار انت تورا كوري كنند

(2) نص المثنوي، دفتر الأول:

گفت بيغمبر على را كاي على شير حقي بهلواني، يرد لي =

وبما أن الصراع العنيف بين الحق والباطل، بين المادة والمعنى، صراع يحتاج إلى التوجه الكامل نحوه، فإن التربية والتوجه إلى كلام العقلاء الذين استناروا من الحق وجعلوا عقولهم ضياء ترشدهم وغيرهم من الناس من الأمور الضرورية، بحيث يمكننا التغلب على الأهواء حسبما يقتضيه الدين القويم، الدين الذي يدعو إلى الله وإلى الخير.

إن المؤمن بنور الإيمان ينظر إلى خسة المادة، وبهذا النظر يحرص على إسلامه ويصبح من أهل اليقين، يميز الحق عن الباطل، ويزيد وثوقاً واطمئناناً، يدرك ما لهذا اليقين من النتيجة الحتمية، وهي المحبة لله ورسوله، وما لهذه المحبة من ثمرة.

﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾.

[سورة آل عمران: 31]

ويؤمن بأن النبي - ﷺ - هو المثل الأعلى للمسلمين، وأن طاعة الله تتوقف على طاعة الرسول - ﷺ .

﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ . [سورة النساء: 80]

يعتقد شيخنا الجليل جلال الدين الرومي أن المجتمع في كل لحظة يحتاج إلى النظر في حاله، إذ الناس مختلفون، فمنهم الحريص على الطلب لا يبالي بما

=
ليك برشيري مكن اعتميد اندر آدر سابه نحل اميد
هر كس گر طاعتي بيش اورد بهر قرب حضرت بي جون و جند
تودرا درسايه آن عاقلي كشي نتاند برد از ره ناقلي
بس تا قرب جو بدو سوى اله سرميچ از طاعت او هيچگاه
زانكه هر خاررا كلشن كند ديده هر كور را روشن كند
ظل اودر زمين جون كوه قاف روح أو سيمرغ بس عالي طواف
دست گيرد بنده خاص اله طالبان را ميبرد تا بيشگاه

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام

يهلكه ولا يسعى إلى ما ينجيه، ومنهم الناظر إلى الأمام بالتفكير العميق، بحيث يدرك سر الخالق، ويعترف بأن الله لم يخلق هذا الكون عبثًا، بل فيه غاية ترجع إلى العالم نفسه، ولذلك يقول:

قال الأنبياء: إن الله يقول:

«غاية الخلق الإحسان إليهم، والمن عليهم، إنما خلقتهم لينتفعوا بي وبخيراتي ونعمتي، لم أخلقهم لأتفع بهم وأقضي بهم حاجة لنفسي، إنما خلقتهم إفاضة للوجود، وإظهارًا للسخاء والجود»⁽¹⁾.

والمدرک لسر الخلق يرى نفسه في طريقه إلى غاية خلقه، وهي المعرفة، ويسعى ليكون كالحنطة المطلوبة في مجتمعه أولاً، لا كالتبن المطلوب ثانياً، ويقول:

«سأل سيدنا موسى - ﷺ - ربه قائلاً: كيف تنقش ثم تخرب النقش؟ تخلق الذكر والأنثى وبعد ذلك تفنيهما؟ فما هذا السر؟ ولماذا هذا الفناء، وهذا الخراب؟».

فقال الرب في جوابه:

«أنا أعلم أن سؤالك هذا لا ينبع عن هواك ولا من غفلتك، وإلا كنت أغضب عليك، بل من التطلع إلى سبل الحقيقة، نحن نعلم ما تريده من كشف السر لتدرك حكمة الله في ذلك، تريد بذلك أن تخبر عوام الناس بهذه الحكمة ليكونوا على علم بإرادة الله وليعرفوا ما هو سر الوجود، وما هو المطلوب من الوجود، وما هو الطريق القويم في المجتمع ليأخذوا به..»

إن السؤال ينبع عن العلم، كما أن الجواب بالعلم.. إن الضلال عن علم وإن

الهدى عن علم..

(1) المشنوي، دفتر الأول، ص 159.

إن الحب والبغض يتولدان من التعارف، فما لم تعرف أحداً، كيف تحبه؟ وكيف تبغضه؟

كما أن المرض والصحة يرجعان إلى الغذاء».

وبعد هذا القول حكاية عن الله تعالى يقول الرومي رحمه الله: «وقد عَلَّمَ الكليم عليه السلام هذا السر ليَعْلَمَ ما هو السر ويُعْلَمَ الناس، فأمره الله أن يزرع البذر في الأرض فلما زرع واستوى الزرع أخذ بحصاده، وجعله بحيث يمكن أن يميز الحب عن التبن، فليكن الحب في مخزن والتبن في مخزن على حدة، ولا يصح الخلط بينهما..»

فسأل الله: من أين تعلمت ذلك؟ فردَّ قائلاً: علمني ربي!..

فقال له: فانظر إلى حكمتي في ذلك الإفناء والحصاد، خلقت الخلق، خلقت الإنسان وأفنيه ليأخذ الحبَّ طريقه إلى مخزنه والتبن إلى مخزنه».

يريد مولانا جلال الدين الرومي بذكر ما دار بين الله وموسى النبي - عليه السلام - أن المجتمع يشتمل على الأرواح الإنسانية، وليس كل هذه الأرواح الإنسانية على نهج واحد، ففيها السعيد وفيها الشقي. فيها الركن الصالح للمجتمع، وفيها الفاسد المفسد الذي يضر المجتمع، بعضها كالدر الغالي، والبعض الآخر لا يساوي شيئاً، بعضها مظهر رحمة الله ولطفه، والبعض الآخر مظهر لغضبه عليك أن تعرف سر⁽¹⁾:

«كنت كنزاً مخفياً فأجبت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف» الحديث

القدسي.

(1) انظر ص 264 من الدفتر الرابع، وأول الشعر:

گفت موسی ای خداوند حساب نقش کردی بازجون کردی خراب

وآخره

كنت كنزا گفتم مخفيا شنو جوهر خود گم مکن اظهار شو

وهذه المعرفة تحصل بالتطلع إلى ذلك السر، والتوجه إلى أبناء الإنسان كيف ينون حياتهم؟ وكيف يعيشون في مجتمعهم؟ وهل لهم الميل إلى معرفة ذلك السر؟

إن الصالح في المجتمع يسعى للوصول إلى مخزن الحب وساحة اللطف، ويأخذ بيد الآخرين ليكونوا على علم ذلك - ليدركوا الحقائق، ويجتنبوا عما يوقعهم في الذل والهوان.

وبعدما يوضح ما هو الطريق للوصول إلى السعادة يأتي إلى مثال آخر للسعيد والشقي، وأن السر في الإفناء هو هذا التمييز بين مآل كل واحد من هاتين الطائفتين.

ويقول:

«إن الجوهر الإنساني هو الصدق ولكن غاب في الكذب، كما أن السمن اختفى في اللبن..»

إن الكذب هو جسمك الفاني، وإن الصدق هو روحك الرباني. إن كذب الجسد ظاهر، وصدق الروح خفي، والرسول يأتي برسالته ليهز ذلك الجسد ويظهر من الكذب المرئي الصدق المرموز⁽¹⁾.

يرى مولانا جلال الدين البلخي أن الجسم بمقتضياته الفانية يميل إلى ما هو فانٍ وإلى الشقاوة والظلمة، وقد جعل من صدق الروح كامناً في كذبه ومن المائل إلى الدرجات العالية خفياً في إرادة الجسم المائل إلى الأسفل، والإنسان يحتاج إلى منبه ومرشد ودليل لكي يرشده إلى الحق، وبهذا التعبير يذهب إلى أن العلاج الأصلي للمشكلة (مشكلة بُعد الناس عن الأخذ بالمبادئ العالية) هو التوجه إلى الأدب والتربية، وإزالة الحجاب عن العيون لترى ما هو الحقيق

(1) المثوي، الدفتر الرابع، ص 264. والمجلس الثالث من المجالس السبعة.

بالرؤية. والتوجه إلى وظيفة القلب في ذلك، كما أن السعي المستمر في إنقاذ البشرية عن الفساد من أهم الحلول لهذه المشكلة، والرومي مدرك لفتنة المادة وأثرها على المجتمع، ومتعمق في أخذ طريق عادل لإصلاح الناس، وبذلك يميل إلى:

1- الأدب الظاهري والأدب الباطني، واختصاص رجال لهم العلم والدراية في نشر ذلك الأدب وتعليمه.

والعابدون المخلصون هم المتأدبون بأداب التصوف، وعلى المؤمن أن يذهب مذهبه ويأخذ بما يقولون.

الحياة رمز، والأدب صبغة ذلك الرمز، وعليك أن تعرف الرموز لثلاث يقال لك أسأت الأدب.

إن الرسل هم المؤدبون للأمة، يرشدون أبناء المجتمع إلى الأدب، إن المائة انقطعت عن القوم لأنهم أساءوا الأدب في ادخار خلاف أمر الله.

الأدب جعل الملائكة في مقام، وسوء الأدب والجرأة ألقى بالشيطان إلى الهاوية.

الذنب هو سوء الأدب.. كل بلية عليك يرجع سببها إلى نفسك، إلى الشقاوة الكامنة فيك، وإلى ميلك المفرط نحو الشر. ابدأ بتأديب نفسك وكن من المتأدبين بأداب الشريعة.

وانظر إلى الواجب عليك نحو الآخرين ونحو أبناء مجتمعك في مدرسة الأدب. انظر هل يمكنك أن تأخذ بأيديهم وتسوقهم إلى الخير والفلاح؟

ويقول:

«السرفيك يا فتى، لا تلتمس فيما أتى.. من ليس عنده، لم ينتفع مما ظهر»⁽¹⁾.

يشير بذلك إلى أن المسلم هو أهل السر، وعليه الأخذ بما هو واجبه من التفكير ليدرك الحقائق.

وفيه تنبيه إلى العلاج الكامل للمشكلة التي تظهر كسر يمنع المسلم عن الوصول، سواء كان ناشئاً عن إمام الناس بالأمور المادية أو غيرها. فالتوجه إلى السر والنظر إلى الضمير والتوسل بوسائل تؤثر في إيقاظه.. كل ذلك من الوسائل الهامة التي ترتبط بسلوك الإنسان. ويضيق صدر الشاعر حينما يدرس الناس وأحوالهم التي تجعلهم في ناحية بعيدة عن الأخذ بالحقائق، ويظهر تألمه بقوله: «يا قوم موسى إننا في التيه تهنا مثلكم كيف اهتديتم، فاخبروا، لا تكتموا عنا الخير»⁽²⁾.

ويجعل حال الحائرين الذين حيرتهم الأمور المانعة عن الرقي بحال أصحاب موسى - عليه السلام - الذين أخبر الله عنهم في القرآن.

ومع أن الفرق بين عصاة أمة محمد ﷺ الحائرين في التيه كبير، فإن الشاعر الصوفي أتى بهذا التشبيه نظراً إلى ما هو دأبه من المبالغة في بعض الأحيان.

2- النظر في كل وقت إلى متطلبات الروح وما يطلبه الجسم، لأن هذه الفكرة التي تؤدي إلى قطع العلائق عن الماديات - إلا بقدر الضرورة - هي الموصلة إلى الحل السليم لمشكلة الانهماك في اللذات.

ويقول: «جسمك من هذه الدنيا وروحك من الدار الآخرة، هو يطلب الهوى وهي تطلب الله، إن قلبك غريب وهمه غريب ليس من الأرض ولا من السماء،

(1) كليات شمس تبريز، تأليف جلال الدين الرومي، ص 478.

(2) المرجع السابق، ص 476.

فإن كنت رفيق الهوى والجسم وقَعْتَ معهما في هذا التراب، إن جذبة واحدة من جذبات الحق أولى من السعي مائة مرة⁽¹⁾.

ويرى شاعرنا الصوفي أن عقيدة الإيجاب التي تنسب إلى المعتزلة لا تصح، فلا يجب على الله شيء، ويذهب إلى ما يقوله الأشاعرة من أن الله لا يجب عليه شيء، ولا يجب أن يثيب بالخير خيراً وبالشر شرّاً، ويرتبط بذلك أن أكثر الصوفية يحتقرون أعمالهم، ويقولون إن الأمر راجع إلى فضل الله ورحمته لا إلى العمل.

والعطار من الصوفية القائلين بعدم الإيجاب إذ يقول: ما أنت؟ وما الذي تفعل؟ وأن الأمر موكول إلى فضل الله تعالى⁽²⁾.

وبذلك ندرك حلاً آخر لمشكلة غفلة الناس عن السعي بغية الوصول إلى الحقائق. بحيث يتكلمون على أعمالهم التي يقدمونها تقريباً إلى الله، ويعدون هذه الأعمال الناقصة الخسيصة أقوى سبب للنجاة. وبذلك يحصل لهم العجب والكبرياء ويوقعهم في العذاب والهوان.

كما أن النظر إلى التضاد الذي في الإنسان نفسه - نظراً إلى جوانبه المتعددة - جعل أمر الإنسان إلى الحيرة والتردد، وتلك الحيرة تتسبب في وقوع المشاكل، يقول أبو سعيد أبو الخير - رحمه الله - (375 - 440هـ): أميل إلى العبادة حيناً وإلى متطلبات الحيوانية حيناً آخر، سبحان الله.. ما هذا التشويش؟⁽³⁾

(1) تنت زين جهان ست ودل زان جهان هوى ياراين وخدايار آن
والبيت الأخير:

خمشي كن خمشي گه در خامشيتُ هزاران زبان وهزاران بيان
كليات شمس، ص 299.

(2) منطق الطير للعطار، ص 82.

(3) خط سوم تأليف دكتور/ ناصر الدين صاحب الزماني، ص 405.

وجعل مولانا جلال الدين الرومي الحل والنجاة من هذه الحيرة (بعض الشيء، إذ هو لا يعترف بالنجاة الدائمة) أن يكون الإنسان مؤاخذاً نفسه كل حين، وينظر إلى مراتب النفس: الأمانة - اللوامة - المطمئنة .. ويسعى للخلاص من المرتبة الأولى، وهي الأمانة، وعند ذلك يكون أمامه ما ينير له الطريق ولا يترك له مجال الوقوع في شر النفس الأمانة بالسوء.

3- التواضع الذي لا يترك للإنسان مجال الانهماك في اللذات والشهوات، وبذلك يتمكن للقضاء على المتطلبات التي تنبع عن الميل إلى المادة، ويكون له القناعة فيما وصل إليه من أمور الحياة، فلا يريد أن يسعى طلباً لحياة توقعه في الشر - شر المادة والماديات. شر التعرض على الآخرين في عرضهم ومالهم. وبالتواضع يصير عضواً صالحاً للمجتمع يعيش بالعرض والشرف، ولا ينظر إلا إلى ما فيه سعاده وسعادة أبناء نوعه.

لا يأتي بالباطل ولا يميل إلى الشر، يجب أن يكون مصداقاً لحديث: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه المسلم ما يحب لنفسه». الحديث - رواه الشيخان.

وكان الرومي يمثل ما كان للعلماء العاملين العارفين بطريق السير والسلوك، والذين نالوا بذلك التمسك مركزاً مرموقاً لدى الشعب، وكان لهم الغيرة على الحق والصدق بالخضوع والتواضع وحفظ عزة النفس والكرامة متمسكاً بآية: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ [سورة الفتح: 28].

وما يقوله الرومي في علاج مشاكل العصر من الناحية الدينية، وما يوصي به المسلمين كافة - شيوخهم وشبابهم، ذكورهم وإناثهم - نجد فيه الحل السريع والواضح للمشاكل، فعلياً أن نتمسك به.

نقد

ليس من المستطاع أن نحيط بعلم هذا الشاعر وفنه في مثل هذا البحث، وقد اكتفينا بذكر بعض الحقائق التي تعين الدارس على تذوق كلام هذا الشاعر الفنان والإمام ببعض خصائصه، ومهما يكن الأمر فإن طريقة الشاعر في معالجة هذه الموضوعات قد خلت من الترتيب الدقيق، فهو ينتقل من موضوع إلى موضوع، ومن مقصد إلى مقصد دون منهج محدد يتبعه في ذلك الانتقال، وهذا بالنسبة لبعض الباحثين يورث الخلل في البحث، ومما يذكر أن جلال الدين البلخي - بالإضافة إلى عدم الترتيب في بحثه يشتهه عليه بعض الأمور منها:

أنه ذكر في خطبة كتابه أن كتابه كنييل مصر، شراب للصابرين، وحسرة على آل فرعون والكافرين. وهذا يدل على أن البلخي تمسك بالغلط المشهور وهو أن آل فرعون غرقوا في نهر النيل، مع أن الثابت والواقع أن غرق فرعون كان في بحر القلزم (البحر الأحمر) لا في النيل.

ومنها:

أنه ذكر أحاديث في كتابه المثنوي رتبها مؤلف مرآة المثنوي على ترتيب حروف الهجاء بعنوان: (لآلى السنن) وذكروا أحاديث لا يصح إسناد بعضها إلى الرسول ﷺ، من ذلك:

«كنت كنتراً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف».

وقد عد هذا الحديث من الموضوعات.

وقد ذكر في «الموضوعات الكبير» أن حديث كنت كنتراً إلى آخره.. قال ابن تيمية: ليس من كلام النبي ﷺ، ولا يُعرف له سند صحيح ولا ضعيف، وتبعه الزركشي والعسقلاني، لكن معناه صحيح مستفاد من قوله تعالى:

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [سورة الذاريات: 56]

أي ليعرفون، كما فسره ابن عباس - رضي الله عنه - انتهى⁽¹⁾. وقد أشار إلى هذا الحديث في كتابه (المثنوي) مرتين⁽²⁾.

2- حديث التجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار السرور، فقد أشار إلى هذا الحديث في كتابه المثنوي⁽³⁾. بطريق يظهر منه أن لفظ الحديث هو دار السرور، مع أن لفظ الحديث دار الخلود، ولا يصح أن نقول: غير الخلود بالسرور رعاية للقافية، إذ مثل هذا التغيير لأجل القافية تغيير في عبارة الحديث، ولا يصح أن يغير لفظ الحديث وينسب إلى الرسول ﷺ، وإليك تمام الحديث:

«إذا دخل النور القلب انفسح وانشرح، قالوا: فهل لذلك علامة يعرف بها؟ قال: التجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود، والاستعداد للموت قبل لقاء الموت». رو هذا الحديث عن ابن مسعود وغيره، وذكر في تفسير ابن كثير أن لهذا الحديث طرقاً مرسله ومرفوعة يشد بعضها بعضاً⁽⁴⁾.

(1) الموضوعات الكبيرة، تأليف الملا علي قاري.

(2) مرآة المثنوي، ص 923.

(3) مرآة المثنوي، ص 901.

(4) تفسير ابن كثير ج 2، ص 175.

3- حديث: «إن تمارضتم لدنيا تمرضوا»، فقد ذكر السيد جلال الدين البلخي الحديث بالعبارة السالفة ونسبه إلى الرسول ﷺ⁽¹⁾.

وأصل الحديث كما ذكره الملا علي قاري هكذا:

«لا تمارضوا فتمرضوا، ولا تحفروا قبوركم فتموتوا».

ذكره ابن أبي حاتم في العدل عن ابن عباس رضي الله عنه، وقال عن أبيه إنه منكر.

4- حديث: «إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن»، فإن البلخي أشار إلى الحديث في كتابه المثنوي⁽²⁾. بحيث يظهر منه أن عبارة الحديث هي: إني لأجد آه...

مع أنه ذكر علي قاري في الموضوعات نقلًا عن العراقي أن:

حديث: إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن - أو من جانب اليمن - لم أجد له أصلًا.

5- حديث: شاوروهن وخالفوهن، فإنه أشار في كلامه إلى هذا الحديث⁽³⁾.

مع أنه لم يثبت بهذه العبارة أو العبارة المشهورة طاعة النساء ندامة، قال الملا علي قاري: حديث شاوروهن وخالفوهن لا يثبت بهذا المعنى، وأن له وجهًا من حيث المعنى، وقد ورد في حديث ضعيف: «طاعة النساء ندامة».

6- حديث: «مثل المؤمن كالمزمار لا يحسن صوته إلا بخلاء بطنه».

(1) مرآة المثنوي، ص 907.

(2) مرآة المثنوي، ص 909.

(3) مرآة المثنوي، ص 918.

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام.

ذكر البلخي هذه العبارة، وعده من كلام النبي الرسول ﷺ⁽¹⁾.
مع أنه لم يثبت هذا التشبيه بعبارة الحديث في كتب الحديث.

7- حديث: «من حفر بئراً لأخيه وقع فيه».

ذكر البلخي، وعده من أحاديث الرسول ﷺ⁽²⁾.

قال العسقلاني: لم أجد له أصلاً ولكنه صحيح من حيث المعنى، إذ معناه
مستفاد من قوله تعالى:

﴿وَلَا تَحْقِقِ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ﴾. [سورة فاطر: 43]

8- حديث: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، قال شيخنا البلخي، وأشار إلى هذه
الجملة بأنها حديث للرسول ﷺ⁽³⁾.

وقال الملا علي قاري حديث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» موضوع.
وقال السمعاني إنه لا يعرف مرفوعاً وإنما يحكي عن يحيى بن معاذ الرازي.
وقال النووي إنه ثابت - يعني عن رسول الله - وإلا فمعناه ثابت قد قيل: من
عرف نفسه بالجهل فقد عرف ربه بالعلم، ومن عرف نفسه بالفناء فقد عرف ربه
بالبقاء، ومن عرف نفسه بالعجز فقد عرف ربه بالقدرة والقوة، وهو مستفاد من
قوله تعالى:

﴿وَمَنْ يَرْغَبْ عَن مِّلَّةٍ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ﴾. [سورة البقرة: 130]

أي جهلها حيث لم يعرف ربه.

(1) مرآة المثنوي، ص 28.

(2) مرآة المثنوي، ص 31.

(3) مرآة المثنوي، ص 31.

- 9- حديث: «موتوا قبل أن تموتوا» فقد ذكره بحيث عدّه من أقوال الرسول ﷺ⁽¹⁾. قال العسقلاني: إنه غير ثابت. وذكر الملا علي قاري أنه من كلام الصوفية، والمعنى موتوا اختيارًا قبل أن تموتوا اضطرارًا، والمراد بالموت الاختياري ترك الشهوات واللّهوات وما يترتب عليها.
- 10- حديث: «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا»، ذكره في مقام الخير.
- وذكر الملا علي قاري أنه من قول سيدنا عليّ كرم الله وجهه.
- 11- حديث: «الولد سر أبيه».

قال السخاوي والزركشي لا أصل له.

هذا.. ومما يذكر أن السيد جلال الدين البلخي كان له اهتمام كثير بالعلوم الرائجة حينذاك - من التفسير والحديث والفقه وأصول الفقه والفلسفة - وما وجدناه في كتابه المثنوي من الأحاديث أكثره صحيح ومأخوذ من الكتب المشهورة في علم الحديث، وما وقع له من التمسك بالأحاديث الوضعية قد نوهنا إليه بحكم الأمانة العلمية.

هذا.. وقد ذكرنا في التعليق على خطبة المثنوي ما يوضح الموقف بعض الشيء..

ونضيف هنا أن الثقة الكاملة في البحوث الجامعية تعتمد على النابع من المنابع الأصلية التي لا يشك أحد فيها، وهذا النقد تحت العنوان الخاص كنموذج من النماذج التي تدل على حرية البحث وبعده عن الميل والتعلق، والوقوع تحت تأثير الآخرين - ومع هذا كله فإنه لا ينقص من الموقف العلمي الذي يعترف به الباحثون للشيخ الصوفي العالم جلال الدين الرومي، والذي جعل عدة من العلماء في كل عصر ملّمين بدراسة آرائه والبحث والنقاش حولها.

(1) مرآة المثنوي، ص 931.

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام

ويمكن أن نلخص كتابات الرومي بالآتي:

1- التعريف بالإنسان العارف بالاستدلال بالآيات والأحاديث النبوية. وفي ذلك الباب يأخذ الأحوط وليس له الإفراط والتفريط، نظرًا إلى أهمية الاستدلال والأمانة العلمية التي يدركها مولانا جلال الدين الرومي، وما نقل عنه من بعض الأحاديث الموضوعية فقد أشرنا إلى بعضه ضمن النقد.

2- توضيح السلوك والتنبيه عليه حسب تطلعاته الخاصة، والقيام بالتعبير الذي يخصه.

* تعليق المؤلف:

إن الباحث يرى في علم التصوف عشرات الآراء حول موضوع واحد، ويدرك أن السلوك له طرق مختلفة حسب اختلاف الآراء، وأن البدء والانتهاج في هذا الباب معبر عنهما بتعبيرات دقيقة، إما متضادة أو شبه متضادة، فلا مجال للباحث حول كلام مولانا جلال الدين الرومي إلا أن يقول:

لقد تمسك الرومي في هذا النظر بما تمسك به فلان مثل: محيي الدين بن عربي (الشيخ الأكبر) الغزالي - الحلاج - رابعة العدوية وأمثالهم، ولا يمكنه أن يقول إن هذا التوافق في تلك القضية الصوفية هو الأصل الذي لا خلاف فيه. إذ في نفس الموضوع تجد آراء تخالف ما عليه جلال الدين وغيره.

3- القصص والأمثال:

لقد أتى مولانا جلال الدين الرومي بالقصص والأمثال ويبين في بعضها أنه لا يريد منها القصة الحقيقية، بل هي توجيه وتمثيل للتوضيح، فمثلاً: في قصة حوار الأعرابي مع زوجته يقول:

«أريد بالزوجة النفس، وبالزوج العقل»، ويذكر إرادته ويوضح أن القصة خيالية وليست حقيقية.

* تعليق المؤلف:

لا شك أن مولانا جلال الدين الرومي له تعبير فني يفوق الآخرين، فإنه يستعين في تصوير أفكاره بكل من:

الملوك - السلاطين - السعداء - الأشقياء - المحتالين - الدراويش - الفقراء - الأغنياء .. ويأتي بقصة هؤلاء أو تصويرهم في صورة كأنها هي الصورة الأصلية.

والباحث ليس لديه أي ميزان ومعياري يلقي به النظر على أقواله، وكل ما يمكنه هو الرجوع إلى أصل القصة - إن كان لها أصل - فإذا حصل أن مولانا جلال الدين أتى بالقصة على غير أصلها فليشر الباحث إليها - هذا إذا كانت القصة حقيقية، وأما إذا كانت خيالية - كما يشير هو في بعض المواضع - فلا يبقى أمامه شيء إلا القبول موضوعيًا، مع النظر إلى ترتيب الكلمات والانتقال من فقرة إلى فقرة، وهل هو في موضوعه أم لا؟

4- كلامه المتعلق بأصدقائه:

لقد أدرك صوفينا العشق والحب المفرط بطريق يخصه، وخاطب بعض أصدقائه حسبما يأمره بذلك الميل الإفراطي، ولاشك أن ثلث مؤلفاته تقريبًا يشكل نظره نحو مرشده «شمس تبريز»، فهو يظهر حبه له وتألمه من فراقه، كما أنه يميل بنفس الصفة - ولكن بعض الميل - إلى أصدقائه الآخرين، أمثال صلاح الدين زركوب وحسام الدين (الباعث الأول لتأليف المشنوي).

يجعل من محبوبه مرة شمسًا تنير الدنيا بأسرها، ومرة أخرى نورًا ينفع جلال الدين فحسب - يجعل مطلوبه إمامه وقبلته مرة، ونورًا في الظلمة مرة أخرى،

جلال الدين الرمعي بين الصوفية وعلماء الكلام

إلى غير ذلك من التشبيهات. وإليك نموذجًا من فوران هذا الميل وعدم استقراره في حالة واحدة لينظر إليها الباحث بالمنظار العلمي. وهذا نص ما ذكره في حق مرشده (شمس تبريز).

أيها النور في الفؤاد تعال غاية الجسد والمراد تعال
إنك تدري حياتنا بيديك لا تضيق على العباد تعال
أيها العشوق أيها المعشوق حل عن الصد والعناد تعال
يا سليمان ذي الهداهد لك فتفقد بالافتقاد تعال
أيها السابق الذي سبقت منك مصدوقة الوداد تعال
فمن الهجر ضجت الأرواح.. أنجز العود يا معاد تعال
استر العيب وابذل المعروف هكذا عادة الجوار تعال
طفت فيك البلاد يا قمرًا بي محيطًا وبالبلاد تعال
أنت كالشمس إذ دنت ونأت يا قريبًا على العباد تعال⁽¹⁾
وفي موضع آخر يقول:

عمرك يا واحدًا، في درجات الكمال قد نزل الهم بي يا سندي قم تعال
يا فرجبي، مؤنسي يا قمرى المجلى وجهك بدر تمام، ريقك خمر حلال
روحك بحر الوفا، لونك لمع الصفا عمرك، لولا التقى، قلت ياذا الجلال
تُطربُ قلب الورى تسكرهم بالهوى تدرك مالا يرى أنت لطيف الخيال

(1) كليات شمس تبريز، ص 555.

تصلح ميزاننا، تحسن ألحاننا
تذهب أحزاننا أنت شديد المحال⁽¹⁾
ويقول في موضع آخر:

أنت لطيف الفعال، أنت لذيد المقال
يالعم المشرق، مثلك لم يخلق
أنت جمال الكمال، زدت فهل من مزيد
خد بيدي أرتقي نحوك أنت المجيد⁽²⁾
وأيضاً يقول:

تعال يا مدد العيش والسرور تعال
تعال يا فرج الهم، فاتح الأقفال
لقاء وجهك في الهم فالق الإصباح
سقاء جودك في الفقر منتهى الإقبال
تعال، إنك عيسى، فإخي موتانا
وادفع عنا خديعة الدجال
تعال إنك موسى تشق بحر ردى
لكي تغرق فرعون سبي الأفعال
تعال إنك نوح ونحن في الطوفان
أما سفينة تعد للأهوال⁽³⁾

هذا كنموذج من أشعاره العربية التي أنشدها بفراق مرشده، بالإضافة إلى
مئات من الأشعار الفارسية التي ترمي إلى توجيه محبوبه ليرجع إليه ويخلصه
من ألم الفراق.

* تعليق المؤلف:

ليس للباحث إلابول أشواقه والسكون إليها، وحمل كلامه الظاهر المعنى
على الحقيقة، وغيره على المجاز، وليس أمام الباحث إلاباعدة كلية يعتمد
عليها ويثق فيها، وهي أن العاشق معذور، وأن كلام العشاق حال الهيجان غير

(1) كليات شمس تبريز، ص 555.

(2) المصدر السابق، ص 554.

(3) كليات شمس تبريز، ص 410.

جلال الدين الرمعي بين الصوفية وعلماء الكلام
مؤاخذ به، إذ يجعل الشمس غاية المراد، ويسأله ألا يضيق على العباد يخاطبه
محيطًا به وبالعالم قائلًا:

* يا قمرًا محيطًا بي وبالبلاد تعال *

فهل يمكن أن يكون مرشده غاية المراد ونهاية المطلوب؟ إذ إن المطلوب
الأول والأخير في باب التصوف هو الله الواحد الأحد الفرد الصمد، وإن
المحيط هو الله لا غيره من العباد.

ويجعل الشمس صاحب عظمة وجلال قائلًا:

* لولا التقى قلت يا ذا الجلال *

وأنه يرى فيه كل آثار العظمة ولكن لا يخاطبه بـ (ذا الجلال) للتقوى
والخوف من الله، فلا مانع لديه إلا هذه التقوى، وقد ناداه مرارًا بمثل هذه
العظمة إذ يقول:

أنت المجيد - وأنت المحيط ومثيلها من الألفاظ.

ويقول في موضع آخر:

في غبار نعله كُحل يجلى عن عمي في عيون فضله الوافي زلال للظما

وإلى هذا الحد يقتنع الباحث بالمبالغة التي لا يخلو كلام الشعراء منها، كما
يقتنع بعض الشيء بما يقول بعده:

نوره يهدي إلى قصر رفيع آمن لا أبالي من ضلال فيه لي هذا الهدى

إلى أن يجعل التبريز قبلة، ويقول:

أصبحت تبريز عندي قبلة أو مشرقًا ساعة أضحي لنور ساعة أبغي صلا

ويقع الباحث في حيرة بهذا التشبيه لمسكن مرشده، ويذهب الباحث في تأويلاته التي عليها تعود إلى أن يصل إلى هذا البيت:

حصحص الحق الحقيقي المستضيء من فضله

سوف يهدي الناس من ظلماتهم نحو الهدى

ويرى الباحث أن يدرك التوجيه السليم لذلك البيت الذي يمكننا أن نفسره تفسيرًا يتلاءم وطبع البحث العلمي، إذ يُفاجأ بهذا البيت:

يا دهر سوى شمس الحق تبريز هل أبصر في الدنيا إنسانك إنسانًا؟!

يسأل الدهر: هل إنسانه أدرك إنسانًا مثل مرشده؟ والباحث في حيرة ودهشة وكيف لا؟ إن الرسل والأنبياء والصحابة والتابعين كلهم أعلى درجة من هذا المرشد الصوفي، فكيف يحكم بهذا الحكم الجزاف في حق هذا الصوفي؟

نرى الشاعر الصوفي يترك شطحاته، ويدخل في إطار الكلام المفهوم قائلًا:

أنا لا أقسم إلا برجال صدقونا أنا لا أعشق إلا بملاح عشقونا

لحق الفضل وإلا لهتكنا وهلكنا ففررنا ونفرنا فإذا هم لحقونا

إلى أن يدخل الإلغاز بعض الشيء في هذا البيت:

أنا لولاي أحاذر سخط الله لقلت رmq العين لزامًا خلقونا خلقونا⁽¹⁾

فليرك الباحث الكلام حول هذه الشطحات وليوجه عنان بحثه إلى ما يقبله العلم، وهو الإنصاف في كلام مولانا جلال الدين الرومي حين صحوه التام، وعندما يدخل إطار الكلام مع الآخرين بما يهم الناس عامة، وإليك نموذجًا من كلامه في هذا الباب.

(1) كليات شمس تبريز، ص 116-117 وبعدها.

نص كلامه:

يا من نعماه غير معدود والسعي لديه غير مردود
قد أكرمنا وقد دعانا كي نعبده ونعم معبود
لا يطلب حمدنا لفخرنا بل يجعلنا بذاك محمود
قد بشر باللقاء صدقا من حضرته الكريم مورود
والوعد من الحبيب حلو والسعي إلى السعود سعود⁽¹⁾

5- كلامه حول القضايا العقيدية:

وقد دخل مولانا جلال الدين في إطار البحث والنقاش مع الطوائف المعروفة لدى الناس من: المعتزلة - المشبهة - الكرامية. وغيرهم، وأبرز رأيه بكل صراحة.

* تعليق المؤلف:

يجد الباحث في هذا الباب مجالاً واسعاً للكلام مع الشيخ والدخول معه في ساحة النقاش، وقد أخذنا نفس الطريق وتمسكنا بالأمانة العلمية، ونضيف هنا ما يأتي:

أولاً: لم يأت العالم الصوفي بأدلة كلامية ساذجة عن الصبغة الصوفية إلا في مواضع منها:

قضية الإرادة والرضاء - قضية الجبر والاختيار - وأما في غير المذكور من القضايا الكلامية، فقد أتى بدلائل يظهر فيها تأثره واضحاً بجانبه الصوفي، وإن كان هذا التأثير مفيداً بعض الشيء في تصوير الموضوع، ولكن لا يقبله

(1) كليات شمس تبريز، البيت في العدد 1013.

النقاش العلمي والحوار مع الذين لا يعترفون بالتصوف ولا بالأنوار، والتطلعات التي يبنتي عليها كلامه، وكأنه يريد الكلام مع المؤمن الصوفي الذي يطلب الدليل الكلامي، فيأتي بالدليل ويشير إلى ما يعرفه من المقامات والأحوال.

ويأتي إلى قضية الحشر والمعاد ويرد فيها بالقضية الصوفية، ويظهر من كلامه كأنه يقول:

إن التطلع النوري للروح له مآل مع الجسم، يعطيه ما كان يدركه حين كونه مسجوناً فيه.

وفي قضية التوحيد يقول مثل ذلك في التطلع والجذب الصوفي.

ثانياً: أتى بموضوعات هامة وأشار في إثباتها إلى ما هو الثابت عنده وذكره في موضع آخر، ويحيل التفصيل إلى هذا الموضع.

وهذا مما لا ينافي البحث العلمي، ولكن من الضروري تلخيص ما قال في موضع آخر ليكون القارئ على علم بالقضية مباشرة من غير اللف والدوران حول ملفاته.

كما أنه يأتي بالقضية العقيدية موهماً أنها قضية أتى هو بتفصيلها لا غيره من المؤلفين، إذ لا يشير إلى الاختلافات، ولا إلى شيء من الدلائل التي جاء بها العلماء والباحثون قبله، وهذا يوهم تفرد به بالقضية.

ثالثاً: ترك القضية الكلامية في وسط الطريق والانتقال منها إلى موضع آخر، والإتيان بقصة أخرى لا علاقة لها بأصل الموضوع إلا شكلياً، وأمثلة هذا الانتقال كثيرة لا تحفى على دارسي مؤلفات الرومي.

6- كلامه في شأن الرسل والأنبياء:

لا شك أن الرسل والأنبياء لهم شأن يغاير تمامًا حال الآخرين الذين وصلوا إلى المقامات وشاهدوا الأحوال بقوة العبادة وبين هذين المقامين بون بعيد.

نرى مولانا جلال الدين الرومي قد يجعل الرسل والأنبياء والأولياء في صف واحد، وهذا نص كلامه إذ يقول: اجعل نفسك نقية من صفات الإحساس بالذات لترى ذاتك الطاهرة الصافية عن الكدورات، وتشاهد في قلبك علوم الأنبياء بدون كتاب ولا معبد ولا أوستا⁽¹⁾. وأتى بعد ذلك بحديث يقول:

لقد قال الرسول - ﷺ - ما معناه: إن من بين أمتى من يكون لهم ذات ذي جوهر، وأن أرواحهم لتراني بذلك النور الذي أراهم به - وذكر صاحب المنهج القوي أن الحديث هو برواية أبي ذر أنه قال: قال عليه السلام: «واشوقاه إلى إخواني يكونون من بعدي شأنهم شأن الأنبياء، وهو عند الله بمنزلة الشهداء، ينظر الله إليهم في كل يوم سبعين مرة. يا أبا ذر إني إليهم مشتاق»⁽²⁾.

* تعليق المؤلف:

إن الباحث في مثل هذه التشبيهات بين الأنبياء وغيرهم، وفي العقيدة، على أن غير الأنبياء يمكنهم الحصول بعلوم الأنبياء والاطلاع على أسرارهم - يعتقد عدم إمكان هذه الحالة، الحالة التي تستولي على الصوفي بريضة أو

(1) المثنوي الدفتر الأول - الأبيات 3460 وبعدها وهذا نص عباراته بالفارسية:

خویش راصافی کن از اوصاف خویش تابیبیتی ذات باک صاف خویش

بینی اندر دل علوم انبیاء بی کتاب و بی معبد و اوستا

* وأوستا هو: الكتاب المنسوب إلى زرداشت على قول من يقول إنه كان نبياً - وقد اشتبه على المرحوم الكفافي في شرحه على المثنوي، فكتب «أستاذ» بدلاً عن أوستا، والأصل هو الثاني لا الأول.

(2) المنهج القوي، شرح المثنوي، ج 1، ص 10.

من غير الرياضة، يجعل من الشخص العادي عالمًا بعلوم الأنبياء - لا بعلم نبي واحد - وإن كان غير ممكن أيضًا - بل بعلوم الأنبياء كلها.

إذ لا شك أن الأنبياء والرسول في مرتبة أعلى من مراتب الناس العاديين، وأن العلم الحاصل لهم من قبل الله يشتمل على أسرار ورموز لا يستطيع الإنسان العادي الحصول عليها إلا بتعليم النبي نفسه، ومعلوم أن النبي لا يعلم الناس إلا ما هو قابل للتعليم والإعطاء، وأما السر بين الله والنبي فهو لا يصل إلى غير النبي أبدًا، كما لا يخفى على متتبعي علم الحديث أن الرسول ﷺ خص نفسه بعدد من الأسرار وأشار إشارة إجمالية إلى أن البعض لا يمكن الإخبار به.

كما أن قوله: من أراد أن يجلس مع الله فليجلس مع أهل التصوف لا يخلو من المبالغة، وقد ذكر تحت هذا العنوان أبياتًا ذكر فيها مقام السكر، وأضاف في الآخر ما يوجه كلامه، إذ يقول ما معناه: إذا قرأت القرآن فقد امتزجت بأحوال الأنبياء، وهؤلاء أسماك بحر الكبرياء الطاهرة⁽¹⁾.

وهذا التوجيه يعطي كلام مولانا جلال الدين البلخي صبغة خاصة، ولكن لا بحيث نحسب الجلوس مع أهل التصوف جلوسًا مع الله.

هذا.. ولا شك أن النقد البناء في البحوث العلمية ينفع الباحثين والمسلمين - المهتمين بالبحث والتنقيب - علمًا بأن روح مولانا جلال الدين البلخي كشخصية إسلامية فذة شخصية صاحب الأسرار والرموز والعالم بالعلوم الرائجة، المعبر الفصيح البليغ الفطن، الذي نظم ورتب آلاف الأبيات لآلاف الآلاف من المعاني. إن مثل هذه الروح لا تغضب بالنقد الذي ينبع عن الإرادة الحسنة لا السيئة - النقد الذي يعطي التحقيق حقه ويبعد عن الجانب العاطفي، والتمذهب الذي لا يقبله البحث العلمي.

(1) الأبيات: 1530 إلى 1545، دفتر الأول، المثوي.

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام

ومما يجب ذكره أن الباحث الذي يتتبع آراءه فهو بحاجة إلى دراسة الطريقة المولوية المعروفة باسمه في بعض الدول الإسلامية، ومنها أفغانستان⁽¹⁾، وجمهورية مصر العربية - والدراسة بطريق النقد تتطلب الجرأة على إظهار الحق، ويُسمع أن بعض الرجال الداخلين في الحلقة الصوفية المنعقدة باسم الطريقة المولوية (كما هو معروف في بلاد مصر) أو حلقة قراءة المثنوي (مثنوي خوان - كما هو معروف بأفغانستان) بعد الوجد والحال (حسب اصطلاحهم) ينامون ويتركون صلاة الفجر - الصلاة المفروضة التي لا مفر من أدائها ولا مبرر لتركها - وأن المريض الذي لا يقدر على القيام، مطالب بأدائها وأداء بقية الصلوات المفروضة قاعدًا، ولا تسقط بأية حال - فكيف يمكننا أن نترك الصلاة للقيام بالحلقة الصوفية التي تستمر إلى قريب الفجر، وهذا العمل لا يأتي بشيء!؟

وإن صاحب الطريقة (مولانا جلال الدين الرومي) نفسه لم يترك الصلاة قصداً، ولم يأت بما يخالف الشريعة، بحيث يجعل الشكر والوجد والحال دليلاً لعمله، وقد ذكرنا أنه - رحمه الله - حينما ترك حلقة التدريس ودخل الخلوة مع مرشده كان يصلي معه بالجماعة.

إن الشريعة الإسلامية هي الميزان في كل شيء، يوزن بها الأعمال، فإن قبلتها نقبلها وإن ردتها نردها، وقد جاء الإسلام كاملاً، قال الله تعالى:

﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ .

[سورة المائدة: 3]

(1) الطريقة المولوية الخاصة المعروفة بمصر تشبه الطرق والجلسات الصوفية بأفغانستان، لكن بشيء من الفرق، هو أن هذا الاسم (المولوية) ليس معروفًا كثيرًا هناك، ولكن التشابه في العمل كثير.

لقد امتاز الإسلام بأنه دين الفطرة، رسم للبشرية جمعاء أقرب الطرق للوصول إلى الحق والهداية والصدق واليقين، جاء الإسلام خلال تشتت الناس يدعو إلى الإيمان بالله وإلى ترك الخرافات، جاء القرآن يدعو إلى حرية العقيدة بحيث أنار الطريق أمام الناس وأرشدهم إلى الحق، وبعد هذا كله أعلن: فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر، جاء الإسلام وأتى بما هو الحق بالقبول، وما يلي يعطي الفرصة للرد على الكهنة وأهل الهوى وأصحاب البدع، وأعلن بكل صراحة وشفاء:

﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [سورة النجم: 39]

كما أعلن: ﴿كُلُّ أَمْرٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ [سورة الطور: 21]

وعلى المبدأ الواضح والأساس السليم بنى الإسلام بناءه الجديد في قيادة الإنسان إلى الإدراك بوظائفه نحو نفسه ونحو ربه ونحو مجتمعه وبنى نوعه قائلاً:

﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [سورة آل عمران: 110]

لقد فتح الإسلام الطريق للوصول إلى المدنية والحضارة، وركز دعوته على الغايات الإيجابية وعلى تحرير الإنسان من العبودية التي كانت معروفة قبل الإسلام، وكان الإنسان يعبد الإنسان ويعدده كل شيء، جاء الإسلام بالمساواة وأعلن أهمية العمل بين الناس.

وكان الطريق السليم الذي نهجه الإسلام طريقاً إلى قبول الناس وإقبالهم على هذا الدين الحنيف الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

وكان الدليل بحقيقته واضحاً للمنكرين المعاندين. وبذلك وصل الإسلام على يد المهاجرين إلى الصين شرقاً إلى الأندلس غرباً وامتدَّ إلى أكثر الدول.

جلال الدين الرمي بين الصوفية وعلماء الكلام
وهذا هو الدليل على أن الإسلام لم يترك أي شيء في الإجمال، ولم يسق أي
شيء إلى الكهانة وما يشبهها.

وبذلك وبآلاف من الدلائل تركناها لثلاث نزيل الكلام نقول:

ليس الأمر في التصوف إلغازاً بالنسبة للشريعة (وما ذكرناه من الشطحات
والإلغاز فهو بحال لا ينافي الشريعة صراحة، وإلا فليترك وراء الظهور)
وأن الشريعة الإسلامية أوضحت الطريق، فليس لنا مجال إلا الذهاب بهدايتها
والعمل بمقتضاها، ونكرر مرة أخرى كنتيجة.

«كل ما تقبله الشريعة نقبله، ونرفض ما ترفضه الشريعة».

على صاحبها ألف تحية وتسليم

خاتمة

إن جلال الدين البلخي - رحمه الله - الذي قلَّ نظيره في تعمقه في الأدب الصوفي والتعريف بالتصوف، وقل نظيره في القرون الأخيرة، يقدم لنا المعرفة الصوفية في صورة متكاملة، ليس تصوف شاعرنا من النوع السلبي الذي يدع الحياة ويعدها شرًا تورطت فيه البشرية، بل هو تصوف بناء يحاول أن يرسم المثل العليا في الإنسان نفسه، في الإنسان الذي يتعمق في حقائق الكون ويجعل من التفكير سبيلًا للوصول إلى الحق والصدق والصواب.

ومن ميزة هذا الشاعر الصوفي الذي ترك تراثًا ثمينًا يباهي به المسلمون هو أنه لم يكن يميل إلى التصوف الجاف أو التصوف السلبي حسب تعبير بعض المؤلفين، بل كان صوفيًا بمعناه الحقيقي ومفهومه الإيجابي، وكان شاعرًا فنانًا، أدبيًا عالمًا، وسياسيًا.. عالج المشاكل العلمية بطريق دقيق يطمئن إليه الباحثون في عصرنا هذا، عالج المشاكل وأثبت أنه ليس في طريق العلم أية عقبات.

عالج القضايا العقيدية بالبيان الرائع بحيث نحس من التعمق فيها أن المعنويات أكثر لذة من غيرها، عالج الإنسان ومشكلته بحيث مزج الروح والحياة والنفس الإنسانية ليصل منها إلى عمق التأمل حول الإنسان نفسه، حول هذا المخلوق العظيم الذي جمع فيه الآلاف من الأسرار والرموز. ذهب من ميادين التصوف إلى ساحات الفن والأدب، وجعل من الأسرار الفنية ما يعرف بنكات التصوف، وجعل من الأدب مفاهيم للفن، ومن الفن تيقظًا ووعيًا لدارسي

التصوف والأدب، لنذكر بذلك أن الإنسان نفسه هو فوق كل تقدير حينما يعتبر موضوعاً للأخلاق العلمية. وهذا الإنسان العظيم لا يستحق أي تقدير إذا كان موضوع البحث من ناحية حياته المادية بحيث يأكل ويشرب ليعيش، ويعيش ليأكل ويشرب، فبمنظار صفات الإنسان الرفيعة تتغير حاله وتستحق أن يجمع فيه الأضداد، ويصير مبدء الكل ضد، ولكن بتغير الكيفيات، والأحوال، وكيف لا، وأن له سرّاً في حال كونه موضوعاً للأدب، يميل إلى الناي، إلى العزف، إلى الطرب، إلى الشعر، وإلى غير ذلك مما يتعلق بالأدب، ومن العجب كل العجب أن الأدب في ساحة الإنسان نفسه أدب لدى الأديب اللبق، وسوء الأدب عند صاحب الشريعة أو الصوفي الجاف، والإنسان نفسه يطرب ويعزف ويشرب ليتأدب، ولكن يزهد ويتنسك، يصلي ويهجر اللهو واللعب ليتصوف، يكفر في الأضداد ليتفلسف، يتخيل ليتفنن. وهذه الحقيقة ملحوظة في نفوسنا قبل كل شيء، ماذا نحكم وعلام نحكم وبم نحكم؟ إن الإنسان نفسه سر غامض لم يكشف بعد، ولا يعلمه إلا صاحب السر الذي لا إله إلا هو، نعثر على وجود قوة في داخلنا تأمرنا ببعض الأفعال التي تحكم بخيريتها وتنهانا عن البعض الآخر الذي تحكم بشيريتها، فما معيار الخير والشر؟ هل هو الحكم النابع عن الإدراك والقوة العاقلة؟ وما هي القوة، هل هي تصدق، تفوز، تعين، تنجح؟ أو هي كالسراب تدعي الخير بشرها؟ تدعو الإنسان إلى العمل بدهائها، وتميل إلى ما تريد. لا نقدر أن نفكر أكثر من ذلك قائلين:

إن هي إلا فتنتك، نعم أبلغتنا الشريعة أن الشريعة هي القوة الأصلية التي تميز الخير عن الشر، نعم بالرأس والعين آمنة بالله وبالشريعة، ولكن المعيار يعتمد على الحقيقة لا السماع، والشريعة مسموعة بما أتاه صاحب الشريعة، وبعبارة أخرى:

نطلب التعريف للخير والشر من حيث مقوماتها وبيان ذاتياتهما في الحدود، وعرضياتهما في الرسوم، وكيف نقبل علميًا أن الشريعة الخارجة عن الحدود والرسوم للحقائق بينت الحقائق المقومة المعايير بذاتها وبكنهها، وما هي إلا مثبتة على قول ومظهرة على قول آخر؟

نعم - ولا، ومائة مرة نعم ولا... وهذه أسئلة تدور في أعماق الإنسان، والرد الصحيح هو ما أجاب عنه السيد جلال الدين الرومي حينما ترك المدرسة وتوجه إلى الخلوّة مرافقًا مرشده (شمس تبريز)، أو الرد العميق هو الرد الذي ينادي به مسلك وحدة الوجود، فما هي هذه الوحدة؟ وما هو الوجود؟ وما هو الحق؟ إن الحق هو الإنسان وإنه ليس أهلاً للسر، بل نفسه السر، وما هذا الإنسان مرة أخرى؟ وما هي حقيقته؟ هل حقيقة الإنسان ترشد إلى الحق أو الحق يرشد الإنسان نفسه؟ وما هو الإنسان الحق؟ هل الإنسان الذي يقتل ويهاجم ليعيش أو الإنسان الذي يدعو إلى السلم وإلى الخير والفضيلة؟

هل الإنسان الحق هو الذي دخل المسجد ليذكر الله الحق أو الإنسان الطَّربِ الذاهب إلى هواه؟ وما ذلك الهوى؟

وهي هي حق أيضًا كصاحبه، أو باطل كامن في الحق؟ فما سر هذا الكمون؟

نعم الإنسان بغموضه الكامل يحاول أن يشرح الأشياء الغامضة، فالإنسان هو الكائن الوحيد القادر أن يتحد بالله، وبهذه الوحدة يزول غموضه بعض الشيء، ويبقى سر هذه الوحدة غامضًا إلى الأبد، إلى ما شاء الله، إلى أن ينادي الواحد قائلًا: لمن المُلْك اليوم؟

ويرد نفسه بنفسه لنفسه، فهو السائل والمستول عنه يرد قائلًا:

﴿لِلَّهِ الْوَحْدِ الْقَهَّارِ﴾ [سورة غافر: 16]

وهذا السر هو بعض السر في أن الوحدة عند الكثرة، وفناء الكثرة عند جمال الوحدة.

وهكذا تتم فلسفة الإنسان بطابع روحي، ويتمثل الطابع الروحي في التجربة الصوفية، وتبرز التجربة عند الوحدة الصوفية فتفنى الكثرة لدى الوحدة، وتبرز في مظهر الوجود الظلي حيناً آخر. إن صاحب السر هو الإنسان نفسه يريد بغموضه أن يشرح الأسرار، ومنذ آلاف السنين أراد عدَّ الأسباب ليشرح الكون، ومع هذا كله بعد عن الشرح والتفسير، إذ لم يصل إلى أقصى حد الكشف، بل يزيد إبهام الكون لدى ذلك الإنسان العظيم إذا أراد أن يزيل الإبهام.

وكيف لا؟ إن العلم مع كشفه الأسرار الكونية لم يصل إلى حد النهاية، بل وصل إلى تراكم الإبهام وإضافة الأوهام بالأوهام، العلم الواصل إلى كشف سطح القمر، وهو الوصول إلى الحقيقة، لم يقتنع بذلك بل يريد أن يصل إلى سيارات أخرى، فهل يمكنه ذلك أولاً؟ هذا سؤال آخر والسؤال الأول هو: هل وصل إلى أقصى الحقائق؟ لا لم يصل، ولن يصل... وهناك كلمة ترتبط بالحقائق في شتى نواحيها وهي كلمة الحب، كما يقول برجسون:

هذا الكون ليس إلا الجانب المرثي الملموس من الحب، ومن الحاجة إلى الحب، ومعنى ذلك أن سر الخلق يرجع إلى الحب، حب الله في أن يفيض.

وإذ نقبل أن الحب هو معيار الإنسان والكون تقع في ورطة الشك مرة أخرى ونقول: الحب جمال، والجمال لا يميل إلا إلى النظام وإلى الخير والسعادة، فما تلك الفوضى؟

وما تلك الاختلافات بين أبناء ذلك الإنسان العظيم والمبهم؟

ومن الممكن أن يكون الحب لغاية هي وجود الإنسان، فوجد بالحب ولكن لا يعيش بالحب، وإلا لا يهاجم ولا يقتل ولا يميل إلى الشر الذي هو بعيد عن

ميزان الحب، فبالحب وجد، وبالحب يتحد مع الواحد الكل. والإنسان الشرير يميل إلى الشر، لأنه لا يريد أن يقوي جانبه الأصلي - وهو الحب والإيمان الفطري حسبما يدل عليه حديث:

«كل مولود يولد على فطرة الإسلام...» الحديث

لسنا من الداخلين وحدنا في ميادين الحيرة والتردد، بل سبقنا في إظهار تلك الحيرة الرجال الكمل من الفلاسفة والعلماء والصوفية ونوابغ الفكر. يقول بروتاغوراس منذ مئات السنين:

«إن الإنسان مقياس الأشياء من حيث إن إحساسه هو الموجود بالنسبة إليه». ويقول أوغسطين:

«الماهيات في العلم الإلهي.. الله هو المعلم الباطن، وهو النور الحقيقي الذي ينير كل إنسان آتٍ إلى هذا العالم. ويضيف: كما أننا نرى الماديات في ضوء الشمس فكذلك خلقت النفس الناطقة بحيث تستطيع أن ترى المعقولات في ضوء لا جسمي يشرق عليها»⁽¹⁾.

نتعمق في كلام هذين الفيلسوفين: هل فيه شرح الإنسان أو إبهام على إبهام؟

إذا سلمنا أن الإنسان مقياس الأشياء فإننا لا نسلم أن يكون الإنسان مقياسًا يشرح الإنسان شرحًا واقياً. وفي قول الفيلسوف الثاني (القديس أوغسطين) حاول القائل أن يَعْرِفَ الله وَيُعْرِفَ الله، ولكنه عجز عن إدراك سر هذا الإنسان الذي يعتبره مستتيراً بنور الله، وهكذا لنا جولة في هذا الميدان مع الفارابي وابن

(1) مذكرات المرحوم دكتور محمد غلاب في الفلسفة، ص 10.

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام

سينا، ولكن لا نجد شرحًا وافيًا لبيان هذا السر الكامن في الكون وفي الإنسان نفسه، وكل منهما حاول أن يشرح الإنسان ويزيل الإبهام والغموض عن وجه هذا الإنسان، بل عن وجه ناموس الكون والوجود.

والسؤال مرة أخرى:

هل استطاعا أن يقدمًا شيئًا إلى ساحة العقل والمعقولات حول الوجود والإنسان الموجود؟ والرد: لا... وكل منهما ذهب على نفس النمط الذي كان يجري عليه الفلاسفة قرونًا طويلة - كما يقول بعض الباحثين: إن الإدراك الخالص مجرد وهم⁽¹⁾.

وهكذا نسمع الرد على أسئلة الناس والردود التي تعتبر ذات أهمية نسبيًا وإضافيًا، وها هم رجال التصوف يدلون بدلوهم في هذا المجال، ومن بينهم السيد مولانا جلال الدين البلخي، الذي يمتاز بانفعال فريد في نوعه هو أقرب إلى ثورة نفسية عميقة منه إلى اضطراب نفسي عارض. إن جهده ليدرك الإنسان العظيم ويصل إلى الشاطئ بالسلام، وأفكاره تتجسد في عبارات وألفاظ أدبية تمثل الحقائق بأروع أشكالها.

لقد تعمق في طريق الوصول إلى حقائق الكون، وبالتالي إلى حقيقة الإنسان وصلته بالله، وصلته في ميادين وحدة الوجود بقوة الفناء في البقاء.

صلة الإنسان نفسه بنفسه للعروج إلى مدارج الكمال، وصلة الإنسان بخالقه الذي خلقه ليعبده ويعرفه، وبالتالي يتحد به، صلته بالمجتمع الذي يعيش فيه، وصلته بأبناء نوعه.

جاء مولانا جلال الدين بعد الصراع بين المدرسة والخلوة، بين الفكر والزهد، بين القول والحال.

(1) كتاب المذهب في فلسفة برجسون، ص 153.

توجه إلى أداء رسالته التاريخية، تلك الرسالة التي فرضها عليه عقله الفلسفي وفكره الصوفي وجذبه السلوكي، وفرضتها عليه نأثراته البيئية، وانطباعاته الخاصة، وصلة أسرته بالعلم والزهد والتقوى، ونشأته في العبادة ونموه فيها حسبما قال سيدنا محمد - ﷺ - في الحديث الشريف: «... وشاب نشأ في عبادة الله...» الحديث. وذكر ما للشباب العابد من أجر.

فتح عينيه وهو في حضن والده العالم العارف الصوفي السالك، وذهب إلى المدرسة وهو يبدأ بالألف وسط حلقة علمية رجالها من العلماء، والأدباء، والصوفية، والفقهاء، والوعاظ. ثم يودع موطنه ومسقط رأسه تلك الأرض التي مست جسمه ساعة أن رأي فيها النور، يودع تلك البقعة (بلخ أم البلاد) وهو في سن السادسة، يودعها آخذاً بيد والده ليذهب إلى نقطة مجهولة، يسوقه والده إلى الهدف المعلوم، هدف الهجرة لخدمة دين الله، وهدف الوصول إلى الأخذ بأيدي المسلمين لئلا يأخذهم موج المغول الجارف الظالم القاسي، الذي لا يرحم طفلاً في حضن أمه، ولا سيدة عجوزاً في كنف أسرتها، ولا حيواناً في مرعاه، ولا نملاً في مسكنه.

هذه الفتنة التي أخذت بالمسلمين لتذيقهم بعض ما كسبوا من الضعف والهوان فتنة ترق لها القلوب، وتبكي عليها الأرض كلها بما فيها أرض بلخ التي أخذت فيها مئات من المدارس والمساجد طريقها إلى الخراب وإلى الظلام، إلى الظل وإلى حظيرة الحيوانات، يسمع مولانا جلال الدين هذه الفتنة وهو في موطنه الثاني ويقول: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [سورة الأعراف: 23] يأخذ طريقه إلى أداء رسالته، ويتوجه إلى الدنيا ومشاكلها، فيدرس الفكر والذكر، ويتعمق في الكون وهو لا يزال جالساً لدى هذا الوالد العظيم الذي بشر بما يؤول إليه مستقبل هذا الطالب الذكي.. الشاب المتفتح -

يتحير من الجفاء والظلم الذي يتسم به البشر .. يفكر في هذا كله .. يفكر ليعرف الإنسان ويعرفه .. يفكر ليدرك سر هذا الظلم والعدوان قائلًا:

الإنسان هو الخير بذاته، بالحبِّ وجد، وبالسلم نشأ، بالتعاطف تربى، فما هذا الخراب والدمار؟ وما هذه العداوة القاسية؟ .. يفكر إلى أن يصل تفكيره إلى أمر أهم من الأول، يرى الإنسان الذي يتعدى حده يظلم ويُظلم، يراه وهو في طريقه إلى الجفاء مع خالقه يكفر به .. ينكره ويتجاوز حدودًا حدَّها له.

يفكر في هذا وهو في عنفوان شبابه، يفكر وهو يرى قلوبًا متجهة إلى الشر والظلم، يأخذ طريقه إلى الكتب، إلى أصدق جليس له، يخلو إلى تفكيره وحيدًا، ولا يشبعه هذا التفكير ولا يقنعه، يميل إلى ساحة أخرى، ساحة القال في حلقة التدريس وإخراج ما في القلب إلى ساحة العمل، يدرس ويلقي محاضرات وينبه الناس إلى هذه العظمة التي منحها الله للإنسان، والجفاء الذي يرتكبه إزاء هذا اللطف الإلهي.

ويأخذ في دراسة طرق الحياة، فإذا بوالده يودعه وداعًا أبدئيًا إلى لقاء الله. يتركه وتفكيره، يتركه واتجاهه، يتركه ورأيه، فيختار من الوظائف التدريس، ومن العلوم علوم التفسير والحديث والفقهِ وشيئًا من الفلسفة، وهو لا يزال في تفكيره المداوم حول الإنسان نفسه، حول هذا المخلوق العجيب الذي يدرك النعم ويكفر بعضهم بالْمُنعم، يعلم بالموت ولا يتهيأ له، إلى أن يصل تفكيره إلى الإخبار بما يعلمه من الأسرار، والأخبار، وإعلام الناس ليعرفوا ما هو الكون، وما هو الواجب إزاء خالق الكون، ينادي بصوته الرقيق الجذاب من أعلى المنبر في الجوامع ويذكرهم بما نسوا ويحذرهم من عذاب الله وقهره ليدرك بذلك وجهًا آخر للإنسان، الوجه الذي هو خفيّ لديه، الوجه الذي يتوقع فيه أن يتحرك

فيأتي بخير - ويُفاجأ بأن بعض أبناء هذا الإنسان - ذلك المخلوق العظيم الذي يتمنى له كل الخير - لا يزالون في شقائهم وبعدهم عن الحقائق.

وحينذاك يتوجه إلى نفسه، يتوجه إلى القدر المشترك بينه وبين الآخرين ليدرس الفرق الشاسع بينه وبينهم، فما لهم يميلون إلى ما لا يميل إليه؟ وما له يميل إلى ما لا يميلون إليه؟ هو إنسان وهم أيضًا بشر، الإنسان الذي يعرفه من خلال تعريفه بأنه حيوان ناطق، له استعداد لأخذ العلم والدراسة. يبدأ في تفكيره مرة أخرى حول هذا الإنسان ليرى ما هو رأي الفلاسفة وما هو رأي الشريعة، وكيف يصل إلى حل مشكلة تعذبها وهو لا يدرك لها أي حل؟...

فإذا بالإنسان يدرك حال الإنسان المتحير - وهو «شمس تبريز» - وفي لحظات قليلة يُعرّف له جانبًا من الإنسان الخفي، الجانب الذي كان يتوقعه أن يكون ولكن لا يحل له كل مشاكله. وبما أنه يدرك جديدًا من أمر الإنسان يأخذه به، ويودع الإنسان الذي كان يصاحبه سنوات ليرى من هذا الجديد بعض السر، يرحب به ويمد يده إليه لكي ينجيه من العذاب الذي كان يعانيه طوال السنين ولا يمكنه التفوه به. فوجد فيه نازًا أحرقت كل أشواقه المنسوبة إلى الوسوسة، (كما يقول لأهل المدرسة: كل ما علمتوه وسوسة) ويأتي بدله الحب، اليقين، المشاهدة، النور.. ويوجهه إلى أن المدرسة لم تتمكن إلا قليلًا من الحل، فإذا لم يجد الإنسان لا يقتنع بالتفكير وما لم يصل إلى الحقيقة لا يقتنع بالمجاز.

ويبقى متطلعًا إلى معرفة الإنسان مرة أخرى، إلى قوة الإنسان، وإلى القدرة التي أودعها الله تعالى فيه، فيتوجه إلى الإنسان في هذا الجانب الخفي، الجانب الذي يقطع المسافة البعيدة في لحظات، الجانب الذي لا يرى ولكن يشاهد بالقلب، الجانب الذي إن تركته ينطفئ، وإن أخذت به يزيد، فتوجه إلى هذا

الجانب واستفاد في التعريف به من أمور عدة: طرق التفكير الفلسفي، الدراسة الكلامية، التجارب العلمية، الرؤية القلبية، السماع، الوجد، الجذب، أخبار الرجال الكمل، الإدراك الذوقي، ليذهب بالإنسان إلى ساحة تمكن له رؤية حقيقة هذا الإنسان.. الحقيقة التي أخذت كثيرًا من وقته للتعريف بها. فإذا هو يُفاجأ بأمر آخر يدركه ولا يمكن أن ينطق به، وهو أمر وحدة الوجود، فيتحير مرة أخرى وينبسط شيئًا، ويقول:

إن السر العظيم لهذا الإنسان يتركز في تلك الصلة بربه، فلذلك لم أتمكن من معرفة حقيقته حسبما كنت أريده. يتحير لماذا؟ لأن تلك القضية الجديدة في حياته العلمية (قضية وحدة الوجود) تزيد في غموض الإنسان ولا تشرح الإنسان، ولكن مع هذه الحيرة أدرك شيئًا من السرور، إذ أدرك الإنسان بعض الشيء وعن الطريق الخاص - وهو طريق الصلة مع الله - عرف الطريق ولكن تحير من عدم إمكان الدخول في ذلك الطريق، إذا الطريق صعب وهو لا يعلم منه إلا شيئًا يسيرًا، يعلم أن له أول ومبدأ ولكن لا يعلم منتهاه، فهل له نهاية؟ وما هي؟ وهل النهاية نهاية للكل أو بداية لمرحلة أخرى؟ وبدأ بسرد آراء الذين أدركوا هذا الأمر قبله ووصلوا إلى هذا الكشف حول حقيقة الإنسان، ويجد فيمن سبقهم الحلاج الذي أعطى حياته ضحية لإفشاء بعض السر، ويجد ابن عربي المطعون بالكفر مرارًا، ويجد غيرهما من القائلين بهذا القول والمتفوهين بالسر الذي أخذهم وأعطاهم حقهم في إفشائه.

فيبدأ مرة أخرى بدراسة الموضوع بالوعي لعله يجد فيه ما يمكنه الأخذ به لإفادة المدرسة والحلقة الدراسية، فإذا هو يأتي إلى ساحة لا تعطيه بقدر ما تأخذ منه، تعطيه دوام السكوت والحفاظ على هذا السر، وتأخذ منه الوجود كله.. تعطيه الحيرة وتأخذ منه القول.. تجعله غير مطمئن إلى ثقافته.. إلى حياته..

إلى عمله، وإلى تطلعاته، وتزليل منه كل ما أخذه بالكسب في ظل العلم والقال. تزليل منه الميل إلى غير هذا السر فيبقى متحيراً مرة أخرى، ولكن بحيرة تفوق الأولى، ويتعجب من هذه التقلبات في اطلاعاته ودركه - يتعجب كيف يحكم؟ وبم يحكم؟ وعلام يحكم؟ يحكم على البطلان والزوال لكل علم في الأوراق؟ أم يحكم على الإنسان نفسه بأنه لم يدرك نفسه إلى الآن؟ ولماذا ترك هذا الجانب الهام منه وأخذ في الدناءة، وبعد هذا وذاك قرر في نفسه أن يأتي بنموذج من آلاف ما رآه، يأتي به في مؤلفاته، في خطبه، في مجالسه، لعله يشير إلى ما لا يقدر القول به، أخذ يشرح العقل الصوفي، وتوضيح العقل نفسه، وبيان الإنسان الذي بالعقل يفوق الحيوانات، وأخذ من تلك الدراسة أن العقل إن لم يكن كل الطريق إلى هذا السر فهو لا يخلو من أن يكون له دخل لبعض السر، فأخذ يشرح العقل الذي هو يدركه وهو يريد. أخذ يفسر العقل الذي يأخذ بالإنسان إلى الهاوية والوساوس، والعقل الذي يتلمذ في مدرسة التصوف بغية العمل في جوار هذا السر. بدأ بدراسة جهات العقل ومدركاته، واشتباهاته، ووصوله إلى الحق والصدق واليقين، يبدأ به مرة أخرى لا لحل كل المشكلة بل للتعريف ببعض المشاكل.

أراد الوصول إلى الحقيقة، الحقيقة التي يعترف بها، والحقيقة التي تأخذه إلى الصدق واليقين.

وقد أدرك الصوفي العارف (مولانا جلال الدين الرومي) أن الطريق صعب للغاية، فما هو الحل؟ كيف يقضي على الصعوبات التي تعذبه وتوقعه في الحيرة؟ هل الحل السريع هو الوصول إلى الحقيقة؟ وما هو الوصول الحقيقي إلى الحقيقة؟ وما هو الوصول الاعتباري، أو الوصول الوهمي الذي يعده الشخص وصولاً، ولكنه ضلال في ضلال وخطأ في خطأ؟

جلال الدين الرمي بين الصوفية وعلماء الكلام

إذ - كما ثبت تاريخيًا - إن بعض الناس يقعون في الوهم ويظنون الوصول ولكن الحقيقة تأباه.

وللإشارة إلى هذا الأمر الهام (الفرق بين الوصول الحقيقي والوهم بالوصول) يقف وسط الزحام بين العلماء، والصوفية، والفلاسفة، ورجال الفكر، وينادي قائلًا:

عليكم بالسعي في طريق الأدب للوصول، ولا تعدوا أعمالكم بأنها هي الموصلة حقيقة، إذ إن إدراك الحقيقة هو كل شيء، ولكن أين الطريق؟ وعليكم السعي عن طريق قلب عرف الله، ولسان ذكر الله، وروح أتى بالعرفان، وجسم خضع للروح، ونفس اطمأنت إلى ذكر الله، اطمأنت ونجت من الاضطراب.

نراه وهو في طريق إلى الخلوة ينادي قائلًا:

لا رهبانية في الإسلام، ولست آخذًا بالرهبانية، بل بالخلوة بعض الشيء مع نفسي، مع روعي، مع عقلي، مع تفكيري، لأستتج من هذه الخلوة ما هو في صالحه وصالح المسلمين عامة، بل وصالة الإنسانية جمعاء.

ويقول:

العلم الواصل إلى الرأس هو العدو، وهو الغرور، ولكن العلم الواصل إلى القلب هو النور، وهو الموصل إلى الحقيقة.

العلم للعلم للوصول («الوصول هو الاتحاد» والاتحاد هو السر، نراه وهو يعتقد أن الإنسان إن صعد فهو كل شيء، وإن بقي في الانحطاط فليس بشيء.

يعتقد أن ظهور الحق في الدنيا على أيدي الرسل قد كشف ما كان يسودها من زيف، وهكذا الذهب الزائف لو ترك وشأنه لظن ذهبًا، ولكنه وُضع في النار

تكشفت حقيقة، وفرعون كان باقياً على مظهره الخادع لو لم يظهر موسى -
على نبينا وعليه الصلاة والسلام⁽¹⁾.

حينما يخلص الإنسان من عالم المادة يعود الوفاق فيما بين إنسان
وإنسان⁽²⁾.

ينادي بأعلى صوته إلى الفناء ونفي الذات، ويجعل هذه المرتبة مقدمة
للسالك في سلوكه طريق المعرفة الروحية، ويجعل الأوهام مانعة عن الوصول
إلى الحقيقة، الأوهام التي تعتبر مثل الظل.

إن الأولياء يقودون العقل، والعقل يقود الإنسان.

* * *

(1) المثوي، دفتر الأول، البيت 2462.

(2) نفس المصدر السابق، البيت 2467.

المراجع

أولاً: المراجع العربية

- 1- القرآن الكريم.
- 2- تفسير الجلالين، للسيوطي والمحلي.
- 3- التفسير الكبير، للإمام الرازي.
- 4- كتب الصحاح الستة: البخاري - مسلم - ابن ماجه - النسائي - الترمذي - أبو داود.
- 5- مؤلفات الإمام الأعظم أبي حنيفة من:
الفقه الأكبر - الفقه الأوسط - العالم والمتعلم - الوصية.
- 6- شروح المثنوي من:
أ- المنهج القوي، تأليف يوسف بن أحمد الزهدي المولوي.
ب- شرح المثنوي، تأليف الدكتور محمد عبد السلام كفاقي.
ج- مولانا جلال الدين الرومي، تأليف أبي الحسن الندوي.
- 7- إحياء علوم الدين للغزالي.
- 8- عوارف المعارف للسهروردي.
- 9- التعرف لمذهب أهل التصوف، الكلا باذي.
- 10- الفتوحات المكية، للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي.
- 11- فصوص الحكم، للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي.
- 12- مقدمة ابن خلدون.
- 13- اللمع، تحقيق الدكتور عبد الحلیم محمود، وطه عبد الباقي سرور.

جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام

- 14- تهذيب الأخلاق، تأليف الشيخ الحكيم ابن زكريا يحيى بن عدي.
- 15- ولاية الله، تحقيق إبراهيم هلال على كتاب (قطر الولي على حديث الولي، للإمام الشوكاني).
- 16- بشرى الكتيب بلقاء الحبيب، للسيوطي.
- 17- الإشارات والتنبيهات، لابن سينا، تحقيق الدكتور سليمان دنيا.
- 18- تهافت الفلاسفة، الغزالي.
- 19- تهافت التهافت، ابن رشد.
- 20- المواقف، للإيجي.
- 21- طبقات الصوفية، للسلمي.
- 22- الوجودية المؤمنة والوجودية الملحدة، تأليف المرحوم الدكتور محمد غلاب.
- 23- مذكرات في الفلسفة الحديثة، تأليف المرحوم الدكتور محمد غلاب.
- 24- جواهر الآثار، تأليف عبد العزيز صاحب الجواهر.
- 25- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، تأليف الدكتور علي سامي النشار.
- 26- مناهج البحث عند مفكري الإسلام، تأليف الدكتور علي سامي النشار.
- 27- مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح، لتاج الدين بن عطاء الله السكندري.
- 28- الأدب الصوفي، تأليف عبد الكريم الخطيب.
- 29- نشأة التصوف، تأليف عبد الكريم الخطيب.
- 30- الغزالي والتصوف الإسلامي، تأليف الشرباصي.
- 31- تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده.
- 32- مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، ج 2، تأليف طاش كبرى زاده.
- 33- إشارات المرام من عبارات الإمام، العلامة كمال الدين أحمد البياضي.
- 34- الحضارة الإسلامية، لآدم ميتز.

- 35- مفتاح دار السعادة، للإمام العلامة ابن قيم الجوزية.
- 36- المعجزة الكبرى، القرآن، أبو زهرة.
- 37- تمهيد لتاريخ الفلسفة، مصطفى عبد الرازق.
- 38- الإسلام من خلال مبادئه التأسيسية، تأليف المرحوم دكتور محمد غلاب.
- 39- فجر الإسلام، تأليف أحمد أمين
- 40- ضحى الإسلام، تأليف أحمد أمين.
- 41- ظهر الإسلام، تأليف أحمد أمين.
- 42- العشق الإلهي، تأليف داود الأنطاكي.
- 43- الرد على الدهريين، تأليف السيد جمال الدين الأفغاني.
- 44- الفلسفة الصوفية في الإسلام، تأليف الدكتور عبد القادر محمود.
- 45- تأييد الحقيقة العلمية، للسيوطي.
- 46- مفيد العلوم لأبي بكر الخوارزمي.
- 47- منارات السائرين ومقامات الطائرين، للشيخ نجم الدين دايه.
- 48- الفضيل بن عياض، تأليف الدكتور عبد الحلیم محمود.
- 49- راحة العقل، تحقيق الدكتور محمد مصطفى حلمي.
- 50- فلسفة الأخلاق في الإسلام، تأليف الدكتور محمود قاسم.
- 51- مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق الدكتور محمود قاسم.
- 52- في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفي، لجنة الترجمة.
- 53- مكاشفة القلوب، للغزالي.

ثانياً: المراجع الفارسية:

- 54- مؤلفات مولانا جلال الدين الرومي من:
المثنوي، فيه ما فيه، المجالس السبعة، ديوان شمس تبريز.

- جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام
- 55- شرح المشنوي، تفسير، نقد، تحليل، تأليف محمد تقي جعفري.
- 56- شرح المشنوي، لبحر العلوم.
- 57- نفعات الأنس، للجمامي.
- 58- إلهي نامه، عبد الله الأنصاري الهروي.
- 59- كشف المحجوب، للهجويري.
- 60- آريانا دائرة المعارف، دائرة المعارف الأفغانية (بشتو - فارسي).
- 61- ني نامه، للأستاذ خليل الله خليلي.
- 62- كمياه سعادت، للغزالي.
- 63- مؤلفات سعدي الشيرازي من:
كلستان، بوستان.
- 64- منطق الطير - لفريد الدين العطار.
- 65- خط سوم، تأليف الدكتور ناصر الدين الزماني، طبع طهران.
- 66- شرح الفقه الأكبر، تأليف ملا علي قاري.
- 67- مرآة المشنوي.
- 68- منازل السائرين، لشيخ الإسلام عبد الله الأنصاري الهروي.
- 69- مناقب العارفين، تأليف شمس الدين أفلاكي.
- 70- رسالة در أحوال مولانا، لفريدون بن أحمد (سبه سالار).
- 71- رسالة أحوال وزند كاني.. مولانا جلال الدين محمد، تأليف بديع الزمان فروزانفر.
- 72- تفسير مشنوي مولوي، تأليف جلال الدين همائي.
- 73- فرهنگ لغات وتعبيرات مشنوي، تأليف دكتور سيد صادق كوهري.

الفهرست

الموضوع	الصفحة
تقديم: الدكتور يحيى الخشاب	5
مدخل	13
تقديم المؤلف	17
تمهيد	19
جلال الدين الرومي .. اسمه ونسبه ولقبه	23
الباب الأول:	
بيان أحوال بلخ في القرنين الخامس والسادس الهجريين	25
الباب الثاني:	
بيان التصوف الإسلامي .. نشأته وتطوره بالإجمال إلى عهد جلال الدين الرومي	35
الفصل الأول: التصوف	37
الفصل الثاني: تطور التصوف والبيان الإجمالي عن هذا التطور إلى عهد جلال الدين الرومي	53
الباب الثالث:	
التأثير والتأثر العلميين لدى البلخي	65
الفصل الأول: والد جلال الدين الرومي وتأثيره العلمي فيه	67

- 75 الفصل الثاني: حرصه على دراسة المعارف وآثار الصوفية المعروفين ..
- 77 الفصل الثالث: تأثيره بشمس الدين التبريزي
- الفصل الرابع: أثر البيئة في تكوين الشخصية ومدى تأثير جلال الدين
بيئته
- 95
- الباب الرابع:
- 99 مؤلفات الرومي وآثاره
- 101 تمهيد
- 103 الفصل الأول: المشنوي
- 111 الفصل الثاني: فيه ما فيه
- الفصل الثالث: صورة وجيزة عن بقية مؤلفات جلال الدين البلخي وعن
اهتمام الباحثين بدراسة آثاره
- 119
- الباب الخامس:
- 133 جلال الدين البلخي والتصوف
- 135 الفصل الأول: العشق الصوفي والحب الإلهي وجلال الدين البلخي
- 149 الفصل الثاني: منهج جلال الدين البلخي في التصوف
- 155 الفصل الثالث: جلال الدين والنأي
- الفصل الرابع: قضية وحدة الوجود ورأي جلال الدين فيها وموقف عامة
الناس منها
- 163
- 179 الفصل الخامس: مدرسة مولانا جلال الدين الصوفية

الباب السادس:

- 193 أهم آراء جلال الدين الصوفية
- 197 الفصل الأول: رأيه فيما يتعلق بالمراد والمريد والمرشد والمسترشد ...
- 217 الفصل الثاني: رأيه في التوكل
- الفصل الثالث: الأدب الصوفي ورأي جلال الدين في الأدب ونظرته إلى
الروح
- 225 الفصل الرابع: كلامه حول بعض ما دار عليه أقوال الصوفية
- 249 الفصل الخامس: موقفه من الملامة
- 257 الباب السابع:

- 261 جلال الدين البلخي وعلم الكلام
- 263 الفصل الأول: علم الكلام وأثره في الفكر الإسلامي
- 271 الفصل الثاني: مولانا جلال الدين ومدرسته الفكرية
- 279 الفصل الثالث: رأيه في الفلسفة وما يتعلق بالعقل
- 301 الفصل الرابع: أهم آرائه الكلامية
- 374 منهجه السياسي
- 387 النظر إلى التصوف في عصرنا هذا ومدى الأخذ بآراء الرومي
- 407 نقد
- 425 خاتمة
- 439 المراجع



الباحث في سطور

عناية الله ابلاغ المرحوم مولانا عبد الغني، الذي كان من كبار علماء أفغانستان، ولد سنة 1351 هـ الموافق عام 1931م بقرية سيدخيل التابعة لمحافظة بروان بأفغانستان، تخرج في دار العلوم العربية بكابل عام 1376 هـ/ 1956م. اشتغل مدرسًا بدار العلوم، مدرسًا متدبًا بكلية الحقوق جامعة كابل - مدرسًا بليسه نعمان ثم ليسه نجاة، سافر إلى القاهرة في بعثة دراسية والتحق بالدراسات العليا في كلية أصول الدين جامعة الأزهر الشريف - نال شهادة الماجستير عن قسم العقيدة والفلسفة 1967 (في مناقشة رسالة كان موضوعها «أبو حنيفة المتكلم» والتي طبعت عام 1971 عن طريق المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بجمهورية مصر العربية) فسجل الدكتوراه وكان موضوعها (جلال الدين الرومي..)، ثم رجع إلى أفغانستان وعين أمرا للمدرسة أبي حنيفة، ومدرسًا متدبًا لكلية الحقوق جامعة كابل.

استقال من منصبه الرسمي نظرًا لطلب شعب بگرام ترشيحه لعضوية مجلس الأمة - فاز في الانتخابات وعين عضوًا لمجلس الأمة 1969، ثم رئيسًا للقسم الثقافي بالمجلس عام 1970.

وبعد الثورة بأفغانستان التي ألغت النظام الملكي وأعلنت النظام الجمهوري. عين عضوًا للمحكمة العليا، ورئيس التحرير لمجلة القضاء، ورئيس لجنة البحث حول أحوال المسجونين. ثم رئيس الإدارة لمحكمة جرائم القضاة.

السفرات والاشترك في المؤتمرات والزيارات:

زار المملكة العربية مرتين لأداء فريضة الحج، اشترك في المؤتمر الدولي للبارلمانين المنعقد بالقاهرة في فبراير 1970 ممثلًا لمجلس الأمة الأفغانية، وفي نفس الوقت زار القاهرة زيارة رسمية بدعوة من المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - زار بغداد ومراكزها العلمية بدعوة من رئاسة ديوان الأوقاف 1973، زار القاهرة ونال فيها شهادة عضوية المجلس الأعلى للشئون الإسلامية عام 1973، اشترك مندوبًا عن علماء أفغانستان في مؤتمر علماء المسلمين ببغداد 1974 - زار القاهرة ببرنامج الأمم المتحدة عام 1976.

الأعمال التي مارسها خارج البلاد:

اشتغل مدرسًا منتدبًا بكلية الآداب جامعة القاهرة 1966/67، واشتغل مذيعة بالإذاعة المصرية قسم البرامج الموجهة 1965-1967.

المؤلفات:

- 1- أبو حنيفة المتكلم - المطبوع بالقاهرة.
- 2- جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام.
- 3- ترجمة رسالة الدكتور حسن صبري الخولي من العربية إلى الفارسية وعنوانها بالعربية: فلسطين بين مؤامرات الصهيونية والاستعمار.
- 4- العقائد - لم يطبع بعد.
- 5- عدة مقالات نشرت بالجرائد الأفغانية وأذيعت بالإذاعة الأفغانية يصل عددها 500 مقالة تقريبًا.

* * *