بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 08 أغسطس 2016

في الجمالية العرفانية:
مطلات على أفق إنسي روحي في الإسلام

محمد التهامي الحراق
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016
All rights reserved © 2016

في الجمالية العرفانية:
مطلات على أفق إنسي روحي في الإسلام[1]

1- نص المحاضرة التي نظمتها «مؤسسة مؤمنون بلا حدود» بصالون جدل» الرباط بتاريخ 26-03-2016م.

الملخص:

تقترحُ هذه الدراسةُ الاقترابَ من «الجمالية العرفانية»، من حيث هي تفكير في الجمال من منظور عرفاني إسلامي، وكذا من حيث هي أفق إبداعي روحي يتبلور في توقيعاتٍ إشاريةٍ سردية وشعرية وموسيقية، تشج بين تجربة ذوقية وجودية منغرسة في التعالي، وبين تجربة جمالية تغذي حاجة الاغتباط في الفطرة بوصفها قاعدة أصلية للإنسان. وتتغيى الدراسة، من خلال ذلك، الوقوف عند بعض ما يؤسس، في الجمالية العرفانية، لـ «إنسية روحانية» في الإسلام؛ إنسيةٍ تحتفي بالتعالي الذي أقصتهُ إنسيةُ عصري النهضة والأنوار، مثلما تحتفي بالإنسان الذي أقصتهُ التشدديةُ الدينية الإسلامية؛ ذلك أن الإنسية الروحانية تقوم على أولوية الإنسان باعتباره مجلى للجمال الإلهي وأثرا لنفخته الروحية الأزلية، كما تقوم على أفق روحي كوني يتجاوز مختلف أشكال الانغلاقِ المُهْدِرةِ لمعنى التعالي فيه والنابذةِ لبعده الروحي، أكان ذلك باسم «العقل» أم باسم «الإيمان». وتحاول الدراسة، الإسهامَ في هذا المنحى، من خلال فتحِ مطلاتٍ تأملية تُذكِّرُ بأفق إنسي روحي منسي في الإسلام؛ أفقٍ يتشيدُ على الوشج الجمالي والروحي بين المحبة والمعرفة، ويعملُ على فتح باب رحبٍ لمعاودة النظر في كل نزوع إنسيٍّ يُقصي التعالي من اعتباره، وفي كلِّ نزوع تديني يُلغي الإنسان كأولويةٍ كونية من أفقه. وهو ما تم إبرازهُ استناداً إلى القراءة العرفانية للإشارات الإنسية القرآنية؛ وكذا من خلال الوقوف عند بعض ملامح الجمالية العرفانية في «المجلى السردي» و«المجلى الشعري» ثم «المجلى الموسيقي»، مما جعل الدراسة تستوي في سبع مطلاتٍ متكاملة، تتصدرها «مقدمةٌ» مُمهِّدةٌ، ويُذيِّلُها «إجمالٌ» هو أقربُ إلى التأملِ المفتوح منه إلى الخاتمة الحاسمة.

مقدمة

يُخفي الاحتفاء الراهن بـ «الجمالية العرفانية»، في مجاليها الفنية، بوجه خاص، نسيانًا عميقًا ومضاعفًا لما يشكل معناها ومغزاها في سياقها المخصوص، فسواء تعلق الأمر بالتفكير العرفاني في مفهوم الجمال، أو ببلورة هذا المفهوم في ممارسة ذوقية وإبداعية وفنية، فإنّ الجمالية العرفانية تعاني من نسيان متعدد الأبعاد؛ يحوّل العناية الاحتفالية ببعض مظاهرها الأدبية والطربية، إلى أسلبة فارغة من المعنى[1] أو لحظات طقوسية شكلانية أو صرعات عابرة[2]؛ أي إلى مجرد التقاط للعرضي في تلك الجمالية، وهو ما يحجب الأبعاد الرئيسة التي تستدعى من أجلها اليوم هذه الجمالية في الرهانات التاريخية المعاصرة.

لقد سبق أن وقفنا، في دراسة سابقة[3]، عند أبرز معالم التحولات المعرفية والإيديولوجية والحضارية التي استدعت مراجعة بعض الأحكام السالفة المستبعدة والنابذة للحقل العرفاني معرفةً وممارسةً وإبداعًا؛ ولم تزل دواعي الحاجة إلى هذا المعلم الروحي الإسلامي اليوم قائمة، إن لم تكن قد تضاعفت، سواء بالنظر إلى تفاقم الأزمة الروحية التي تخترق زمن الانفجار المعلوماتي الكوني، وعولمة الاستهلاك، وتسييد الربح والمنافع المادية والاقتصادية على كل بعد روحي أو أخلاقي؛ أو بالنظر إلى انفجار ردود فعل عنيفة حيال هذه العولمة وسياساتها ونتائجها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والروحية، لاسيما، وأنّ هذه الردود قد تبلورت في انغلاق هوياتي قاتل، واتخذت صورًا دينية تشددية ما تفتأ تسجن الإسلام، بوجه خاص، في صورة تدينية مرعبة سماتُها التعصب والعنف ومخاصمة الجمال وإهانة الإنسان؛ صورة «تتضامن» موضوعيًا جهات إعلامية يمينية، دينية وغير دينية، متآزرة ومتنافرة، من الغرب ومن الشرق، في سبيل إشاعتها وتكريسها واستدامتها. وهو ما يجعل الالتفات إلى الآفاق الإنسية الكونية الحاضرة في كل الثقافات، وتعيينًا في الثقافة الإسلامية، واجباً تاريخيًا لإنقاذ إنسانية الإنسان، وإبراز ما يمكن أن يسعف في إشاعة قيم المحبة والسماحة والانشراح للآخر والقبول بالاختلاف والعيش المشترك.

وغني عن البيان أنّ المسلمين في مقدمة المعنيين بهذا العمل، بعد أن تعرض دينهم، بفعل ملابسات سياسية واقتصادية وإيديولوجية محض، لاختطاف تشددي شنيع ما فتئ يطمس كل أفق إنسي روحي كوني رحموتي في دين عنوانه السلام ورسوله رحمةٌ للعالمين.

1- فصلنا في ذلك ضمن دراستنا: **"الشعر الصوفي بين خصوصية التجربة وأسئلة القراءة"**، والتي قدمت في النادي الجراري بتاريخ 18-03-2016م.

2- لاستيضاح ذلك يمكن الرجوع إلى دراستنا: **"التربية بالطرب عند الصوفية: الأصول والوظائف والتحولات"**، منشورة على موقع مؤمنون بلا حدود بتاريخ، 12-06-2015 على الرابط: http://www.mominoun.com/articles

3- راجع: الحراق، محمد التهامي، **"إني ذاهب إلى ربي..مقاربات في راهن التدين ورهاناته"**، دار أبي رقراق، الرباط، 2016، ص ص 182-202

سيكون علينا أن نعترف، منذ البداية، أنّ طموح هذه الدراسة أكبر من مُنجَزها، وأنّ الغاية الأساس التي ينحصر ضمنها هذا المنجَزُ لا تتعدى الإسهام في تظهير هذا الأفق الإنسي الروحي في الإسلام، وذلك من خلال الانخراط في التأمل النقدي والتأسيسي لـ «الجمالية العرفانية» قصد تجاوز مختلف أشكال النسيان التي تطولها، سواء تلك التي تطول مفهوم الجمال داخل النسق العرفاني، أو تلك التي تطول الممارسة الجمالية الإبداعية المتخلِّقَة من رحم التجربة العرفانية، والتي ما فتئت تتعرض لدَنْيَوَةٍ قاسية، تتنوع مظاهرها، لكنها تتقاطع في محاصرة التعالي الروحاني في تلك الممارسة؛ فيما يشكل هذا التعالي الملمح الرئيس الذي يميز الجمالية العرفانية ويشكل خصوصية أفقها الإنسي المنسي.

لذا، واعتبارًا لشاطئية مُنجَز هذه الدراسة قياسًا إلى بحْريّة الطموح الذي تنخرط فيه، فقد اختارت الاقترابَ من موضوعها من خلال مطلات سبع، عبرها تستشرف أفقًا مازال ينتظر في شغف رياحًا كريمة تَدْفَعُ بسُفُنِ البحث فيه.

المطلة الأولى: الجمالية العرفانية...إضاءات وعلامات

تتعدد وتتنوع تعريفات «الجمالية» بحسب تعدد أمكنة قراءتها والاقتراب منها وتنوعها، ونشير نحن بهذا الاصطلاح إلى أمرين اثنين: التفكير في مفهوم الجمال من داخل المنظور الإسلامي، وتعيينًا كما تبلور في السياق النظري والذوقي العرفاني، ثم التفكير فيه انطلاقًا من مجاليه الإبداعية الأدبية والفنية كما تبلورت في الممارسة الجمالية العرفانية. وهي جمالية ما فتئت تسمو بالإنسانِ في أفق يُوَهِّج فيه الروحانية من حيث هي شغف في معرفة ومحبة المطلق، ذاك الشغف المثمِر للمعنى، والمُشكِّل لمقصد المقاصد في كل تجربة ذوقية عرفانية.

وقبل أن نحاول رصد أبرز علامات هذه الجمالية، أرى من المضيء لهذه المقاربة أن تبسط بعض ما تريده حين تنعت هذه الجماليةَ بالعرفانية.

أ- إنّ اصطلاح العرفان يشير في السياق الصوفي إلى المعرفة الناتجة عن التجربة الروحية، وتعيينًا إلى الترقي في مراتب معرفة الله معرفة لانهائية يتواشج ويتوالج فيها طلب المعرفة بطلب الفناء على بساط المحبة، كما يلمعُ إلى ذلك الحديث القدسي الأثير لدى القوم: «كنت كنزًا مخفيًا، فأحببت أن أعرف فخلقت

الخلق وبه يعرفوني»[4]، والمعرفة هنا مِنَّا أسبق من المحبة، فيما محبة الله لنا في الأزل أسبق من محبتنا له، إذ هي منبعها وممتحها، نقرأ في القرآن الكريم: «يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُم عَنْ دِينِهِ، فَسَوْفَ يَأتِي الله بِقَوْمٍ **يُحِبُّهُم وَيُحِبُّونَهُ**»(سورة المائدة، الآية 56)؛

ب- إنّ اختيار هذا الاصطلاح وقوف على «أرض المعاني» في الخطاب الصوفي؛ أي أرض لطافةِ التجارب الذوقية الوجدانية وتفاعلاتها في عالم العروج اللانهائي في مقامات القرب من المطلق الإلهي؛ وعلى هذه «الأرض المعنوية الذوقية»، تنتفي جملة من التصنيفات التي تطوق الخطاب الصوفي من «خارج هذه الأرض»؛ مثل تصنيفه إلى تصوف سني/تصوف فلسفي؛ تصوف أخلاقي/تصوف إشراقي؛ تصوف نظري تأملي/تصوف عملي سلوكي...إلخ. إذ غالب هذه التصنيفات تقرأ الخطاب الصوفي بغير عينِهِ الذوقية، ودون الإصغاء إلى طبيعة المعاني المخصوصة المتبلورة على الأرض العرفانية المذكورة؛ أرض المواجيد «الروحانية» والأحوال «الفريدة» والمعاني «الذاتية» والأذواق «الجوانية»[5]؛ نعم إنّها مواجيد وأحوال ومعان وأذواق تتبلور في لغة ورسوم، في نصوص وسلوك، لكن الإصغاء إليها وفق منطقها وكما تُقدم نفسها، والنظر إليها بمفاتيح أهلها، لحظة أساس في فهمها من خلال آليتي الوصل ثم الفصل، أو المجاورة قبل المحاورة[6].

ج- المسوغ الثالث لاختيار اصطلاح العرفان هو النأي عن الالتباس الذي تطرحه الطرقية التي يكاد يُختزل إليها وصف «التصوف» اليوم، فيما هي لحظة تاريخية تشكل مظهرًا مؤسساتيًا لتفاعل التصوف مع التاريخ الاجتماعي والسياسي، خلالها حضر العرفان، بما هو مُنتَجٌ معرفي ذوقي، ملتبسًا بإكراهات الفعل التاريخي السياسي وتناقضاته وصراعاته، وهو ما حجب الأفق الروحاني والكوني المفتوح للتصوف بما هو عرفان، أي بما هو معرفةٌ مخصوصة بالمطلق تتأسس على الشغف الأنطولوجي اللانهائي لتغذية الروح بمعنى القداسة الذي لا حدود لآفاقه. لنقل بعبارة أوضح، إنّ المرحلة الطرقية في تاريخ التصوف الإسلامي صارت، بدءًا من القرن السابع الهجري، تمثل الوجه الأبرز لتماس تاريخي مباشر ومتفاوت بين التصوف

4- يعتمد الصوفية هذا الحديث، ويبنون عليه جملة من تصوراتهم المعرفية والوجودية، وهو يوافق تأويل ابن عباس لقوله تعالى: "وَ مَا خلقتُ الجِنَّ والإنسَ إلاّ لِيعْبُدُون"(الذاريات، 56) أي ليعرفوني. فيما ذكر العجلوني هذا الحديث بلفظ "كنت كنزاً لا أعرف، فأحببت أن أعرف فخلقت خلقاً فعرفتهم بي فعرفوني"، وبلفظ "فتعرفت إليهم فبي عرفوني"، وقال: "المشهور على الألسنة: كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن اعرف فخلقت خلقاً فبي عرفوني. وهو واقع كثيراً في كلام الصوفية. وهذا حديث موضوع مكذوب على النبي صلى الله عليه وسلم"، ثم قال أيضًا: "قال ابن تيمية: ليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف، وتبعه الزركشي، والحافظ ابن حجر في "اللآلئ" والسيوطي وغيرهم"، (العجلوني، أبو الفداء، **"كشف الخفاء ومزيل الإلباس"**، تحقيق: عبد الحميد بن أحمد بن يوسف بن هنداوي، المكتبة العصرية، 1420هـ - 2000م، ط 1، عدد الأجزاء: 2؛ رقم الحديث 2016). وتعد مسألة التعامل مع الأحاديث واحدة من نقاط الخلاف بين الخطابين العرفاني والفقهي، حيث ينظر الصوفية في الأحاديث إلى مغازيها ومقاصدها أكثر مما ينظرون إلى أسانيدها وشرائط صحتها (مفتاح، محمد، **"دينامية النص [تنظير وإنجاز]"**، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، ط.1/1987م ص 135)، فضلاً عن أنّهم يعتبرون "الكشف" طريقًا من طرق إثبات صحة الحديث (راجع: ابن المبارك، أحمد، **"الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدباغ"**، المكتبة العلمية، بيروت (د.ت): ص ص 60-54)، بل منهم من يذهب إلى أنّ "الكشف" هو "الطريق الوحيد المأمون" لتمييز صحيح الحديث من مكذوبه (شوديكيفيتش، علي، **"الولاية والنبوة عند الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي"**، ترجمة أحمد الطيب، دار القبة الزرقاء، مراكش، ط.1/1419هـ-1999م: ص 66).

5- **"الشعر الصوفي بين خصوصية التجربة وأسئلة القراءة"**، م.س، ص 04

6- الدلائي، محمد بن العربي، **"فتح الأنوار في بيان ما يعين على مدح النبي المختار"**، دراسة وتحقيق محمد التهامي الحراق، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، 2011م، قسم الدراسة: ج/1 ص 28

والسياسة، وهو ما جعل العرفان بما هو أفق معرفي كوني وروحاني مفتوح، يتوارى وإن لم ينسحب، بحيث استطاع في تجارب معينة، أن يوجه الفعل التاريخي من خلال أخلاق إنسية روحانية، مثلما توراى في لحظات أخر لصالح قراءات فقهية للتصوف، جعلت من الزوايا مؤسسات تأطيرية وتشريعية للمجتمع، تتجاذبها رهانات الصراعات التاريخية وتضعها في اختبارات قاسية بين نزوعات السلطة وأخلاق الزهد فيها، بين إغراءات الدنيوة وآفاق الروحنة.

هذه مسوغات ثلاثة تجعلنا، خلال تناول الجمالية الروحانية الإسلامية في بعديها الإنسي والكوني، نؤثر اصطلاح العرفان، أولاً لاستدعاء العلاقة المتوارية بين المعرفة والمحبة، وثانيًا لتناول الخطاب والتجربة الصوفيين على أرض المعاني؛ وثالثًا، لتحييد البعد السياسي الذي اجتذب إلى تناقضاته الممارسة المؤسساتية للتصوف في المرحلة الطرقية.

في ضوء هذه الإنارة نتساءل: ما هي أبرز علامات الجمالية العرفانية؟

إنّ الجمالية تعلق وتخلق وتحقق باسم من أسماء الله الحسنى، وهو «الجميل»؛ ففي الحديث: «إنّ الله جميل يحب الجمال»[7]. ومن هذا الاسم تستمد الجمالية العرفانية بعض علامات مفهومها للجمال، ومنها:

1- إنّه **جمال حس ومعنى**؛ مرئي ولا مرئي؛ مجاليه في الصورة والسلوك، في الخَلْقِ والخُلُق، وقد وردت في القرآن الكريم الإشارةُ إلى جمال الحس بـ «الجمال»[8]، وأيضًا بلفظ «الزينة»[9]، فيما اقترن جمال المعنى بالسلوك الأخلاقي عبر نعت مواقف أخلاقية واجتماعية بالجمال، مثل «الصبر الجميل»[10]؛ «الصفح الجميل»[11]؛ «السراح الجميل»[12]؛ «الهجر الجميل»[13]، مما يشير به القرآن إلى التخلق بالإحسان والرحمة في تلك المواقف؛ أي التحقق بقيمة الجمال في المعنى.

2- إنّه **جمال ينبع عن محبة ويصب فيها**، معنى ذلك أنّه جمال لا نفعي يتجاوز الحظوظ وطلب النَّوال؛ فهو عنوان محبة الصوفي لربه، يحبه لذاته لا خوفًا من جحيم ولا طمعًا في نعيم؛ إذ «كل حب معه طلب

7- أخرجه مسلم في **"صحيحه"**، كتاب "الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه".

8- (وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ، وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ) (سورة النحل، الآيتان: 6-5).

9- (يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ) (سورة الأعراف، الآية: 31)؛ (فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ) (سورة النور، جزء من الآية: 60)؛ (وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ...) (سورة النور، جزء من الآية: 31).

10- (قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ) (سورة يوسف، الآية: 18)؛ (قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا)(سورة يوسف، الآية: 83)؛ (فَاصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلاً)(سورة المعارج، الآية: 5).

11- (إِنَّ السَّاعَةَ لَآتِيَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ) (سورة الحجر، جزء من الآية: 85).

12- (.. فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلاً) (سورة الأحزاب، جزء من الآية: 28)؛ (فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحاً جَمِيلاً) (سورة الأحزاب، جزء من الآية: 49).

13- (وَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلا) (سورة المزمل، الآية: 10).

لا يعول عليه» كما يقول الشيخ الأكبر[14]، من هنا كانت هذه المحبة محبة جمال لا محبة نوال، لكونها تنشأ عن شهود جمال الله وبهائه[15]، وكان هذا الجمال مثمرًا للمحبة مثلما أنّه يصدر عنها، فالله ليس جميلاً جمالاً مطلقًا لا يضاهى ولا يتناهى فحسب، بل إنّ استشفاف جماله في الحس والمعنى، أحد أسباب الظفر بمحبته، فهو جميل يحب الجمال.

3- إنّه **جمال ينبع عن معرفة ويصب فيها**؛ ذلك أنّه لما كانت المحبة الإلهية موصولةً بالجمال، وكانت هذه المحبة منبع (ومصب) معرفة ذوقية بالله، «كنت كنزًا مخفيًا فأحببت أن أعرف» كما في الحديث القدسي؛ كان هذا الجمال عرفانيًا، أي متصلاً بمعرفة الله من خلال الفناء فيه، وهي معرفة ذوقية تنجم عن دهش في الجمال لتثمر ظمأً متجددًا في هذا الدهش لا يُروى أبدًا، معرفة «توجب الحيرة أو القلق»[16]، أو لنقل قوتها المحبةُ وغايتها الحيرة بما هي سعي لا نهائي لالتقاط اللانهائي بشكل يتجاوز ذاته باستمرار.

يقول ابن الفارض:

زِدْنِي بِفَرْطِ الحُبِّ فِيكَ تَحَيُّرَا - وارْحَمْ حشًى بِلَظَى هَوَاكَ تَسَعَّرَا[17]

4- إنّه **جمال مصدرهُ صفاء باطن الرائي**، معنى ذلك أنّه استضافة بعين البصيرة الفائضة بمحبة الحق لتجليات الحقِّ في الأنفس والآفاق، أو قل استبطانٌ يضطلع به قلب تجمل بالمعنى الإلهي ليرى بعين هذا القلب، عينِ الصوفي الثالثة[18]، بهاءً مطلقًا لا نهائيًا في الكلمات والأشياء، في الذات والعالم؛ في المرئي واللامرئي؛ ...إلخ، وهو ما يجعل هذا الجمال انبجاسًا متجددًا لسر الحق في الخلق، يتأهل أهل النظرة لالتقاطه ببصائرهم الصقيلة بالذكر والرياضات والمجاهدات الروحية.

5- إنّه **جمال منتِجٌ لمعنى وجودي**، أي أنّ أفقه متعد وليس لازمًا، إنّه يمنح لذة امتلاء أنطولوجي تتجاوز اللحظة لإضفاء معنى وجودي على حياة المتذوق المستبطِن، لكونه يقدح أحواله ويحرك مواجيده ويصله من خلال متعة حسه اللحظية، بالمعنى الأزلي ونداء المطلق في عالم الذر، إنّه يصله بلذيذ مخاطبة المحبوب للأرواح في عالم اللطافة «**أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ، قَالُوا بَلَى**»(سورة الأعراف، الآية 72)، وهو ما لا يجعل الجمال هنا مكتفيًا بذاته أو غايةً في ذاته، بل يُصيِّرُه مفجِّرًا لمعنى متعالٍ ما يفتأ يسري في الوجود.

14- ابن عربي، محيي الدين، "**رسالة لا يعول عليه**" ضمن "**رسائل ابن العربي**"، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 2001، 1/295

15- ابن عجيبة، أحمد، "**إيقاظ الهمم في شرح الحكم**"، دار الفكر، القاهرة: 2/341

16- الشاذلي أبو المواهب، جمال الدين، «**قواعد حكم الإشراق إلى كافة الصوفية بجميع الآفاق**»، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1999، ص 48

17- ابن الفارض، عمر، "**ديوان ابن الفارض**"، تحقيق عبد الخالق محمود، منشورات عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، 1995م، ص 396

18- لمزيد بيان، ينظر: الحراق، محمد التهامي، "**مقام التجلي في قصائد أبي الحسن علي الششتري**"، منشورات مهرجان بفاس للمديح والسماع، 1998

6- إنّه **جمال يفيد كمال التجربة**، ذلك أنّ العارفين ما فتئوا يبلورون ثنائية الجمال والجلال باعتبارها عنوانَ كمال، فإذا كان الجمالُ أنسًا وبسطًا ودخولًا من باب من الفضل وأخذًا بأسباب الشكر، والجلال عندهم قبضًا وخوفًا وسلوكًا لطريق التجريد وتخريب الظاهر وخرق العوائد على نمط الملاماتيين، فإنّه عند «أرض المعاني»، التي أشرنا إليها، يرتفع تناقض الجلال والجمال، بحيث يعتبر كل من الظهور بالجلال أو الجمال عنوانًا على الكمال، مثلما يُعتبر حضور أحدهما وجهًا لحضور الآخر ضمن جدلية الظاهر والباطن عند القوم. وهذا ما يفسر حديثنا عن الجمال، أيضًا، انطلاقًا من تجربة ذوقية عرفانية قد تُصنف خارج «أرض المعاني» أنّها جلالية، لاعتمادها سبيل خرق العوائد وتخريب الظاهر والمسار الملامتي في تحصيل المعنى الذوقي والرقي في معارج الروحانية، كما هو شأن تجربتي أبي الحسن الششتري[19] وأحمد بن عجيبة[20].

7- **إنّه جمال يعاشُ ويُذاق من خلال مجالٍ إبداعية**، أكانت هذه الأخيرة نصوصًا سردية وشعرية أم ألحاناً موسيقية أم حركات جسدية[21]، وهي إبداعات لا تعتبر مرايا لأذواق أهلها، بل هي عناصر عضوية في تجاربهم الروحية الذوقية، وعليه تكون الجمالية الإبداعية هنا جزءًا من التجربة وتعبيرًا عنها في آن، آخذين لفظ التعبير بمعنى محاولة الإفصاح ثم بما هو تأويل للتجارب الذوقية و»تعبير» لها، إذ هذه التجارب الذوقية أيضًا رؤى إلهامية، وما يصدر عنها من إبداعٍ نصي أو لحني أو حركي جزء منها ومحاولة للتعبير عنها وتعبيرها في آن.

إنّ المتأمل في هذه العلامات، لا محالة مدركٌ أنّنا إزاء جمالية تغذي روحانية الدين، ونعني بالروحانية هنا تلك الصلة المخصوصة التي تتوهج في سريرة المؤمن، والتي تربطه بتعالي الروح وبعدها المفارق عن الشروط الحسية والمادية والفيزيقية التي تشرط الجسد، مثلما تشعره تلك الصلة بلذة الوجود التي يستمدها من طبيعة العلاقة التي تشجه بالمطلق، والتي تقوم أساسًا على المحبة اللامتناهية، والشغف اللامتناهي نحو التعرف الذوقي على المعنى المتعالي اللانهائي الكامن في الإنسان وفي الوجود. من هنا تكون الروحانية إنتاجًا متواصلاً ومتجددًا لمعنى القداسة في دخيلة المؤمن.

19- من أحدث ما كُتب من دراسات عن حياة أبي الحسن الششتري وتجربته، بحثُ عبد الإله بن عرفة: **"أبو الحسن الششتري: سيرته وآثاره ومذهبه"**، ضمن كتاب **"التصوف المغربي...مصدر إشعاع وتواصل"** (أعمال مهداة للأستاذة نفيسة الذهبي)، تنسيق المصطفى البوعناني، عبد العزيز بل الفايدة، محمد الغرايب، بوجمعة رويان، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن طفيل- القنيطرة، 2015، ص 158-135؛ ويمكن الرجوع أيضاً إلى عمل ابن عرفة الروائي حول أبي الحسن الششتري: **"بلاد صاد»**، دار الآداب، بيروت، 2009.

20- لمزيد بيان حول تجربته، انظر: ابن عجيبة، أحمد، **"الفهرسة"**، تحقيق: عبد الحميد صالح حمدان، دار الغد، القاهرة، ط: 1990/1؛ مثلما يمكن الرجوع إلى العمل السردي الإبداعي: العلمي، عبد الواحد، «**زمن ابن عجيبة**»، أفريقيا الشرق، البيضاء، 2013م.

21- يمكن أن نضيف إلى هذه المجالي الجمالية نصوص المناجيات والأحزاب والصلوات على النبي..، فيما تَحضرُ بشكل ضامر بعضُ المجالي الفنية المتربطة بالصورة مثل الرسم أو التشكيل، والتي يمكن أن نجد بذورًا لها مثلاً في بعض الخطوط والترسيمات المطلسمة ضمن كتاب **"الطواسين"** عند الحلاج مثلًا، مثلما يمكن أن نجد بعض صورها في زخارف المعمار وخطوطه وظلاله وتزاويقه في المساجد والزوايا والخانقاوات والمزارات، وكذا في بعض المنمنمات الموازية لنصوص صوفية باذخة مثل **"مثنوي"** جلال الدين الرومي، أو **"منطق الطير"** لفريد الدين العطار؛ أو كذا بعض الأشكال المزخرفة والمرونقة للمصاحف ولبعض نصوص الأذكار والصلوات والأوراد مثل **"دلائل الخيرات وشوارق الأنوار في ذكر الصلاة على النبي المختار"** لمحمد بن سليمان الجزولي؛ و**"ذخيرة المحتاج في الصلاة على صاحب اللواء والتاج"** لمحمد المعطى بن محمد صالح الشرقاوي؛ على أنّه يمكن إنجاز عمل علمي وروحي لتوسيع مفهوم الجمالية العرفانية ليشمل بعض الفنون الحديثة في أفق روحاني معاصر. وقد اقتصرنا في هذه الدراسة على مجالي الجمالية كما تبلورت في التراث العرفاني تنظيرًا وممارسة، والتي تأملها القوم على مستوى الفهم، مثلما تجسدت لديهم في ممارسة إبداعية عرفانية واضحة.

إنّ الجمالية العرفانية، بهذا المعنى، تغذي الروحانية المحرّرة للإنسان؛ إذ الحرية، كما يفهمها الصوفية، أن لا تملك شيئًا ولا يملكك شيء؛ أي أن لا تسترقَّ روحُك الأشياء ولا تسترقّ الأشياءُ روحك، ولذا فالصوفي يملِك ولا يملِك؛ أي يمتلكُ الأشياءَ امتلاكاً مجازيًا، أو قل امتلاكًا أداتيًا، فيما يزهد فيها كنهايات ومقاصد. إنه يحرص على ما يمكن أن يحرِّره من كل شيء حتى من نفسه التي بين جنبيه، أي من شهواته ونزواته وميولاته التي يمكن أن تسترقَّه، والتي تبغي الاستهلاكية الشرسة المعاصرة إثارتها استرقاقًا للإنسان باسم «الحرية».

من هنا تتقدم هذه الجمالية بمثابة أفق إنسي روحي؛ إذ لا يمكن اختزال أبعاد الإنسان المتعددة في نشاطه العقلي الواعي فحسب، فأهميته ومركزيته في تنوع أبعاده وتعددها بما في ذلك، بعده المعنوي والروحي؛ وهو البعد الذي احتفى به ببهاء النص الديني؛ كما نستشف ذلك متى ما قرأنا هذا النص وفق منطقه الداخلي وقواعد انتظامه الخاص، ولم نفرض عليه منظورات خارجة عنه، الأمر الذي يعني أيضًا محضَ الاعتبارِ ومنحَه لـ «الما فوق طبيعي» في الدين باعتباره مصدرًا رئيسًا لتغذية الروحانية. وهو ما يعني، من ناحية أخرى، أنّ كل توثين للعقل لا محالة مفض إلى تبديد الروحانية؛ إذ مثلما يبددها «التسييس» في خطاب حركات الإسلام السياسي، ويبددها «تطقيسُ» الشعائر في اجترارات الخطاب الفقهي والممارسات التعبدية الشكلانية[22]، فإنّ توثين العقل يبددها أيضاً بخلط الحقيقة التاريخية بالحقيقة المتعالية، ويبخسُ فرادتها بمحاولةِ استيعابها ضمن منطق لا يدرِك ولا يستوعِب حقيقتها المتعالية المفارقة، وهو ما نسميه بـ «التبخيس».

لقد أضحى لزامًا علينا، اليوم، العنايةُ بالأفق الإنسي الروحي في الإسلام؛ ذلك أنّه أمام المنحى العالمي الذي اتخذته التشددية الإسلامية[23] بشناعاتها المبددة لإنسيةِ الدينِ وروحانيته وجماليته، وأمام المادية المفرطة والاستهلاكية المتوحشة التي آلت إليها الحداثة الغربية، صار إبراز البعد الإنسي الكوني في الروحانية الإسلامية، واجبًا يمليه علينا إيماننا مثلما تمليه علينا المسؤولية الفكرية والثقافية حيال الوضع البشري ومستقبل الإنسان، والذي يحتاج في لحظتنا التاريخية لمشترَك قيمي كوني يرسخ المطمح العالمي في السلم والسماحة وقبول الاختلاف والعيش المشترك.

من هنا عنايتنا بالجمالية العرفانية، باعتبارها واحدة من المجالات والمجالي التي تتوهج فيها إبداعيًا ما نسميه مع إيريك يونس جوفروا «نزعة إنسية روحانية في الإسلام»[24].

22- تطول آفتا "التسييس" و"التطقيس" الخطاب الصوفي أيضًا. راجع: "**إنّي ذاهب إلى ربي..**"، م.س، ص ص 227-223

23- نستعمل اصطلاح "التشددية الإسلامية" بدل مصطلح "الأصولية الإسلامية" السائد لاعتبارين على الأقل؛ أولهما أنّ لنعت "التشدد" سنداً في المرجعية الإسلامية، وهو مُستهجَنٌ ومنتقَد فيها كما ورد في حديث "إنّ الدين يسر، ولن يشاد الدين أحدٌ إلا غلبه.." (أخرجه البخاري في "**الصحيح**"، كتاب الإيمان، باب إن الدين يسر)؛ وثانيهما التباس مصطلح 'أصولية" و"أصولي" بالإحالة على "علم أصول الفقه" في المرجعية الإسلامية؛ فضلا عن أنّ نعت "الأصولية" قد يتيح لمتبنيه تأويله بمعانقة صفاء الأصول، وهو ما يبطله نعت "التشددية".

24- جوفروا، إريك يونس، "**المستقبل للإسلام الروحاني**"، ترجمة هاشم صالح، مراجعة أسامة نبيل، المركز القومي للترجمة، نبض للنشر والتوزيع، القاهرة، 2016م، ص 63

المطلة الثانية: النزعة الإنسية في الإسلام.... والروحانية المنسية

يتجاذب مفهوم النزعة الإنسية اليوم، في علاقته بالدين، تياران بارزان، أحدهما يقر أن لا إنسية بغير انفصال عن المطلق، ويقيمها على مرتكزين رئيسين هما أولوية الإنسان على الله، ومركزية العقل بدل النص المقدس. ويبدو أنّ هذا التيار، يصل النزعة الإنسية بالعقلانية وغياب التعصب الديني وإبراز مركزية الإنسان ويوصف بـ «المركزية الإنسانية»، ولا يرى أي إمكانية للحديث عن إنسية تقيم للإنسان وزنًا في الوجود وتحتكم إلى عقله المستقل عن كل وصاية أو حجر، دون الانفصال التام والشامل عن المطلق. فيما يرى التيار الثاني أنّ ثمة نزعة إنسية منبثقة من داخل الدين تحل الإنسانَ مكانًا عليًا في الوجود، وتأخذ في الاعتبارِ بعده الروحي وصلته الأنطولوجية بالمطلق، ذاك البعد وتلك الصلة اللذان تنساهما الإنسية المُعلمَنة الحديثة، دون أن يعني ذلك أي ممارسة للوصاية على عقل الإنسان كما مارسها نوع تاريخي من التدين القروسطي المحكوم بشرطه التاريخي[25].

تُتَّهمُ «النزعة الإنسية الدينية» بـ «المركزية اللاهوتية»، أي كونها تهتم بالإنسان بالتبعية لا بالأصل، وأنّ محور اهتمامها ومدار تفكيرها ومركز تمجيدها هو «الله»، وأنّ الإنسان لا ينظر إلى «حقوقه» الفكرية والنفسية والوجودية، إلا باعتباره مراعيًا لحقوق الله (لنتذكر عنوان كتاب الحارث المحاسبي «**الرعاية لحقوق الله**»)، في حين أنّ الإنسية الحديثة قد تخلصت من النظر إلى الإنسان باعتباره «مخلوقاً»، وذاتًا تابعة، يوظف عقله تحت وصاية المقدس والتعالي، ولا يستطيع أن يضع هذا المقدس موضع سؤال عقلي أو تفكير حر لا وصاية عليه خارج عقله نفسه. ويبدو جليًا أنّ تصور الإنسية الحديثة لعلاقة العقل بالدين قد تأثر بشروط تخلقه من رحم الصراع مع التدين المسيحي القروسطي المستند إلى الهيمنة الكنسية على القلوب والعقول، ومن ثم صار يشرط كل إنسيةٍ بنوع من «العَلْمنة»، مما جعله يُرادف بين حرية العقل والتحرر من وصاية الكنيسة، مثلما يرادف بين الإنسية والتحرر من أصفاد الحجر الديني على العقل.

سنخطئ أيما خطأ إذا ماهينا بين هذا الوضع ووضع العقل في الثقافة الإسلامية، إذ لم يحتج المسلمون أن يتحرروا من الدين لكي يطلقوا سراح العقل ويتدفق في ثقافتهم فعله وإبداعه؛ بل تحرروا بالدين ومعه لا منه؛ ذلك أنّ ازدهار المعرفة في العصر الإسلامي الكلاسيكي، كان يستوعبُ مختلف المعارف الدينية والفلسفية والجمالية والعلمية وغيرها، وهو ما كان ثمرة انفتاح الثقافة الإسلامية على الثقافات اليونانية والفارسية والهندية، لكن ضمن أفق إسلامي توحيدي. أضف إلى ذلك، أنّ بذرة الإصلاح الديني الأوربي قد سقيت بالعمل الكبير الذي اضطلع به الفلاسفة المسلمون، كما هو شأن الفيلسوف والمتكلم والفقيه أبي الوليد بن رشد في إعادة بنائه للعلاقة الاتصالية بين الحكمة والشريعة، أو قل بين الفلسفة والدين، وهو انبناء لم يصدر عن

25- لم يزل هذا النقاش مفتوحًا في السياقات الدينية الحديثة، راجع: أركون، محمد، «**معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**»، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، 2001م، ص 60؛ أركون، محمد، «**الأنسنة والإسلام، مدخل تاريخي نقدي**»، ترجمة وتقديم محمود عزب، دار الطليعة، بيروت، 2010م، ص 35

عقلاني متطرف، بل تم من منظور معرفي وروحي يتحرر من التناقض المُتَوَهَّم بين العقل والوحي[26]؛ بل إنّ العلمَ الحديث قد أفاد من عمل علماء الإسلام في جمعهم بين الإدراك العقلي التجريبي والإدراك التأملي الإيماني لآيات الكون؛ ذلك أنّ الرؤية القرآنية الواشجة بين هذين الإدراكين للطبيعة ألهمت العلماء في الإسلام النظر إلى الطبيعة في معناها الروحي من خلال ماديتها الفيزيائية لا بإعدامها، يقول محمد إقبال: «إنّ أول ما يستهدفه القرآن من هذه الملاحظة التأملية للطبيعة هو أنّها تبعث في الإنسان الشعور بمن تعدُّ هذه الطبيعة آية عليه، ولكن ينبغي الالتفات إلى الاتجاه التجريبي العام للقرآن، مما كون في أتباعه شعورًا بتقدير الواقع وجعل منهم آخر الأمر واضعي أساس العلم الحديث»[27]. وهو ما يعني، بالنتيجة، أنّ كل نظر إلى الإنسية في السياق الإسلامي بعين الصراع بين العقل والدين الذي تخلقت من رحمه الإنسيةُ الحديثة، هو نظرٌ لا تاريخي يماهي بين سياقات متمايزة متغايرة.

وفي هذا النطاق، ونحن نقارب سؤال الإنسية في الثقافة الإسلامية، لا يمكن أن نتجاوز الدراسة المتميزة التي أنجزها الأستاذ محمد أركون[28]، والتي تغيت تبديد الاحتكار المركزي الغربي للنزعة الإنسية، من خلال تجلية ما أطلق عليه «إنسية عربية في القرن الرابع الهجري»؛ وهي إنسية فلسفية قامت على أساس إيلاء العقل الاهتمام المحوري، وطرحت الإنسان أفقًا إشكاليًا لتفكير الإنسان، مثلما انفتحت على مختلف ما أنتجه العقل البشري آنئذ مما تثاقفت معه سواء في الثقافة اليونانية أو الهندية أو الفارسية، وهو ما جعل هذه اللحظة التاريخية، وبفعل انتعاش أطر اجتماعية للمعرفة داعمة للانفتاح، تشهد توهجًا لتقاليد المناظرة الفكرية والتعددية المذهبية وتثقيف العقل بالجدل والحوار، كما ظهر ذلك في عدد من المراكز الحضارية ذات الأفق الكوسموبوليتي مثل بغداد والري وشيراز وأصفهان، ومع أعلام كبار أمثال الجاحظ ومسكويه والتوحيدي وأبي الحسن العامري وجيلهم. وهو تيار إنسي اتخذ، حسب أركون، اصطلاحًا خاصًا يشير إلى هذا الأفق الإنسي العقلاني والانفتاحي، هو مصطلح «الأدب» بدلالته الموسوعية خلال العصر الكلاسيكي للثقافة الإسلامية، وقد انتهى التيار الإنسي الفلسفي في نظر أركون إلى الإخفاق التام في السياق الإسلامي مع وفاة ابن رشد في القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي.

لقد حاول الأستاذ أركون البحث عن شرائط النزعة الإنسية في الثقافة العربية خلال القرن الرابع الهجري، وهو عمل له وجاهته بل ضرورته كما رأينا، إلا أنّه وقع في المحظور المشارِ إليهِ آنفاً، حين ذهب لاكتشاف النزعة الإنسية في ثقافتنا العربية الإسلامية بعيون إنسية عصري النهضة والأنوار الأوروبيين،

26- **"المستقبل للإسلام الروحاني"**، م.س، ص 100

27- إقبال، محمد، **"تجديد التفكير الديني في الإسلام"**، ترجمة عباس محمود، مراجعة عبد العزيز المراغي، مهدي علام، دار الهداية، ط2، 2000، ص 23

28- سبقت هذه الدراسة محاولةٌ أولى في "تأصيل" النزعة الإنسية في التراث الثقافي العربي، والبحث عن بذورها فيه قبل الإسلام وبعده، أنجزها المفكر المصري عبد الرحمن بدوي في كتابه: **"النزعة الإنسانية والوجودية في الفكر العربي"** (وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، 1982)، لكننا آثرنا محاورة عمل أركون، أساسًا، لتركيزه أولاً على نزعة "الأنسنة" في السياقات الإسلامية، وللآثار والنقاشات المفتوحة التي أثارها عمله، في السياقين الغربي والإسلامي، من ناحية ثانية، وكذا لاستئنافه التفكير في الموضوع ضمن شرائط الراهن الملتبس لوضع المسلمين في العالم من ناحية ثالثة.

أي النزعة الإنسية بما هي «رد فعل على هيمنة الدين أو الكنيسة على النفوس والأرواح»[29]، في حين أنّ ما يميزُ الإنسيةَ من اهتمام مركزي بالإنسان، ومن انفتاح على التعددية الدينية والثقافية، وعلى سائر منتجات العقل الإنساني، قد تبلور في التجربة الإسلامية من داخل الدين، ولم يكن مشروطًا بالانفصال عن الدين كما حصل مع الكنيسة في السياق المسيحي، ذلك أنّ هذا السياق مُختَلِفٌ اختلافًا بيّنًا عن التجربة الإسلامية[30]؛ وهو اختلاف لم يأخذه أركون بالجدية العلمية الكافية، على الرغم من وعيه التام بعدم انفصال الإنسية العربية عن سياقها التوحيدي الإيماني؛ يقول: «حتى الفلاسفة الذين ذهبوا إلى أبعد مدى في العقلانية، قد استمروا يسبحون هنيئًا مريئًا في ميتافيزيقا ذات جوهر ديني، وهذا ما يخلع على تصورهم للحكمة أو بلورتهم لها طابعًا صورياً شكلانيًا ومسحة تشبه مسحة العقائد الدينية، هذا يعني أنّهم لم يتحرروا كليًا من هيمنة العقائد الدينية، وما كان بإمكانهم أن يتحرروا لأنّ ذلك كان يشكل اللامفكر فيه بالنسبة لعصرهم وبيئتهم وإمكانياتهم العقلية والتقنية»[31].

على الرغم من هذا الوعي، راح الأستاذ أركون، بسبب نوع من المنظور المُعَلمَن الذي كان يصدر عنه، يبحث في بلورة معالم إنسية عربية عقلانية تركز على الشخص البشري في واقعيته، وتحمِّلُه مسؤولية التفكير الحر في وضعه التاريخي، دون أن يُدمجَ البعد الروحي بوصفه عنصرًا عضويًا في هذه الإنسية ومكونًا من مكوناتها، ودون أن يتمكن، عبر هذا الإدماج، من تدارك إحدى علامات القصور في الإنسية الأنوارية؛ ذلك أنّ المنظور الذي صدر عنه أركون، والذي يرى أنّ القطيعة الإبستمولوجية مع كل مركزية لاهوتية، والتي تمثلها الحداثة، كانت قد ابتدأت مع الإنسيةِ العربيةِ منذ القرن الرابع الهجري، لولا أنّ أسبابًا تاريخية أجهضتها في الجهة العربية الإسلامية، فيما توافرت لها أسبابُ النجاح في أوروبا؛ هذا المنظور جعلهُ يشرط الإنسيةَ بالطلاق البائن مع كل تعال، الأمر الذي حجبَ عن أركون رؤيةَ أهميةِ البعد الروحي في تشكيل «الإنسية» في الجهة العربية الإسلامية، بل حجبَ عنهُ ما يمكن لهذا البعد الروحي أن يضطلع به في تصحيح انحرافات الإنسية الأنوارية، على الرغم من اعترافه بهذه الانحرافات، وإقراره بـ «حصول هزيمة واضحة للفكر الإنساني الغربي المادي جدا والمقطوع عن التعالي والروحانيات»[32]. يقول إيريك جوفروا: «إنّ مشروع محمد أركون الهادف إلى بلورة نزعة إنسانية إسلامية مرتكزة في نهاية المطاف على عقل التنوير يبدو لنا لهذا السبب شيئًا ضروريًا ولكنه غير كاف. لماذا نقول غير كاف؟ لأنّ هذا «العقل» كشف عن جوانبه المؤذية الضارة، والضالة داخل التاريخ الأوروبي طيلة القرنين الماضيين. وبالتالي فوحده العقل الموسع عن طريق العقل العلوي أو الفوقي هو وحده القادر على تقديم حلول للمستقبل»[33].

29- **"المستقبل للإسلام الروحاني"**، م. س، ص 63

30- عناية، عز الدين، **"الأديان الإبراهيمية، قضايا الراهن"**، دار توبقال، الدار البيضاء، 2014م، ص 27

31- أركون، محمد، **"نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي"**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، 1997م، ص 620

32- أركون، محمد، **"الهوامل والشوامل..حول الإسلام المعاصر"**، ترجمة وتقديم هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2010م، ص 252

33- **"المستقبل للإسلام الروحاني"**، م.س، ص ص 66-65

لقد كان، إذن، من نتائج المنظور الذي صدر عنه أركون أن أغفل البعد الروحاني في النزعة الإنسية العربية، والذي نجد آثاره لامعة مع أبي حيان التوحيدي، إذا أردنا أنموذجًا من الأسماء التي اشتغل عليها أركون نفسه، وهو ما يؤكده جوفروا أيضًا بالتذكير أنّ «التجربة الإنسانية التي يجدها أركون متجسدة لدى التوحيدي (ت.1203م) ومسكويه (ت.1030م) لا يمكن أن تتصورها خارج الطابع الروحاني للأخلاق الإسلامية»[34]. وهذا ما نقف عليه بوضوح ساطع عند الرجوع مثلاً إلى كتاب «**الإشارات الإلهية**» لأبي حيان التوحيدي، والذي ابتسرَ أركون أفقَه الروحي حين اعتبر أنّ التوحيدي فشل في أن يجد له صديقًا حقيقيًا، فشعر بأنّه غريب في مجتمعه، فكانت «هذه الغربة المعنوية والفكرية هي التي ألهمته أجمل الصفحات في كتابه «**الإشارات الإلهية**»»[35]؛ في حين أنّ الدارس لهذا الكتاب يكتشف البعد الروحي الطافح من مناجيات رسائله وأدعيتها وتأملاتها الناضحة بالتعالي والنغمة الإيمانية العميقة بما يتجاوز البعد النفسي والتنفيسي الذي حصره فيه الأستاذ أركون؛ بل إنّ أسلوب الرجل قد تأثر بلغة صوفيةٍ كبار أمثال الحارث المحاسبي ورويم وعمرو بن عثمان المكي وأبي قاسم الجنيد[36]، وهي لغة تكشفُ عن أفق يُوسِّعُ العقل ويفتحهُ على معارفَ روحانية تتجاوز القراءة السيكولوجية المبتسرة[37]؛ فضلاً عن كون الكتابِ ما يفتأ يصل مركزية الإنسان وضرورة معرفته بالأمر الإلهي له بالتعرف على أبعاده واستبار أغوار نفسه، وهو البعد الذي كان منتعشًا مع الصوفية الأوائل خلال هذه الفترة، وسيتوهج لاحقًا مع أسماء عرفانية بارزة خلال القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي أمثال عمر ابن الفارض ومحيي الدين ابن العربي، وجلال الدين الرومي، وأبي الحسن الشاذلي، وأبي الحسن الششتري، وعفيف الدين التلمساني.

هكذا يبدو، أنّ أركون، وعلى الرغم من اعترافه بنوع من «الإنسية الدينية»، وبسبب استبعاده للأفق الروحاني المذكور، فقد ظل يرى أنّ هذه الإنسية متمركزة حول الله، وأنّها تستتبع الإنسان لله من خلال الورع والخشية في العمل والتصور وسائر المعنويات المقوية لعاطفة المؤمن والمستوجبة للخضوع المطمئن لله[38]، ومن ثم لم ير إمكانيةً لقراءة إنسيةِ جيل مسكويه والتوحيدي بما يجعل السياق الإيماني والروحاني الذي يحضن فكرهما مُسهِماً في تشكيل سؤال الإنسان لديهم، وفي بلورة أفقهم الإنسي، وهو ما يدلل على أنّ أركون ظل محكومًا بالمنظور الصراعي بين الدين والكنيسة الذي تخلقت منه الإنسية الغربية[39].

34- نفسه، ص 66

35- **"معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية"**، م.س، ص 110

36- راجع: التوحيدي، أبو حيان، «الإشارات الإلهية»، تحقيق وداد القاضي، دار الثقافة، بيروت، 1973، مقدمة المحققة: ص 19

37- قد تؤول هذه القراءة، التي لا تستبينُ الحدودَ بين السيكولوجي النفساني والروحاني العرفاني، إلى موقف عام لأركون من التصوف، نابع أساسًا من طبيعة الأدوات والمفاهيم التي يتوسلون بها لفهمه، والتي تصل التصوف بـ "العجيب الساحر أو المدهش الخلاب، بمناخ من الكون الأسطوري، باستعداد للانخطاف والانجذاب، وكل هذه أشياء دمرتها الحداثة" (**"الهوامل والشوامل...حول الإسلام المعاصر"**، م.س، ص.255)، وهذا موقف يعبر عن أزمة الحداثة في التعامل مع أسئلة المعنى بوجه عام، والخطاب الروحاني العرفاني تعيينًا، في حين تتيح المقاربات "ما بعد الحداثية" أفقًا آخر لإعادة اكتشافه.

38- **"نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ..."**، م. س، ص 607

39- وحتى حين يدعو أركون في كتبه الأخيرة إلى اختراع "نزعة إنسانية ديموقراطية بصفتها نزعة إنسانية كلية"؛ وذلك بعد استخلاص العبر من الفشل الذي منيت به الإنسيتان الدينية والعلمانية، فإنّه لا يفتحُ أفقًا جديدًا للبعد الروحاني ضمن هذا "الاختراع" المنشود. أنظر: **"معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية"**، م. س، ص ص 79- 95

على أنّ التفكير من داخل التاريخ الغربي نفسه يجعلنا نذهب إلى أنّ الإنسية الحديثة، ومثلما خرجت من رحم الصراع مع الكنيسة، وانتهت إلى قتل الإله وإعلان موته؛ أي موت ذاك التدين المسيحي الذي يحجِّرُ على العقل، ويمنع من حرية تسيد الإنسان على الطبيعة وتشييد ثقافة الحياة بدل ثقافة الموت، ويحول دون تدبيره المستقل والحر للتاريخ؛ إنّ هذه الإنسية نفسها، وبسبب أنّها صارت «مفرغة من الإيمان ومحرومة من الله»[40]، فقد حولت تسيد الإنسان إلى اغترار وتغطرس وتقديس للإنسان ذاته، أو بالأحرى للإنسان الأوربي، مما أفضى إلى ما يخرِم هذا الطموح في الحرية والتسيد والاستقلال الفكري، حيث خانت الإنسيةُ الأنوارية وعودها في تمجيد الإنسان بما هو إنسان، وأخلفت تباشيرها بتحقيق ما رفعته من مثل الحرية والمساواة والأخوة، بل انتهت إلى تدمير الإنسان، كما يشهد على ذلك ظهور النازية والفاشية ونشوب الحربين العالميتين وتغول الإمبريالية وأطماعها في استعمار الشعوب واستتباعها والهيمنة على مقدراتها وخيراتها؛ وهذا ما أفضى بدوره إلى إعلان هذه الثقافة الغربية نفسِها عن «موت الإنسان» بعد أقل من قرن عن إعلانها «موت الله».

يكتب عبد النور بيدار: «قال نيتشه في كتابه «**غبطة المعرفة**»، الفصل الخامس: «مات الله»، و»نحن قاتلوه». مُذّاك، والغرب لم يكفَّ عن ترديد هذه المقولة/ الفاجعة. وقد آن الأوان لكي نفهم إلى أي حد كان هذا التصور الغربي للدين مُدَمِّراً، لأنّ إعلان موت الله هو في حقيقةِ الأمر قتل الإنسان، ولأنّ إقدام الإنسان على قتل اللهِ لا يمكنُ أن يكون إلا انتحاراً، بمعنى أنّ قتل اللهِ هو في الواقع قيام الإنسان بتصفية جميعِ ما يسمحُ بتجاوز ذاته، حيث إنّ الله هو المعنى الكامل والتام. وعليه، فإنّ تصورنا بأنّ الحداثة قد فتحت العهد لقتل الله، معنى ذلك أنّ الإنسان قد حكم على نفسه بالعيش في عالم يقدر فيه على إضفاء القداسة على حياته. ولعل الشاهد على ذلك هذا التضعضع النفسي، الأخلاقي، الروحي للفرد المعاصر الذي خارت قواه الداخليةَ واختزلها في عبادة أشياء تافهة لأناه الصغيرة»[41].

يذكرنا هذا النص بما سبق أن وجهه محمد إقبال من نقد «روحي» للتصور النيتشوي للدين، حيث عزا فشل «عبقرية» نيتشه إلى اعتماده المطلق على قواه الداخلية بعيدًا عن كل هداية روحية، يقول: «كان الفشل نصيب عبقري رسمت قواه الداخلية وحدها رؤياه، وظل عقيم الإنتاج لأنّ حياته الروحية كان يعوزها هداية داخلية»[42]، وهو النقد الذي صاغه إقبال أيضًا بشكل رمزي في «**رسالة الخلود**»، والتي يستلهم فيها الجمالية العرفانية في الكتابة السردية المعراجية، حيث كتب: «سألت الرومي: من هذا المجنون؟ فردَّ قائلاً: إنّه العبقري الألماني [يعني نيتشه] ومكانه وسط هذين العالمين. إنّ قيثارته تحتوي على نغمةٍ قديمة، إنّه حلاج بلا مشنقة، أو حبل أعاد ترديد الكلمات القديمة نفسها ولكن بأسلوب جديد... وأسفاه على مجذوبٍ

40- "**المستقبل للإسلام الروحاني**"، م.س، ص 94

41- بيدار، عبد النور، "**كيف نُضفي القداسة على حياتنا؟**"، ترجمة نور الدين ثنيو، ضمن كتاب "**تمهيد لدراسة فلسفة الدين**"، إعداد وتحرير د. عبد الجبار الرفاعي، دار التنوير، مركز دراسات فلسفة الدين- بغداد، 2014، ص 460

42- "**تجديد التفكير الديني في الإسلام**"، م.س، ص 229

وُلِد في أوربا... كان نيتشه حلاجاً غريباً في دياره، أنقذ روحَه من ألمه ففتك به الطبيب». ثم يضيف إقبال على لسان الرومي: «لم يكن بين الفرنجة رجلٌ عارف بالطريق، فتجاوزت نغمةُ نيتشه طاقةَ الرباب»[43]. قرأ إقبال، إذن، نيتشه في مرآة الحلاج؛ إذ كلاهما «ترنَّم بلحن غير معهود» إذا استعرنا وصف عبد القادر الجيلاني للشطحات الحلاجية[44]، فصدع شطاح فارس بـ «أنا الحق»، وصدع عبقري ألمانيا بـ «مات الله». ولعل إقبال يشيرُ بهذه القراءة الرمزية إلى أنّ «قتل الإله» الذي فاضت به نغمة نيتشه ليس سوى وجه آخر لقتل الإنسان الذي أفضت إليه نغمةُ الحلاج[45].

إنّ فشل الإنسية الحديثة المعلمَنة في إنقاذ إنسانية الإنسان، وظهور الحديث عن أزمة روحية صارت إليها الحداثة، بل وانبعاث رهانات متعددة الأبعاد في ظل ما صار يعرف بـ «عودة الديني»، كل ذلك وغيرُه طرح بقوة ومن جديد سؤال الروحانية والتدين في الغرب، وهو ما أفقد مقولة «قتل الإله» معناها وجاذبيتها. في ضوء هذا الفقدان نفهم، مثلاً، «استطلاع الرأي الذي أجري في ربيع 2008، أي بعد أربعين سنة من ثورة مايو 1968، فقد سألوا الناس عن رأيهم في الشعار التالي الذي طرحته ثورة مايو «حتى لو كان الله موجودًا فينبغي حذفه»، فماذا كان جوابهم؟ الشبيبة الفرنسية رفضته، ولم تعد ترى نفسها فيه أبدًا، لم تعد تريد قتل الله»[46]. لنقل إنّها لم تعد ترى في قتل الإله نجاةً للإنسان وتحررًا لإنسانيته. من هنا ظهور دعوات غربية جديدة إلى إعادة تأسيس «الإنسية» بمد الجسور بين الإنسية المسيحيةِ وإنسية عصري النهضة والأنوار؛ إنسية تكاملية تخرج من ضيق التنابذ التاريخي بين الجهتين، غير أنّ بعض هذه الدعوات مازال يحمل نزوعًا مركزيًا استعلائيًا، بحيث يستمد أفقه التصالحي مع الإنسية العلمانيةِ الحديثة من التراث الإغريقي اليهودي المسيحي، دون استدماجِ باقي الثقافات الإنسانية التي تنطوي بدورها على آفاق إنسية كونية منسية[47].

43- إقبال، محمد، **"رسالة الخلود، أو جاويد نامة"**، ترجمة محمد السعيد جمال الدين، مكتبة الشروق الدولية، ، ط2/ 2007، ص ص 263-262. انظر كذلك ترجمة شعرية للنص ضمن: **"رسالة الخلود"**، ترجمة د. حسين مجيب المصري، **"ديوان محمد إقبال، الأعمال الكاملة"**، إعداد السيد عبد الماجد الغورمي، دار ابن كثير، بيروت 2011، ج283-2/282

44- راجع: الحراق، محمد التهامي، **"الحلاج شهيد النغم"**، على الموقع الإلكتروني **"طواسين"**، http://tawaseen.com

45- يستنفر إقبال في نصوصه الشعرية وتحليلاته الفلسفية، وبالإضافة إلى قراءته المخصوصة للقرآن الكريم، تجارب ومعارف كبار العرفانيين المسلمين مثل الحلاج والبسطامي والرومي وابن عربي، ليدخل في حوار جدلي عميق مع مفكري الحداثة الغربية عمومًا، ومع نيتشه بشكل خاص؛ حيث قدم في ضوء ذلك نقدًا روحانيًا للحداثة الغربية، واشتبك فكريًا معها انطلاقًا من نقد مزدوج للتفكير الديني في الإسلام وللحداثة في آن. هكذا، انتقد إقبال، مثلاً، المسلمين الذين فرطوا في الرؤية القرآنية الجامعة بين التاريخ والحقيقة، بين الطبيعة والله، أو قل بين الإدراكين الحسي التجريبي والروحي المتعالي للطبيعة والكون، ومن ثم فرطوا في الرؤية التي وضع أجدادهم من خلالها أساسَ العلم الحديث، وانتقدهم كذلك حين رأوا في الحداثة حدثًا سياسيًا واقتصاديًا وتقنيًا ولم يذهبوا إلى البعد الروحاني والميتافيزيقي الثاوي في هذا الحدث؛ مثلما انتقد أيضًا الحداثة الغربية التي أخطأ نيتشه حين قرأ صمت التعالي الثاوي فيها بوصفه موتًا للإله ونهاية للتقديس، وقد اعتبر إقبال، في هذا السياق، أنّ الحداثة لا تستطيع بمشروعها المادي والتقني والاقتصادي والسياسي، دون أفق روحاني، أن تضفي معنًى جديدًا على الوجود؛ معنًى إنسانيًا كونيًا يفتح أفقًا جديدًا للتعالي، ويقوم مقام المعنى الديني التقليدي -المُهدَر والمتكلس- في تغذية الخصاص الروحاني الذي يعاني منه الفرد المعاصر. من أجل مزيد اكتشاف لما تفتحه محاولة إقبال لإعادة بناء التفكير الديني في الإسلام، وبشكل أخص ما يفتحه نقده الروحاني للحداثة، يمكن الرجوع إلى:

Bidar, Abdennour , «**L'islam face à la mort de Dieu: Actualité de Mohammed Iqbal**», François Bourin (2010).

46- **"المستقبل للإسلام الروحاني"**، م.س، ص 188

47- راجع: كريستيفا، جوليا، **"عشرة مبادئ من أجل إنسية القرن الحادي والعشرين"**، تقديم وترجمة نجاة النرسي، موقع "مؤمنون بلا حدود"، نشر 30-06-2016 على الرابط التالي: http://www.mominoun.com

في ضوء هذا البيان، وللإسهامِ في تجاوز هذا النسيان، نسجل أنّ الأفق الإنسي الذي نرومه هنا من خلال استدعاءِ «الجمالية العرفانية»، أفق روحاني، يتغيى أساساً استدراكَ الروحانية المفقودة في «الإنسية العلمانية الحديثةِ» مثلما هي مفقودة في «التشددية الدينية»؛ روحانيةٌ عصفت بها «العدميةُ» التي انتهت إليها «الإنسية العلمانية الحديثةُ» حينَ نظرت إلى الإنسانِ بوصفه كائنًا مكتفيًا بعقلهِ عن روحه؛ مثلما عصفت بها «عدمية» «التشددية الدينية» حينَ نظرت إلى «المؤمنِ» باعتباره كائنًا مكتفيًا بنصِّهِ «المُقَدّس» عن عقله. فيما الروحانيةُ تحتاجُ، من جهة، إلى «عقل ممتزج بالشعور لتكون لدينا عقلانية منفتحة»[48]؛ أي عقل ينفتِح على مختلف أبعاد الإنسان المادية الاختبارية والمعنوية الرمزية؛ كما تحتاجُ الروحانيةُ، من جهة ثانية، إلى «المُطْلَقِ» و«التعالي» اللذين يقويان قدرة العقلِ على حماية إنسانيةِ الإنسانِ و«تخليق» مساراتهِ في البحث اللانهائي عن المعرفة وتبديد المجهول؛ ذلك أنّ «الإنسية العلمانية الحديثة» حين تُقصي «الله» تُقصي معهُ «الإنسان» كما رأينا آنفاً، مثلما أنّ «التشددية الدينية» تُقصي «الإنسانَ» حين تُقصي معه «الله» إذا نظرنا للإنسان باعتباره أسمى مجلى للجمال الإلهي كما سنرى في المنظور العرفاني. ومن ثم فإنّ الاحتفاءَ بالإنسانِ من منطلق ديني روحي يُحَوِّل عبادةَ الإنسانِ للهِ إلى تمجيدٍ للإنسانِ على الأرضِ، ويرفعُ من قيمةِ العقلِ وفعاليتهِ حينَ يلتفتُ إلى طاقةِ الروحِ وأبعادها الإبداعية. إنّها جدلية العقل والروح التي أخفقت في تخصيبها «الإنسيةُ العلمانية الحديثةُ» و«التشددية الدينية» على حد سواء، وهو التخصيب الذي من شأنهِ أن يعيد للخطاب الإنسيّ الديني فعاليَّتهُ في السمو بالإنسانِ وإنقاذه من غفوات روحه وهفوات عقله سواء بسواء.

سيكون علينا، إذن، البحث في الجمالية العرفانية عما يسهم في فتح أفق إنسي كوني مشترك، أفق يعيد الاعتبار إلى الإنسان بمختلف أبعاده العقلية والروحية، الدنيوية والمقدسة؛ إذ إنّ إقصاء أي بعد لا محالة مفض إلى إقصاء الإنسان ذاته، والذي انحرفت به بعض المشاريع والتيارات الفكرية والفلسفية باسم العقل، مثلما انحرفت به أخرى باسم الله، لذا نرى ضرورة جعل الإنسان أولوية بما في ذلك بعده الروحي، وجعل العقل مركزًا بشرط توسيعه ليعترف بضرورة هذا البعد المذكور وخصوصيته.

في سياق هذا المسعى، سنحاول، هنا، التذكير الوجيز ببعض الإشارات القرآنية الدالة على أولوية الإنسان ومحوريته في الخلق، والتي تستند إليها الجمالية العرفانية في ما تفتحه من أفق إنسي روحي.

48- موران، إدغار، **"هل نسير إلى الهاوية؟"**، ترجمة عبد الرحيم زحل، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2012، ص 44

المطلة الثالثة: محورية الإنسان في الخلق... إشارات قرآنية

تستمد النزعة الإنسية في الإسلام معناها من أولوية الإنسان ومحوريته في الخلق، كما يؤكد ذلك الوحي القرآني، وهذه بعض الإشارات الدالة:

1) اتخاذ الله الإنسان خليفته في الأرض (الاستخلاف)؛ إذ اقتضت مشيئة الخالق أن تتوج الإنسان في مركز الكون المخلوق، وتقيمه في مقام استثنائي باعتباره أسمى قيمة في الوجود، بدليل أنّ الملائكة سجدت له بأمر إلهي، وبدليل أنّ الملائكة ارتابت في هذا الخلق الجديد، لكن الخالق أعلم بخلقه وببديع صنعه، قال تعالى: «**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ**» (البقرة الآية: 30).

2) اعتبار الإنسان أثرًا للنفخة الإلهية وسجود الملائكة له؛ وهذه مزية غابت، في قصة الخلق القرآنية، عن إبليس، فأبى أن يسجد لآدم إذ أمره الله بذلك، حيث حُجبت عنه حقيقة المسجود له، فتوهمَ أنّ موضوع السجود وقبلته هو آدم عينُه، واعتبر أنّه أفضل منه في أصل الخلقة («**قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ**» (الأعراف، الآية 12)، فيما «الملائكة رأوا فيه سر الله تعالى، وعليه لباس الله مصبوغًا بصبغ الله، ولم ير إبليس ما كشف لهم»[49]؛ إذ لم يفهم أنّ السجود لم يكن سوى مجلى لتعظيم النفخة الإلهية المقدسة الأزلية السارية في الصلصال الآدمي وإجلالها. قال تعالى: «**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ، فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ من روحي، فقعوا له ساجدين**» (سورة الحجر الآية 28-29).

3) حمل الإنسان للأمانة بما هو إنسان؛ ذلك أنه قبل في عالم الأزل تحمل الأمانة التي أبت سائر المخلوقات أن تحملها وأشفقت منها. وقد اختُلف في تفسير معنى هذه الأمانة إلى عشرين قولا[50]؛ وهي، على الإجمال، مسؤولية وجودية اقترن تحملها في العدل الإلهي بتمكينه من مناط هذا التكليف، وهو الحرية. إنّه المناط الذي يتيح لنا فهم قصة عصيان آدم لربه في الجنة وخروجه منها، إذ العصيان هو اختبار لهذه «الحريّة»؛ ذلك أنّ «المعصية الأولى للإنسان - كما يقول إقبال- كانت أول فعلٍ له تتمثل فيه حريةُ الاختيار؛ ولهذا تاب الله على آدم كما جاء في القرآن وغفر له»[51]. وفي قبول توبة آدم من معصيته نفي للخطيئة الأصلية

49- روزبهان البقلي، أبو محمد صدر الدين، **"تفسير عرائس البيان في حقائق القرآن"**، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2008، المجلد 1، ص 43.

50- ابن عاشور، محمد الطاهر، **"تفسير التحرير والتنوير"**، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، 1997، المجلد9، الجزء22، ص126. يقول ابن عاشور: "وهذه الأقوال ترجع إلى أصناف: صنف الطاعات والشرائع، وصنف العقائد، وصنف ضد الخيلنة، وصنف العقل، وصنف خلافة الأرض"، وبعد أن يسقط ابن عاشور الصنف الأول لأنّه غير لازم للفطرة كما يدل على ذلك خلو أهل الفتر من التكليف، يُجوِّزُ أن تكون الأمانة في الآية أمانة الإيمان أو ما يُؤتمن عليه أو العقل أو خلافة الله في الأرض، (**"تفسير التحرير والتنوير"**، م. س، المجلد9، الجزء22، ص 129-127).

51- **"تجديد التفكير الديني في الإسلام"**، م.س، ص 103؛ راجع أيضًا: النيفر، احميدة، **"محمد إقبال والإنسية القرآنية"**، موقع مؤمنون بلا حدود على الرابط: http://www.mominoun.com/articles. ونعتقد أنّ هذا الفهم مُستلهَم من القراءة العرفانية لهذه الإشارات القرآنية الإنسية كما سنرى لاحقًا.

في المعتقد الإسلامي، مما ينأى بهبوطه للأرض عن أي دلالة انتقاصية أو تعزيريةٍ ليكون محض نقلٍ لآدمَ إلى عالم الابتلاء بما هو الفضاء الأنسب لاختبار تلك «الحرية» وتثميرها. على أنّ من علامات هذا الابتلاء أنّه معرض لسوء استعمال هذه الحرية، لذلك كان الإنسان، حاملُ الأمانة، ظلومًا جهولاً. قال تعالى: «**إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ ۖ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولا**» (الأحزاب الآية: 72).

4) تكريم الإنسان وتفضيله على سائر الخلق؛ حيث يقر القرآن الكريم بتكريم بني آدم بغض النظر عن لونهم أو جنسهم وعرقهم أو جغرافيتهم أو لغتهم أو دينهم ...إلخ، لقد كُرم الإنسانُ لآدميته باعتباره أثراً للإبداع الإلهي الأزلي. قال تعالى: «**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلا**»(الإسراء الآية: 70).

5) تسخير الأكوان لفائدة الإنسان؛ ذلك أنّ الله سبحانه سخر للإنسان كل ما في السماوات وما في الأرض، وأتاح له نعمة الإفادة منها في الحس والمعنى، من خلال علوم التسخير وعبر استنباط نواميسها وقوانينها، فهذا التسخير يتوج الإنسان ليكون سيدًا على الطبيعة، مستثمِرًا لخيراتها الظاهرة والباطنة، المعدنية والحيوانية والنباتية وغيرها، مثلما يجعله مستأمَناً عليها مسؤولاً عن حمايتها ورعايتها وصيانتها. على أنّ هذا التسخير يمكن أن ينظر إليه بمثابة تحقق عملي وتاريخي في عالم الشهادة لما مُنِحهُ الإنسانُ من سلطة التسمية في عالم الأزل، «**وعَلَّمَ آدَمَ الأسمَاءَ كُلَّهَا**»، أي من قدرة الامتلاك الرمزي للكون والتصرف فيه؛ ولما خُصَّ به من تكريم إلهي عبر تحميله الأمانة واتخاذه خليفة لله في الأرض. قال تعالى: {**هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ ما في الأرض جَمِيعًا**} (البقرة الآية: 29). وقال أيضًا: {**أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً**} (سورة لقمان/ الآية: 20). وقال سبحانه: {**وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**} الجاثية، الآية 13.

المطلة الرابعة: الأفق الإنسي الروحي في القراءة العرفانية...

لقد التقط العرفانيون، ببهاء منسي، الإشارات القرآنيةَ المتمحورة حول مكانة الإنسان في الخلق، وأفادوا منها في بذر معالم تصور عرفاني للإنسان، وفي بلورة أفق إنسي روحي عبر مسالكهم الذوقية والتربوية، أفق روحي يرفع من قيمة الإنسانِ من خلالِ الجمعِ بين مفهومي «الأخوة الإسلامية» و«النظراء في الخلق» أو «النظير البشري»، إذا اعتمدنا لغة علي بن أبي طالبٍ، رأس السَّنَدين الطيني والديني للعرفانيين وبابهم

لمدينة العلم اللدني المحمدية[52]. فهذا، على سبيل التمثيل لا الحصر المستحيل، ابن عطاء الله السكندري (تـ709هـ/1309م) ينقل عن شيخه أبي العباس المرسي (تـ686هـ/1287م) تلميذ أبي الحسن الشاذلي (تـ 656هـ/1258م)، فيقول: «وقال الشيخ أبو العباس رضي الله عنه: كنت مع الشيخ الشاذلي في سفر ونحن قاصدون إلى الأسكندريةِ حين مجيئنا إلى المغرب، فأخذني ضيق شديد حتى ضعفت عن حمله. فأتيتُ إلى الشيخ أبي الحسن رضي الله عنه، فلما أحس بي، قال: أحمد؟ قلت: نعم يا سيدي، قال: آدم خلقه الله بيده وأسجد له ملائكته وأسكنه الجنة نصف يوم خمسمائة عام، ثم نزل به إلى الأرض. والله ما نزل بآدم إلى الأرض لينقصَهُ، ولكن نزل به إلى الأرض ليكمله. ولقد أنزله إلى الأرض من قبل أن يخلقه بقوله: «إنّي جاعل في الأرض خليفة» (البقرة 32)، ما قال في الجنة ولا في السماء، فكان نزوله إلى الأرض نزول كرامة لا نزول إهانة[53]، فإنّه كان يعبد الله في الجنة بالتعريف فأنزله إلى الأرض ليعبده بالتكليف. فلما توفرت فيه العبوديتان استحق أن يكون خليفةً. وأنت أيضًا لك قسط من آدم، كانت بدايتك في سماء الروح في جنة المعارف، فأنزلت إلى أرض النفس لتعبده بالتكليف. فلما توفرت فيك العبوديتان استحققت أن تكون خليفة»[54].

إنّ المتأمل في هذا النص النفيس يُدركُ لا محالة الأفق الروحي الذي تميزت به القراءة العرفانية للإشارات القرآنية السالفة، مثلما يستنتج أيضًا، من هذه الإشارات ومن قراءتها العرفانية، أنّ تعظيم الله في الإسلام ليس وصاية على إرادة الإنسان، فرعاية حقوق الله قد تُفهم من خلال العناية بالإنسان وحقوقه، وعبودية التكليف هي تشريف له بالحرية؛ إذ ما أهبط الله الروح إلى الأرض إلا «لتستحق الخلافة، وتقوم بحقوق الربوبية، بسبب ما ارتكبته من المعصية، وهي الشره إلى دوام الحرية، أكرم بها معصية أورثت الخلافةَ»[55]، مما يُحرِّرُ هنا المعصية الأولى من لعنة الخطيئة الأصلية كما أشرنا آنفًا، ويشيرُ إلى أنّ عبودية التكليف، بما هي تشريف بالحرية، هي تكميل له لا إنقاص منه، إنّها مرقاة الإنسان لشهود نور الربوبية حسب ابن عجيبة[56]، الأمر الذي يفيد أنّ تعظيم هذا النور لا يتحقق إلا عبر تشريف الإنسان؛ أو ليس هذا النور كامنًا في الإنسانِ ذاتهِ بما هو نفخة إلهية!، أو ليس بالتشريف بالحريةِ يترقى في شهود ذاك النور! أو

52- نشير هنا إلى ما ورد في كتاب علي بن أبي طالب التوجيهي لعامله على مصر مالك الأشتر: "... وأشعِر قلبكَ الرحمة للرعية، والمحبَّة لهم، واللطفَ بهم، ولا تكونن عليهم سبُعاً ضاريًا تغتنم أكلهم، فإنّهم صنفان؛ **إما أخ لك في الدين، وإما نظير لك في الخلق**.." (علي بن أبي طالب، **"نهج البلاغة"**، جمع الشريف الرضي، شرحه محمد عبده، خرج مصادره حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت 1993، ج.3، ص 572). راجع دراسة قيمة لهذا النص في الأفق الإنسي أنجزها رسول محمد رسول، وهي بعنوان **"جذور النزعة الإنسية في القرن الأول الهجري"**، نشرت ضمن الكتاب الجماعي: **"الأنسنة العربية المعاصرة ورهانات الإنسان العربي"**، إشراف وتحرير أ. د عامر عبد زيد الوائلي، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية- ناشرون، الجزائر- بيروت، 2016، ص ص 38-19

53- في هذا المعنى كان عبد الكريم القشيري قد كتب في شرحه الإشاري على القرآن الكريم: "والحق سبحانه وتعالى خلق الجنان بما فيها، والعرش بما هو عليه من انتظام الأجزاء وكمال الصورة، ولم يقل إنّي خالق عرشًا أو جنةً أو ملكًا، وإنّما قال تشريفًا وتخصيصًا لآدم "إنّي جاعل في الأرض خليفة"" (القشيري، عبد الكريم بن هوازن، **"تفسير القشيري المسمى لطائف الإشارات"**، قدم له عبد الحليم محمود، تحقيق سعيد قطيفة، المكتبة التوفيقية، القاهرة، المجلد1، ص 54).

54- السكندري، ابن عطاء الله، **"لطائف المنن"**، الإمام عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، 1992م ص 84

55- ابن عجيبة، أحمد، ، **"البحر المديد في تفسير القرآن المجيد"**، تحقيق عمر أحمد الراوي، أعدها ودققها عبد السلام العمراني الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2005، المجلد 1، ص 76

56- المرجع نفس والصفحة نفسها.

ليس بهذه الحرية وتلك النفخة استحق الإنسان أن يكون خليفة لله في الأرض![57]، فليس ثمة، إذن، تناقض بين تعظيم الله وتعظيم الإنسان، بقدر ما ثمة فهم لا إنسي للقرآن الكريم وللدين، حيث فُهم «الاستخلافُ طاعة، والإيمان انتماءً اجتماعيًا، والتدين خروجًا سياسيًا في نوع من امحاء الذات وتبددها»[58].

هكذا، يبدو أنّ ثمة أفقًا ظل منسيًا في التعاطي مع الإنسية في الإسلام، نجم عن القراءة اللاتاريخية لمفهوم الإنسية في الثقافة الإسلامية والنظر إليها من منظور التجربة التاريخية الغربية، ويتعلق الأمر بالأفق الروحاني للتجربة العرفانية في الإسلام. إنّ هذه التجربة، في أعلى ذراها الذوقية والفلسفية، كانت متمحورة حول الإنسان، ولم تكن تفصل بين تعظيم الإنسان وتعظيم الله؛ ذلك أنّ الإنسان، في منظورها، أعظم مجلى لتعالي الحق وتساميه وسبحانيته، إذ هو أثر نفخته الأزلية؛ بل إنّ الصوفية، ومن خلال مفهوم «الإنسان الكامل»، «قلبِ الوجود» و»روح العالم» حسب ابن عربي[59]؛ والذي خلقه الله على صورته، والذي يتحقق بالأسماء الإلهية في مختلف مراتب الوجود، إذ هو مختصرها الشريف، والذي يجد أنموذجه القرآني المجسدن في الكمال المحمدي؛ من خلال هذا المفهوم، فإنّ الصوفية ينظرون إلى الإنسان نظرة تعظيم، ويحلونه موضع الأثر الإلهي الأسمى في الأرض، وهذا ما جعلهم في لحظات كثيرة، وفي ذهابهم الأقصى في هذه الرؤية، يؤسسون للنظر إلى الإنسان بوصفه أسمى قيمةٍ في الوجود سواء باعتبار أصله الروحاني المتعالي، وباعتباره أعظم مجلى لعظمة الخلق وبديعه، وباعتباره مجلى أسماء الله الحسنى، وبرزخًا بين الوجوب والإمكان، وواسطة بين الخلق والحق، وجامعًا بين القدم والحدوث[60]، أو باعتباره المخلوق المُكرَّم الأوحد الذي تشجه علاقة متميزة مع الله، حيث كرمه الله على الملائكة العابدين بـ «علم المعرفة» «**وعلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا**»(البقرة، الآية 31)، مثلما كرمه عليهم بالمحبة، يقول روزبهان البقلي: «لم ير (الحق جل وعز) في الكون محبًا صافيًا كما يريد، فجعل آدم لأجل المحبة، لأنّه خلق الملائكة لأجل العبادة، فعرفهم عند المشورة مع الملائكة خلوهم من المحبة؛ بشغلهم عنه بالعبادة»[61]. كل هذا وغيرهُ جعل القوم لا يتعجبون من سجود الملائكة أمام آدم، يقول جلال الدين الرومي: «لا عجب إذا سجد الملك أمام آدم، فإنّه من أجل التراب جُعل الفلك سِقَاءً وغلامًا»[62]؛ مثلما جعل القوم ينظرون بعين التكريم الإلهي للإنسان

57- يكتب السيد ولد باه: «إنّ الإسلام وضع بفكرة خلافة الإنسان لله أساسًا مكينًا لحرية الإنسان ورشده، باعتبار أنّ الخليفة يحل محل مستخلفه في تسيير الطبيعة والوجود الإنساني بحرية ومسؤولية، إنّه المعنى الذي أدركه الصوفية وفلاسفة الإشراق في نظرتهم كمرآة للألوهية، وتأكيدهم أن لا طريق للحق إلا بواسطة الخلق»، (ولد باه، السيد، «**تجديد علم الكلام من منظور فلسفات التأويل والعلوم الإنسانية المعاصرة**»، مجلة «**الإحياء**»، العددان 32-33، رمضان 1432هـ/2010م، ص ص 232-233).

58- بوطيب، رشيد، «**سياسات الضيافة، شذرات من خطاب الغيرية**»، دار توبقال، 2016، ص 141

59- لمزيد تفصيل بخصوص مكانة الإنسان عند ابن عربي من وجهة نظر إنسية، يمكن الرجوع إلى: عشقي، منير، «**النزعة الإنسانية بين خطاب الفلسفة وخطاب التصوف، رسالة ابن عربي للإنسانية**»، نشر بتاريخ 15-01-2016 على موقع مؤمنون بلاحدود/http://www.mominoun.com/auteur/697؛ وبخصوص مفهوم «الإنسان الكامل» تعيينًا في التجربة الصوفية الأكبرية، يمكن الرجوع إلى: مسروحين، محمد يونس (الأندونيسي)، «**الوجود والزمان في الخطاب الصوفي عند محيي الدين بن عربي**»، منشورات الجمل، بغداد- بيروت، 2015، ص ص 473-545

60- أبي خزام، أنور فؤاد، «**معجم المصطلحات الصوفية**»، مراجعة جورج ميتري عبد المسيح، مكتب لبنان ناشرون، 1993، ص ص 49-50

61- "**تفسير عرائس البيان في حقائق القرآن**"، م.س، المجلد 1، ص 41

62- شيمل، آن ماري، «**الشمس المنتصرة، دراسة آثار الشاعر الكبير جلال الدين الرومي**»، ترجمة د. عيسى علي العاكوب، طهران: مؤسسة الطباعة والنشر التابعة لوزارة الإرشاد الإسلامي، ط1، 1421ه / 2003 م، ص 420

فيرونه في الأرض بمثابة «أسطرلاب الحق في الوجود»، ومرآة الجمال الإلهي، ...يقول الرومي أيضًا: «ومثلما أنّ هذا الأسطرلاب النحاسي مرآة للأفلاك، فإنّ وجود الإنسان، حيث يقول تعالى: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (الإسراء، الآية 70)، أسطرلابُ الحق. وعندما جعل الحق تعالى الإنسان عالمًا به وعارفًا ومطلعًا، صار يرى في أسطرلاب وجوده تجلي الحق وجماله المطلق لحظة لحظة ولمحة لمحة، وذلك الجمال لا يغيب عن هذه المرآة البتة»[63]؛ لذلك يدعو الرومي الإنسان إلى استيعاب معنى تكريمه على السماوات والأرض، يقول:

«أنتَ في القيمةِ أسمَى مِنَ العَالمَيْنْ كليهِمَا

فمَاذَا يمكنُ أن أفعلَ إذا كنتَ لا تعرِفُ قدرَكْ؟!

لا تبِعْ نَفسَكَ رخِيصاً، وأنتَ نفِيسٌ جدًّا فِي عيني الحقّ».[64]

إنّ هذا الأفق الأنطولوجي الرحب لروحانية كونية متدفقة في حلل الجمال، لم يُلتفت إليه، سواء باعتبار تمجيده للإنسان وخروجه من التناقض الذي تتأسس عليه الإنسية الحديثة الغربية بين «الإنسان» و«الله»، أو باعتبار ما تمنحه هذه الروحانية من وسع لمفهوم العقل، يجعله يستوعب أبعاد الروح والتعالي والخيال، بمعناه الصوفي، و«الما فوق طبيعي» .. وهي أبعاد تُقصيها العقلانية الوضعانية الحديثة، ويزعجُ توسُّعها «العقلَ الفقهي»[65].

وهنا يلزم الانتباه إلى أنّ هذا الأفق، ومثلما تستبعدهُ مقاربةُ الإنسيةِ في السياق الإسلامي بعيون الإنسية الغربية، تستبعده كذلك المقاربةُ الفقهيةُ داخل هذا السياق نفسه، وهو استبعاد ناجم عن اختلاف طبيعة المعرفة الدينية في الحقلين العرفاني والفقهي. فإذا كان العرفاني، عالِم «الحقيقة»، يحتفي بالإشارة؛ إذ الحرف عند حجابٌ، ووجده مما لا ينقالُ، وعلمه ذوقي إشاري تخفيه العبارة، فإنّ الفقيه، عالِم «الشريعة»، يتقيد بالنظر العباري ويلتزم بالظاهر الحرفي. وهو اختلاف في التعامل مع اللغة يتصل بطبيعة انشغال كل

63- الرومي، جلال الدين، «**كتاب فيه ما فيه...أحاديث مولانا جلال الدين الرومي شاعر الصوفية الأكبر**»، ترجمه عن الفارسية عيسى علي العاكوب، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 2002، ص 39

64- "**كتاب فيه ما فيه**»، م.س، ص 47

65- لاكتشاف ما قام به العرفانيون من توسيع لمفهوم «العقل»، من خلال الجمع التركيبي بين النظر والعمل والتجربة الحية ضمن ما يسميه طه عبد الرحمن بـ «العقل المؤيد» أو «العقل الذوقي»، يمكن الرجوع إلى كتابه المتميز: «**العمل الديني وتجديد العقل**»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1997

منهما؛ حيث ينشغل الفقيه بالتشريع واستنباط الأحكام أي بالتقنين، فيما هَمُّ الفقير (بالمعنى العرفاني للفقر)[66] هو تزكية النفس والسمو بالروح في مدارج الإدراك الذوقي للقداسة والتعالي؛ الفقيه يأخذ في اعتباره العملي السلطة الزمنية في المجتمع وسؤال المشروعية في الحكم، فيما يهجر الفقير هذا السؤال ليسوس الروح الفردية، ويكتشف ما هو فطري كوني في الإنسان؛ ذلك أنّ سلطة الفقير ليست مستمَدة من علاقته بالأمير، بل من الزهد في ما في يده، إذ القوم، عنده، «هُمُ السلاطينُ والساداتُ والأُمَرَا» كما يقول أبو مدين الغوث(تـ.594هـ/1198م)[67]، ولكونهم «قومًا تمنى الملوك رتبتهم»...إلخ.

على أنّ هذا ليس هروبًا للعرفاني من الاجتماع والحياة العملية كما فهم ذلك من يقرؤون هذه التجارب خارج «أرض المعاني»، أي خارج النسق الذوقي العرفاني، وإنّما هو إدراك مبكر لـ «الجوهري» في الدين، وهو تمجيد لروحانية الإنسان ووصله بالتعالي اللانهائي الذي ما إن يتجاوز الأفق الأخلاقي ويُحشر في تناقضات التاريخ ورهانات السلطة وإرغامات السياسة وإكراهاتها، حتى يفقد بهاء تعاليه وروح قداسته؛ إذ التجربة الوحيدة التي استطاعت أن تخلق هذا التفاعل الاستثنائي بين الوحي والتاريخ هي التجربة النبوية التي قرأها العرفانيون قراءة مخصوصة طمستها اليوم القراءة الفقهية التقليدانية[68]، ولم تستطع القراءة الحداثية الكشف عن معالمها المتميزة، لتوسلها بمفاهيم تلغي تلك الأبعاد المتعالية حين تريد أن تستوعبها في الإدراك الحديث.

لذا، ولإعادة الاعتبار لعمل العرفانيين، وإبرازِ روحانية الإسلام في أفقها الإنسي، و«إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين» حدَّ عنوان مشروع المفكر العراقي عبد الجبار الرفاعي[69]، يلزمنا التأكيد على ضرورة

66- ثمة إشاراتٌ عرفانية عميقة تحتاجُ إلى التأمل، وهي تشير رمزيًا إلى اشتغال كل من الفقيه والفقير داخل النسق الديني نفسه، واختلافهما في المنهاج المعرفي، حيث ينشغل الفقيه بـ«التقييد»؛ أي بالتقنين والتشريع للظاهر، الذي يُرمَزُ إليه بانغلاق الهاء، فيما ينشغل الفقيرُ بـ«الفتح»، أي إطلاق أذواق الباطن، والمرموزُ إليهِ بانفتاح الهاءِ لتغدو راءً. يقول أبو الحسن الششتري:

قدِ اتَّحَدتْ هاءُ الفقيهِ برائنا—وقدْ فتحتْ فكاً لفكٍّ مِنَ القبْرِ

(الششتري، أبو الحسن، «**ديوان أبي الحسن الششتري**»، تحقيق علي سامي النشار، منشأة المعارف، الاسكندرية، ط.1960/1، ص 43).

ويقول أبو المواهب الشاذلي:

نَّ الفقيهَ هو الفقيرُ وإنمَا – راءُ الفقيهِ تجمَّعَتْ أطرافُهَا

(«**قواعد حكم الإشراق ..**»، م.س، ص 34)

وتشكل، من ناحية أخرى، هذه الإشاراتُ المنطلقة من توصيفِ هندسةِ الحروف (نستحضر هنا أيضًا نقطة الباء وحروف الاسم المفرد «الله» وحرف «لا» في تجربة الحلاج...إلخ)، قراءةً عرفانية للتشكيلات الخطية للحروف، وهو ما يمكن أن يُعد بذوراً، تتضافُ إلى ما سبق الإلماحُ إليه، لرصد معالمِ مجلى جماليّ عرفانيّ كاليغرافي وتشكيلي منسيّ.

67- الأنصاري التلمساني، شعيب بن حسين الشهير بأبي مدين الغوث، "**ديوان أبي مدين الغوث**»، جمع العربي بن مصطفى الشوار التلمساني، مطبعة الترقي، دمشق، ط.1357/1هـ-1938م، ص 58

68- نميز بين «التقليدانية» و«التقليدية»؛ حيث نشير بـ«التقليدانية» إلى القراءة التي تتبنى بعض مقاربات القدماء وتفسيراتهم في غير سياقاتها، حيث تنقل تلك التفسيرات «التقليدية» التي كانت لها صلاحيتها الإجرائية وملاءمتها التفسيرية في سياقها التاريخي ونظامها المعرفي المخصوص، إلى نسق آخر لم تعد تمتلك فيه تلك التفسيرات الصلاحية والملاءمة أنفسهما لتغير ذينك السياق والنظام اللذين ينتظمان العقل وآليات التفكير فيه، مما يجعل استحضار تلك التفسيرات «التقليدية» تفسيرات «تقليدانية»، أي «تفسيرات» مخاتِلة ومُضلِّلة في محاكاتها اللاتاريخية للتفسيرات «التقليدية».

69- راجع كتابه: «**إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين**»، مركز دراسات فلسفة الدين – بغداد، ط3 1434هـ / 2013م.

تبني عقلانية منفتحة على مختلف أبعاد الإنسان بما فيها المعنوية والروحية، وكذا التأكيد على ضرورة عدم اختزال الدين في المنظومة الفقهية فقط. يكتب الرفاعي في «**الدين والظمأ الأنطولوجي**» معرفاً مشروعه فيقول: «إنّه تفسير لا يختزل الدين في المدونة الفقهية فقط، ولا يقوم بترحيله من حقله الروحي العفوي القيمي الأخلاقي إلى حقل آخر يتغلب فيه القانون على الروح، ويصبح الدين إيديولوجية سياسية صراعية، إيديولوجيا تهدر طاقاته الرمزية والجمالية والروحية والعفوية»[70]؛ ذلك أنّ «الإنسانية في الدين» تعني عنده «تجديد الصلة بالله، وذلك بتجديد الصلة بالإنسان»[71]، هذا الغائب الأكبر في خطاب معظم الجماعات الإسلامية وبعض المبشرين بالأديان[72]، إنّها تعني أيضًا «الخلاص والتحرر من «نسيان الإنسان» (...) وتصحيح علاقته بربه، وتحويلها من صراع مسكون بالخوف والرعب والقلق، إلى علاقة تتكلم لغة المحبة وتبتهج بالوصال مع معشوق جميل»[73].

وإذا ما استحضرنا أنّ التجربة العرفانية تؤسس الصلة بالله على المحبة بعيدًا عن كل خوف أو طمع، أدركنا الأهمية المحورية للبعد الجمالي العرفاني في إبراز هذه الصلة وتوهيجها، ومن ثم في تظهير روحانية الإسلام، و»إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين»؛ وهو ما يقتضي أيضًا من كل قراءة للجمالية العرفانية أن تجدد من مجاورتها ومحاورتها واستلهامها للتجارب العرفانية الكبرى في التاريخ الإسلامي، وتتجاوز كل أشكال الانقطاع التي عطلت من وهج تلك الصلة بالله، وأنضبت الممارسة الصوفية من الروحانية، وجمدت قدرتها على إنتاج المعنى حين أوقعتها في التكرار والاجترار والطقوسية.

فمثلما حصل الانقطاع عن الإبداع في الفكر الفلسفي في تاريخ الإسلام بعد القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، حصل ذات الانقطاع عن الإبداع العرفاني في تاريخ الروحانية الإسلامية، ولا سيما في المرحلة الطرقية، بحيث إنّ جل التجارب الصوفية اللاحقة ليست سوى حوار مع هذا القرن المرجعي، حوار شعري وفلسفي وعرفاني. إنّها محضُ تنويعات على الأصول والآفاق ذاتها دون قدرة على تجديد هذه الأصول، أو استئنافها في النفس الاستكشافي ذاته. نعم قد نجد كتابات هنا وهناك تحمل نفساً عرفانيًا معينًا، ولكنها كتابة لا تخرج عن أمرين، إما أنّها تسبح في الحدود التي سطرها هذا القرن المرجعي على المستوى العرفاني فتظهر في صورة شروح وحواش ومعارضات ومنافحات وتناصات شعرية أو مناجاتية وغيرها، أو تظهر في شكل يحاول أن يجد لها مسوغًا حتى لا ترفض ضمن سياقات اجتماعية ساد فيه فقه المذاهب وترسخت مدرسانيته المغلقة. من هنا تلك المحاولات العديدة للتوفيق بين «الفقه والتصوف»، والإقبال على شرح نصوص العرفانيين الكبار شرحًا يصالح بين لغة التشريع ولغة التحقيق، لدفع ما شاع عنهم من تبديع

70- الرفاعي، عبد الجبار، "**الدين والظمأ الأنطولوجي**"، دار التنوير في بيروت ومركز دراسات فلسفة الدين في بغداد، 2015، ص 94

71- المرجع نفسه والصفحة نفسها.

72- المرجع نفسه والصفحة نفسها.

73- نفسه، ص 95

وتفسيق وتكفير كما حصل مع جم من الفلاسفة. إنّه المنفى المشترك الذي آلت إليه جدلية «نعم ولا»، وسيقَ إليهِ البرهان والعرفان في ثقافتنا الإسلامية زمنَ التردي[74].

لذا، لا يحتاجُ الأفق الإنسي الروحي في الجمالية العرفانية فقط إلى تذكر بعد نسيان، بل يحتاج أيضًا إلى تجديد ذوقي، وقراءة إبداعية من أجل تجاوز آثار هذا الانقطاع، وتحقيق طفرة روحية تنطلق من رهانات الروح في اللحظة المعاصرة لتستكشف المعنى المتعالي الذي يفيض من التجارب العرفانية المبدعة متجاوزًا الأزمنة والأحقاب.

وفي انتظار هذه الطفرة المنشودة، نقترح ها هنا التأمل الوجيز في ثلاثة مجالٍ من مجالي الجمالية العرفانية، هي المجلى السردي، والمجلى الشعري، والمجلى الموسيقي.

المطلَّة الخامسة: الأفق الإنسي الروحي في المجلى الجمالي السردي...

«الحكايات جند من جنود الله»، هكذا تحدث القوم؛ فقد «قيل للجنيد: ما للمريدين فى مجاراة الحكايات؟ فقال: الحكايات جند من جنود الله تعالى يقوي بها قلوب المريدين. فقيل له: فهل لك في ذلك شاهد؟ فقال: نعم قوله عز وجل: «**وَكُـلاًّ نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَاء الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ**»»[75]. بهذا الاعتبار صار للحكايات بين الصوفية سلطان، «تجري دموع المريدين، وتؤثر في قلوب العارفين، وتهيج مواجيد المحبين»[76] حد توصيف لسان الدين ابن الخطيب. لقد أدرك القوم الأثر الكبير للسرد في النفس، فتوسلوا به في منهاجهم التربوي للتأثير فيها والعروج بها في مراقي الطهارة والقرب والمحبة، فكان الحكي من أبرز مجالي جماليتهم العرفانية. وهو واحد من معالم أفقهم الإنسي الروحي. فالصوفي ما يفتأ يحكي، يحكي عن أسلافه ومجاهداتهم وفتوحاتهم، مثلما يحكي عن فتوحاته ومشاهداته. ليس الحكي هنا مجرد تذكر لواردات غيرية، بل هو استلهامات واستمطارات لفتوحات ذاتية. لذلك كان أبو مدين الغوث يؤثر هذه الأخيرة ويعتبرها مثل ماء المطر قريبة العهد من ربها، ويحض المريدين على «سردها» بين أهلها من أرباب الذوق، ذاك ما كان يشير إليه حين يصدع في مريديه: «أطعمونا لحمًا طريًا ولا تطعمونا القديد»[77]، وهذا عنصر نفيس يدعم

74- مما يدعمُ هذه القراءة، أنّ ظهور المحاولات الفكرية الإحيائية للخروج من هذا التردي، والتي نعتت بـ» النهضة» خلال القرن التاسع عشر ثم النصف الأول من القرن العشرين، قد وازتها، وربما سبقتها، حركة تجديدية ومحاولات إحيائية أيضًا في النسق الصوفي، وهي محاولات ما تزال في حاجة إلى إبراز ودراسة، راجع بهذا الخصوص، مثلاً:

- الصغير، عبد المجيد، «**إشكالية إصلاح الفكر الصوفي في القرنين 18 و19، (أحمد بن عجيبة ومحمد الحراق)**»، ، دار الآفاق الجديدة، ط.1994/2 (الجزء الأول).

- بوكاري، أحمد، «**الإحياء والتجديد الصوفي في المغرب بين سنتي 1330-1204هـ / 1912-1790م**»، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، ط2006/1

75- الحكيم، سعاد، «**تاج العارفين الجنيد البغدادي..الأعمال الكاملة**»، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2005، ص 110

76- ابن الخطيب، لسان الدين، "**روضة التعريف بالحب الشريف**"، ، لسان الدين ابن الخطيب، تحقيق محمد الكتاني، دار الثقافة، البيضاء، 1990م، ج2، 676

77- ابن عربي، محيي الدين، "**الفتوحات المكية**»، دار الفكر، بيروت، مج 2، ص 505

البعد الفردي للتجربة الروحية الذوقية، ومعلوم أنّ هذا الإلحاح على ذاتية التجربة وفرديتها علامة ثانية من علامات الإنسية في الحقل العرفاني.

إنّ انتعاش الجمالية العرفانية في المجلى السردي، مثلما تبرز في سرديات الرؤى والفتوحات والمشاهدات والواردات الذاتية، تبرز أيضًا في استحضار توهجات التجارب السابقة، وهو استحضار انتعش أساسًا في المرحلة الطرقية من تاريخ التصوف، ويظهر بشكل واضح في أدب المناقب والكرامات الذي ظل يستعمل لترقيق القلوب وتلطيف الأرواح في السياق التربوي الروحي.

أريد في هذا السياق التمييز بين مستويين في المجلى الجمالي السردي، الأول هو المستوى القصصي الرمزي الذي يسعى لقول ما لا ينقال بصريح العبارة وبالمباشر من القول التقريري، وفي هذا السياق تندرج نصوص مثل «**منطق الطير**» و«**الكتاب الإلهي**» لفريد الدين العطار، وكثير من نصوص جلال الدين الرومي وغيرهما، وهو أسلوب يستلهم نفسه الجمالي والروحي من القصص القرآني، القاصد إلى تثبيت الفؤاد على الحق وتحصيل الاعتبار، فيما هو أيضًا يقصد إلى استثارة المواجيد وإبقاء شعلة عشق الله في القلوب؛ لذا نجد بعضهم يفسر «أحسن القصص» الواردة في قوله تعالى: «**نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هُذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ**»، بقصص العشق، على اعتبار هذه الآية واردةً في مفتتح سورة يوسف بما هي سورة العشق والجمال[78].

أما المستوى الثاني في المجلى السردي، فيتعلق بأدب الكرامات والمناقب، وهو ما ازدهر أساسًا في المرحلة الطرقية من التصوف بعد القرن السابع للهجرة. وفي هذا المستوى يمتزج البعد التربوي بالبعد التبركي، والبعد التاريخي بالبعد العجائبي، ويخطئ الكثير من الباحثين حين يقاربون المستوى القصصي الرمزي التربوي بالأدوات نفسها المعتمدة في قراءة أدب المناقب والكرامات، في حين أنّه إذا كان أسلوب هذا الأخير يمزج بين التأريخ لحياة الصوفي والتأريخ لفتوحاته، فإنّ الأول هو إنتاج جمالي أدبي واع بوظائفيته الروحية والتربوية، ولا يقدم ذاته خارج هذا الأفق.

وهنا أرى لزامًا أن نميز مستوًى ثالثًا يضيع بين المستويين السابقين، وهو ما يمكن أن نطلق عليه «سرديات الفتوح الذاتية»، مثل «أدب المعراج الذاتي»، فهو في الغالب يكتبه صاحبه، ليس من باب التأريخ أو الترجمة الذاتية (الفهرست)، ولا من بابِ الإخبار عن كرامات حسية أو خوارق عادات، بل من باب تقييد الفتوح والمشاهدات العرفانية. وهنا يحضر مفهوم «الخيال» بالمعنى الصوفي الأكبري، أي بما هو أوسع حضرة للإدراك، وبما هو برزخ بين عالمي المعاني والأجسام، وهو مفهوم يوسع من مجالات المعرفة

78- "**تفسير عرائس البيان في حقائق القرآن**"، م. س، المجلد2، ص 147-146؛ راجع أيضًا: مقالنا "**جدلية الحب الحسي والحب الصوفي في التجربة العرفانية الأكبرية**»، على موقع «طواسين»: http://tawaseen.com

الذوقية للذات العارفة كي تستوعب رحابة إدراكها الذوقي والباطني في عوالم الإمكان، وهو ما تتعذر استشفافه بغير بصيرة هذه الحضرة الخيالية الواسعة.

و إجمالاً، ثمة جمالية عرفانية في كل مستوى من هذه المستويات تؤكد ما يلي:

أ-استثمار الجمالية السردية وبلورتها في البعد التربوي من أجل تطهير النفس والسمو بالروح في معارج القرب من المعنى المطلق؛

ب- حضور مركزي للإنسان في هذه السرديات، سواء باعتباره محبًا أو سالكًا أو باحثًا عن الحقيقة المتعالية في ذاته.

ج- بروز ذاتية الصوفي السارد خصوصًا في «سرديات الفتوح الذاتية» التي ينتعش فيها الخيال بما هو أوسع حضرة لإدراك.

وهذه العناصر الثلاثة تقوم مفاتيح رئيسة للإطلالة على الأفق الإنسي الروحي في المجلي السردي، وهي المفاتيح التي استوعبتها إبداعيًا بعض التجارب الروائية المعاصرة كما هو شأن مشروع الرواية العرفانية للمغربي عبد الإله بن عرفة[79].

المطلة السادسة: الأفق الإنسي الروحي في المجلى الشعري

بعيدًا عن التفصيل الذي تولته دراسات سابقة، نقنع هنا بأن نشير إلى أنّ التجربة الشعرية الصوفية بوجه عام تجربة متميزة، لكونها تشج بين الجمالية الذوقية الروحانية والجمالية الإبداعية الشعرية، حيث يتمازج في هذه التجربة ماء السر بماء الشعر، أو قل، بلغة الششتري، رقة المعنى برقة الشعر[80]. وكم يتوهج هذا التمازج حين يصدر عن غرق في بحر المحبة الإلهية، فيثمر معارف ومشاهدات، ويبلل القافية بماء الشعر بحسب تبلل الروح بماء الغيب.

إنّ انفتاح الجمالية العرفانية على الشعر، يفتح أفقًا إنسيًا روحيًا باذخًا، لكونه يكشف عن ذهاب باللغة إلى أقاصيها في محاولة لقول ما لا ينقال من أحوال الإنسان ومعارفه الروحية الذوقية، وهي محاولة عرفتها مختلف اللغات والثقافات. كما يتبدى ذاك الأفق الإنسي الروحي في ارتباط هذه الجمالية الشعرية العرفانية

79- انظر دراستنا: **"المغامرة الإبداعية العرفانية في التجربة الروائية لعبد الإله بن عرفة، اقتراب أولي من رواية «الحواميم»**، ضمن الكتاب الجماعي: **«جمالية السرد في الرواية العرفانية»**، دار الآداب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2014م.

80- يقول أبو حسن الشّشتَري:

رَقَّ مَعْنَاكَ رقَّة الشِّعْرِ ✠ وَفَهِمْتَ الرُّمُوزَ مِنَ الشِّعْرِ

(«**ديوان أبي الحسن الششتري**»، م.س، ص 163)

وتمحورها حول «العشق»؛ ذاك أنّ من أبرز مجالي الأفق الإنسي الروحي في الجمالية العرفانية الشعرية، هو تأكيد الصوفية على العشق بوصفه الصلة الأساس التي تتأسس عليها علاقتهم بالمتعالي، بحيث يخرجون هذه الصلة من ثنائية الخوف/الطمع؛ أي الخوف من العذاب والطمع في الثواب، إلى علاقة عشقية يحب خلالها المخلوق خالقه لذاته ولا يشرك في ذلك شيئًا معه[81]، نقرأ في أبيات اشتهرت بنسبتها إلى رابعة العدوية:

كُلُّهُمْ يعبدونَ مِنْ خــوفِ نــارٍ ... ويــرونَ النجـاةَ حــظاً جَـزِيلاً
أو بِأنْ يسكنُوا الجنانَ فيضحَوا ... في رياضٍ ويَشرَبُوا السَّلسبِيلا
ليسَ لي في الجنانِ والنار رأيٌ ... أنا لا أبتـغِـي بِحـبِّـي بَـدِيــلا[82]

و في هدي هذه العلاقة، فهم بعض القوم الأمانةَ في قوله تعالى: (**إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولا**)"(الأحزاب الآية: 72)، أنّها "أمانة الربوبية بنعت الانفراد والفناء والسكر في العشق"[83]؛ إذ الإنسان هو الجامع بين الخلق والحق، وهو المؤهل من بين سائر الكائنات ليكون موحِّدًا لله وعاشقًا له.

العنصر الثالث الذي يبرز الأفق الإنسي الروحي في المجلى الشعري، بعد امتزاج الجمالية الذوقية بالجمالية الشعرية، وانبناء الشعر الصوفي على الارتباط العشقي بالله، هو ظهور كثير من الأشعار العرفانية بما يؤكد تعالي الإنسان باعتباره أسمى مجلى للجمال الإلهي، كما سبق معنا، والنظر إلى الاختلافات البشرية بوصفها اختلافات طبيعية مثل الأغصان والأزهار المتنوعة في المكونات والأشكال والألوان وقد سقيت بالماء الواحد، بالماء المطلق نفسه، يقول أبو الحسن الششتري على لسان الحضرة:

81- يُنسب أول ظهور صريح لمفهوم الحب الإلهي المجرد عن الخوف من العقاب والطمع في الثواب، إلى الشاعرة الصوفية رابعة العدوية (تـ 180هـ / 796م)، والتي أثرت عنها عدة مناجيات في هذا المعنى. من ذلك قولها: «إلهي إن كنت أعبدك رهبة من النار فأحرقني بنار جهنم، وإن كنت أعبدك رغبة في الجنة فاحرمنيها؛ وأما إذا كنت أعبدك من أجل محبتك فلا تحرمني يا إلهي من جمالك الأزلي»؛ وكذلك جوابها على سفيان الثوري وقد سألها عن حقيقة إيمانها، حيث قالت: «ما عبدته خوفًا من ناره، ولا حبًا في جنته فأكون كالأجير السوء، بل عبدته حبًا له وشوقًا إليه»، (حلمي، محمد مصطفى، **"ابن الفارض والحب الإلهي"**، دار المعارف، 1971: ص ص 143-140).

82- تنتمي هذه الأبيات إلى القصيدة اللامية التي مطلعها:

إلزَمِ البابَ إن عشقتَ الجمَالا – واهجُر النومَ إن أردتَ الوصَالا

وهي أبيات خمسة تنسب، في متداول الشعر الصوفي بين أهل السماع، إلى رابعة العدوية، لكننا لا نجد في المصادر الأولى المترجمة لهذه الشاعرة الصوفية ما يثبت هذه النسبة، لذلك لم ترد أيضًا في **"ديوان رابعة العدوية وأخبارها"** (صنعه وشرحه وعلق عليه موفق فوزي الجبر، دار معد، دار النمير، دمشق، 1999م). ونرى أنّ اشتهار هذه الأبيات بنسبتها إلى رابعة يعود على الأقل إلى أمرين؛ أولهما أنّها تحاكي وتعارض بيتين ثابتي النسبة إليها، وهما:

وَ تخلّلتَ مَسلكَ الروح مِنّي – وبِهِ سُمِّيَ الخليلُ خليلا

فإذا ما نطقتُ كنتَ حديثي – وإذا ما سكتُّ كُنتَ الغليلا

(**"ديوان رابعة العدوية وأخبارها"**، م.س، ص 82)؛

و ثانيهما أنّ تلك الأبياتَ تضمِّنُ معنى الحب الإلهي المجرد عن الخوف من العقاب والطمع في الثواب، والذي، كما رأينا، ينسبُ ظهوره الصريح لأول مرة إلى رابعة. على أنّ المنسوبات إلى هذه الصوفية، شعرًا ونثرًا، هي من الوسع ما جعل صورتها تلتبس بين التاريخ والأسطورة (راجع مثلاً: خضر، سهام، **"رابعة العدوية بين الأسطورة والحقيقة"**، دار الكتب العلمية، بيروت، 2010م).

83- **"تفسير عرائس البيان في حقائق القرآن"**، م.س، المجلد 3، ص 149

انظر جمالي شاهداً ... في كل إنسانْ
كالماء يجري نافذاً ... في أسِّ الأغصانْ
تراه ماءً واحداً ... والزهرُ ألوانْ
اسجدْ لهيبةِ الجلال ... عند التداني
واقرأ آياتِ الكمالِ ... سبعًا مثاني[84]

إنّ السجود هنا لهيبة الجلال، هو سجود للنفخة الإلهية البادي بهاؤها في كل إنسان على ما بين أعيانه من اختلافات، ذلك أنّ جمالها شاهدٌ وظاهرٌ «في كل شيء ظهورَ آثار الصفات والمعاني العلية في كل موجود، إذ لا موجبَ للوجود سواها»[85]، من هنا كانت الصلاة هنا وجودية تتأسس على طهارة القلب من النجاسات المعنوية، ووضوئه بماء غيب التوحيد[86]، يقول الجنيد:

تَوَضَّأ بِماءِ الغَيْبِ إنْ كُنْتَ ذا سِرّ ... وإلا تَيَمّم بالصَعيدِ أو الصَخْرِ
وَقَدِّمْ إماماً كُنْتَ أنْتَ إمامَهُ ... وَصَلِّ صَلاة الفَجْرِ في أوَّلِ العَصرِ
فَهذي صَلاةُ العارِفِيْنَ بِرَبِّهِم ... فَإنْ كُنْتَ مِنْهُمْ فانْضَحِ البَرَّ بالبَحْرِ[87]

ولفهم أفضل لهذه الصلاة الوجودية، التي تتجاوز الصورة الظاهرة لشعيرة الصلاة، نستحضر نصين داليين؛ الأول من «**كتاب فيه ما فيه**» لجلال الدين الرومي، نقرأ: «سأل أحدهم: هل هناك طريق أقرب إلى الله من الصلاةِ؟ فأجاب (أي الرومي): الصلاةُ أيضًا؛ ولكن الصلاةَ ليست هذه الصورة الظاهرة فقط، هذه (قالب) الصلاةِ؛ لأنّ لهذه الصلاةِ بدايةً ونهاية، وكل شيء له بداية ونهاية يكون قالبًا (...) وثمة شيء آخر، هو أنّ الصلاةَ أظهَرَها الأنبياءُ، والآن فإنّ نبينا صلى الله عليه وسلم الذي أوضح لنا هذه الصلاةَ يقول: «لي مع الله وقت لا يسعني فيه نبي مرسل ولا ملك مقرب»، وهكذا تحققنا من أنّ روح الصلاةِ ليس هذه الصورةَ الظاهرةَ فحسبُ، بل هو استغراق تام وغياب تبقى فيه هذه الصور خارجًا؛ ليس لها مكان هنالك؛ حتى جبريل الذي هو معنًى محض ليس له مكان أيضًا»[88]. روح الصلاة، حسب هذا الفهم، استغراقٌ في الله وغيابٌ في معناهُ عن كل ما سواه، وهو ما يحيل الصلاة على دلالتها المعراجية بالروح إلى حيث لا حيث؛ أو قل إلى حيثُ انمحاءُ الشعور بالزمان والمكان والصور والأغيار.

84- «**ديوان أبي الحسن الششتري**»، م.س، ص 268

85- زروق، أحمد، «**تعليق على مقطعات الششتري**»، دراسة وتحقيق المصطفى لغفيري، مراكش، 2012، ص 98

86- «**قوانين حكم الإشراق..**»، م.س، ص 60

87- تشتهر هذه الأبيات بنسبتها إلى أبي قاسم الجنيد البغدادي، "سيد الطائفة"، فيما ارتبك عبد الوهاب الشعراني وغيره في نسبتها إلى الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي اعتمادًا على أبي المواهب الشاذلي الذي لم يثبت عنه ذلك، بل عزاها إلى "عارف" دون تعيين ("**قوانين حكم الإشراق..**"، م.س، ص 60). ومع كون نسبة الأبيات إلى الإمام الجنيد كانت، حسبما نعتقد، سببًا من أسباب اهتمام المغاربة بها، ووضعهم لِجَمّ من الشروح عليها كما هو شأن شروح أبي بكر بناني وأحمد بن عجيبة وعبد الكريم اعليوة ومحمد الحراق وغيرهم، فإنّ نسبتها إلى الجنيد مازالت في حاجة إلى تحقيق، لكوننا لا نقف على مصدر قديم يثبت هذه الأبيات للجنيد، ولعل هذا ما يفسر إعراض سعاد الحكيم عن إدراج هذه الأبيات ضمن أشعاره في كتابها الجامع: «**تاج العارفين الجنيد البغدادي..الأعمال الكاملة**» (م.س).

88- "**كتاب فيه ما فيه**»، م.س، ص 41

يؤكد هذا الأفقَ الإشاري في فهم شعيرة الصلاةِ نصٌّ دال ثان نستعيره من المجلى السردي العرفاني، حيث يحكي أحمد بن عجيبة فيقول: «دخل بعض الصالحين ديرًا لبعض النصارى فقال له: أرني بقعة طاهرة نصلي فيها، فقال له الراهب: «طهر هذا -وأشار إلى قلبه- وصل حيث شئت»[89]؛ ومعلوم عند القوم أنّ القلب هو بيت الله الحق، جاء في الحديث القدسي الأثير عندهم[90]: «ما وسعني سمائي ولا أرضي ووسعني قلب عبدي المؤمن»، وهو ما يجعل مناط الصلاة هنا هو القلب. ويعلق الصوفي المغربي أحمد بن عجيبة على الإشارة السالفة فيقول: «صلاة الجمع هو سجود القلب في حضرة الحق، فيغرق في بحر العظمة فلا يرى غيرها، فهو ساجد دائمًا أينما توجه وحيثما مر، فإن أردت هذه الصلاة فوجه وجهك إليه دائمًا، ودم على سيرك، ولا تلتفت إلى غيره»، ثم يضيف: «قيل لبعضهم: هل للقلوب صلاة؟ فقال نعم، إذا سجد لم يرفع رأسه أبدًا وإليه أشار الششتري بقوله:

فاسجد لهيبة الجلال عند التداني ولتقرأ آية الكمال سبع المثاني

وأهل هذه الصلاة هم المرادون بقوله تعالى: «**إلا المُصَلِّين الذينَ هُمْ على صلاتهم دائمُون**»، فلا يخرج من وصف الجزع والهلع إلا أهل الصلاة، وهم أهل الغنى بالله الأكبر، ومن كان فهمه قصيرًا لم يعرف الإشارة ولا ذاق سرها، فإنّما يسجد لجهة مخصوصة وهي مكة تابعًا لظاهر الآية في قوله تعالى: «**فولِّ وجْهَكَ شَطْرَ المَسْجِدِ الحَرَام**» الآية، ولو فهم الإشارة لعلم أنّ المسجد الحرام هو كعبةُ الحضرة القدسية التي لا تختص بزمان ولا مكان»[91].

إنّ هذه الرؤية الوجودية العرفانية رؤية محرِّرَة لروح الإنسان من قيد الحس والحرفية حتى في فهم الشعائر الدينيةِ[92]؛ ذلك أنّ هذه الأخيرة ليست، في هذا الأفق، سوى لغة رمزية للتواصل بين البشري والإلهي، بين الحسي والروحي؛ إنّها لغةُ التروحن وجسر العروج، والوقوف عند أشكالها ومع صورها قد يجعلها عائقًا تواصليًا؛ فالشعائر لغة رمزيةٌ متعدية لا لازمة، ومن ثم لا يجب أن ينحجبَ المتعبّد المحبُّ عن

89- ابن عجيبة، أحمد، «**شرح تائية البوزيدي في الخمرة الأزلية**»، تحقيق الثابت بنسليمان عبد الباري، دار الرشاد، الدار البيضاء، ط.1418/1هـ-1998م، ص 127

90- الغزالي، أبو حامد، «**إحياء علوم الدين**»، دار الخير، بيروت، ط4، 1997، 127/3

91- "**شرح تائية البوزيدي في الخمرة الأزلية**»، م.س، ص 128

92- يؤكد هذا، مثلاً، فهم القوم الإشاري لمناسك الحج الحسية، لنقرأ هذا النص البليغ: "جاء رجل إلى الجنيد رضي الله عنه، فقال له الجنيد؟ من أين جئت؟ فقال: كنت في الحج. قال: هل حججت؟ قال: نعم .قال: هل رحلت عن جميع المعاصي منذ خرجت في البداية من بيتك ورحلت عن وطنك؟ فقال: كلا. قال: لم ترحل. ثم قال: حين خرجت من البيت وأقمت كل ليلة بمنزل، هل قطعت في هذا المقام مقامًا من مقامات طريق الحق؟ فقال: كلا. قال: لم تقطع منزلًا. ثم قال: حينما أحرمت في الميقات، هل تجردت من صفات البشرية كما تجردت من ثيابك؟ فقال: كلا. قال: إذن لم تحرم. ثم قال: حين وقفت بعرفات، هل لاح الوقت في كشف المشاهدة؟ فقال: كلا. قال: إذن لم تقف بعرفات. وقال: حين ذهبت إلى المزدلفة وحصل مرادك، هل تركت جميع الرغبات النفسانية؟ فقال: كلا، قال: لم تذهب إلى مزدلفة. وقال: حين طفتَ بالكعبة، هل رأيت سرك في محل تنزيه لطائف حضرة جمال الحق؟ فقال: كلا، قال: لم تطف. ثم قال: حين سعيت بين الصفا والمروة، هل أدركت مقام الصفاء ودرجة المروة؟ فقال: كلا، قال: إنّك لم تسع بعدُ. وقال: حينما جئتَ منى، هل سقط عنك مناك؟ فقال: كلا، قال: لم تذهب إلى منى بعد. ثم قال: عندما ضحيتَ في المنحَرِ، هل ضحيتَ برغباتِ نفسك؟ فقال: كلا، قال: فلم تُضَحِّ. وقال: عندما رميتَ الجمراتِ، هل رميتَ كلما صحبت من المعاني النفسانية؟ فقال: كلا، قال: فلم تلق الجمراتِ بعدُ، ولم تحجَّ بعد، فعُد، وحُجَّ على هذا النحو حتى تصلَ إلى مقامِ إبراهيم«... («**تاج العارفين الجنيد البغدادي..الأعمال الكاملة**»، م.س، ص105-106). وللوقوف أيضًا على قراءة إشارية في الأفق نفسه لمناسك الحج يمكن الرجوع إلى: ابن عليوة المستغانمي، أحمد بن مصطفى، «**المنح القدوسية في شرح المرشد المعين على الضروري من علوم الدين بطريق الصوفية**»، ضبطه وصححه عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2009: ص ص 222-251

معبوده المحبوبِ ولو بشعائر العبادةِ ذاتها، وهذا ما يحقق البعد التحريري لروح الإنسان من خلال العبادة؛ وهو البعد الذي يُعضِّده اعتبارُ الإنسانِ في هذه الرؤيةِ أعظمَ مجلى لقدسية الحضرة الإلهية، فحرمتُه أعظم عند الله من حرمة الكعبة كما ورد في الحديث[93]، ولما كان قلبه بيتًا لله كان هو الكعبة عينُها كما ألمح إلى ذلك الششتري في إشارته الناقدة لقتل الحلاج عند قوله «وَكَعْبَتُهُ بفأسِ الشرْعِ هُدَّتْ»[94].

ثمة إشارة إنسية رفيعة أخرى في أبيات الششتري السابقة، وهي بدورها محررة للإنسان في علاقته بالطبيعة، ويتعلق الأمر برؤيةٍ مضمرةٍ تنظُرُ بعين الروحانية إلى كتاب الطبيعة الكوني، بحيثُ يسري في كل مكونات الطبيعة النباتية وغيرها سرُّ الماء المطلق. ومعلوم أنّ أخطاراً عديدة نجمت عن النظر إلى الطبيعة مفرغة من التعالي، والاكتفاء في هذا النظر بالبعد المادي الكمي والفيزيائي، بحيث لا تتكلم الطبيعة حسب هذا النظر سوى الخطوط والأرقام، وهو ما منح الإنسان، في الإنسية المعلمنة، سيادة هيمنية على الطبيعة بعيداً عن كل قيم روحية متعالية، وهو ما أخل بتوازن علاقته الأنطولوجية بالطبيعة، ونجم عنه إخلال بالتوازن الطبيعي، ظهر في التلوث البيئي والاحتباس الحراري وتبذير خيرات الطبيعة؛ بل صار إلى فصل التناسل والتوالد والتزاوج والاجتماع عن الطبيعة، وراح يسعى إلى تشطير المادة إلى أقصى مكوناتها، فضلاً عن خوضه مغامرات جينية وبيولوجية من خلال الاستنساخ وتحويل الجنس... إلخ.

إنّ هذه النظرة المادية للطبيعة الناضبة من كل معنى، أصبحت تهدد الوجود المادي للإنسان نفسه، وهو ما يستدعي إعادة ترتيب هذه العلاقة، وذلك بعدم اختصارها في مستويات مادية صرف، والاعتبار بالنظرة العرفانية يمكن أن يسهم بقوة في أنسنة علاقتنا بالطبيعة وروحنتها[95]، من أجل حمايتها، أو ليس الإنسان

93- جاء في الحديث النبوي الذي يخاطب فيه الرسولُ عليه السلام الكعبة: "ما أعظمَك وأعظم حرمتك! والمؤمن أعظم حرمة عند الله منك" (**سنن الترمذي**، حديث رقم 1398)، وهو ما وسعه الفقه الحنفي ليصدق على دم المسيحي واليهودي والزرادشتي..(«**المستقبل للإسلام الروحاني**»، م.س، ص 67).

94- يقول الششتري في تخميسه على أبيات للشيخ الأكبر مستحضرًا، مع ابن العربي، محنة الحلاج حين لم يصن ما تبدى له من تلك الأسرار:

فَعِنْدَ شُهُودِكَ الأَسْرَارَ مِنْهَا ✠ فَلاَ تَكُ غَائِباً فِي الكَوْنِ عَنْهَا

ووَحِّدْ وَاتَّحِدْ كَيْ مَا تَكُنْهَا ✠ "فَمَنْ فَهِمَ الإِشَارَةَ فَلْيَصُنْهَا

وَإِلاَّ سَوْفَ يُقْتَلُ بِالسِّنَانِ"

فَمَنْ أَوْرَى زِنَادَ الحَقِّ رُدَّتْ ✠ حَقِيقَتُهُ وَعَنْهُ البَابُ سُدَّتْ

وَكَعْبَتُهُ بفأس الشَّرْعِ هُدَّتْ ✠ "كَحَلاَّجِ المَحَبَّةِ إِذْ تَبَدَّتْ

لَهُ شَمْسُ الحَقِيقَةِ فِي الدَّانِي"

فَلَمَّا أَنْ دَنَا مِنْهَا تَدَلَّى ✠ وَبالاِسْمِ المُعَظَّمِ قَدْ تَحَلَّى

تَوَحَّدَ عِنْدَ ذَاكَ وَمَا تَوَلَّى ✠ "فَقَالَ أَنَا هُوَ الحَقُّ الَّذِي لاَ

يُغَيِّرُ ذَاتَهُ مَرُّ الزَّمَانِ"

(«**ديوان أبي الحسن الششتري**»، م.س، ص 264)

راجع أيضًا: «**الحلاج شهيد النغم**»، م، س.

95- تُنظر بهذا الصدد أعمالُ الموسمية الدولية الثانية للقاءات والموسيقى الصوفية – سماع مراكش- المنعقدة من 07 إلى 11 ماي 2008: "**حكمة الإنسان الكامل الصوفية تجاه الطبيعة**»، تحت إشراف جعفر الكنسوسي، منشورات «جمعية منية مراكش»، 2010

مستأمَنًا على الكون في الأزل، أو ليست أشياء الطبيعة ذات معنى في الخلق، أو لا يسري فيها الماء المطلق، أو ليست تحيى حياة روحية من خلال تسبيحها لخالقها، «**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ**» (سورة الإسراء، الآية 44).

ثمة ملامح أخر تبرز الإنسية الروحية لهذه الجمالية في المجلى الشعري لدى الششتري نفسه، سنكتفي بملمحين نعرج عليهما ونرجئ التفصيل إلى مناسبات أخر، يتمثل الملمح الأول في الانفتاح على إنتاجات العقل البشري المعرفية بمختلف مشارب هذه المعارف وأنواعها، مع الإقرار بضرورة عدم الوقوف مع حدود العقل، وتوسيعه ليكون ملكوتيًا، يستوعب المناحي الفكرية لـ «أهل النظر» (الفلاسفة والحكماء) مثلما يستوعب التجارب الروحانية لـ «أهل النظرة» (الصوفية والعرفانيون). ذاك ما يمكننا تبينه في نونية الششتري، التي عدد فيها أسماء الفلاسفة والعارفين الذين خاضوا غمار المعرفة بالعقل والقلب على السواء، حيث نجده ينفتحُ على تاريخ الفكر الإنساني عند حكماء مصر القديمة واليونان والمسلمين، ابتداءً من الهرامسة إلى بقراط، فأفلاطون وأرسطو، يقول في أبيات منها:

وتيَّم ألبـاب الهَـرَامِـسِ كلِّهـــم ... وحَسْبُكَ مــن بُقْرَاطَ أسْكَنَهُ الـدَّنَّـا
وجَـــرَّدَ أمْثالَ العـوالــم كلِّـــها ... وأَبْدَأَ أفلاطـــونَ في أمْثَل الحُسْنى
وهامَ أرسطو حتى مشى من هُيامه ... وبَثَّ الذي ألْقَى إليـــه ومـا ضَنَّا[96]

ليشير بعد ذلك، فضلاً عن الصوفية مثل الحلاج والشبلي والنفري والشوذي والغزالي الطوسي وابن عربي وابن الفارض وغيرهم، إلى أعلام الفلسفة في الإسلام مثل ابن سينا وابن طفيل وابن رشد، حتى يصل إلى أستاذه المباشر «المحقق» عبد الحق ابن سبعين. وهذا ما يؤكد ملمحًا إنسيًا روحيًا عميقًا ينبجس في المجلى الشعري العرفاني، قوامهُ الانفتاح على مختلف منتجات العقل دون الانحجاب به على التجارب الذوقية للروح.

الملمح الثاني لهذا الأفق الإنسي الروحي من خلال المجلى الشعري، والذي صدم العقل الفقهي المنغلق، هو توسل الششتري في التعبير عن مواجيده وأحواله العشقية، بالرموز المسيحية، وفي ذلك دلالات جمة على الأفق الإنسي الروحي الذي يفتحه العرفان من خلال ما يؤشر عليه من تواصل ثقافي وحوار ديني على أرض الجمالية العرفانية، نقرأ له مثلاً:

أَيا سَعدُ قُل للقُسِّ مَن داخلَ الديرِ – أذلكَ نبراسٌ أم الكأسُ في الخمرِ

96- «**ديوان أبي الحسن الششتري**»، م.س، ص74-75؛ في البيت الأول ورد في «**الديوان**» «سقراط» بدل «بقراط»، فيما أثبتت بعض نسخ «**شرح نونية الششتري**» لأحمد بن عجيبة «بقراط» بدل «سقراط»، وقد أخطأ المحقق حين رجح «سقراط» على «بقراط» الواردة في نسختين من مخطوطات هذا الشرح (راجع: «**شرح نونية الششتري لابن عجيبة الحسني**»، تقديم تحقيق وتعليق محمد العدلوني الإدريسي، دار الثقافة، الدار البيضاء، 2013م، ص 129-130)؛ ومعلوم أنّ بقراط هو من عُرفت عنه قصة الدن، وقد صحح البيت أيضاً وضمنه عبد الإله بن عرفة في عمله السردي عن أبي الحسن الششتري («**بلاد صاد**»، م.س، ص ص 197-198).

سرينا لهُ خِلناهُ ناراً توقَّدتْ – على عَلمٍ حتى بدتْ غُرةُ الفجرِ
أقولُ لصحبي عادةُ النارِ قدْ جرتْ – تلوحُ وتخفى ما كذا هذهِ تجري..

إلى أن يقول:

إلى أن أتيتُ الديرَ ألفيتُ فوقهُ – زُجاجاً ولا أدري الذي فيه لا أدرِي
بحقِّ المسيحِ اصدقْ لنا ما الذي حَوتْ – فقال لنا خمرُ الهوى فاكتموا سِرِّي
وقد رُفعت من قبل شيثٍ لطارقٍ – أتى قاصداً للدَّيْرِ تحتَ الدجى يسرِي
فقلنا لهُ من يبتغي سَكرةً بما – تبيعونها منهُ فقال لنا يَشرِي
و لكن ببذلِ النفسِ والمالِ حقَّها – معَ الذُّلِّ للخمَّار والحمد والشكرِ
فقلنا له خذنا إليكَ وأسقنا – فمَن لام أو يَلْحَى ففي جانبِ الصبرِ
فمازالَ يسقينا بحسنِ لطافةٍ – ويشفع حَتى جاء بالشفعِ في الوَترِ
فلمَّا تجوهرنا وطابتْ نفُوسُنا – وخِفنا من العربيدِ في حالة السكرِ
أحسَّ بنَا الخمَّارُ قال لنا اشربُوا – وطيبوا فمَا في الدَّيْرِ من أحدٍ غيري
وسيروا إذا شئتُمْ ودُلُّوا سواكُمُ – عَلَيْنَا وغطُّوا الأمرَ عنْ ذِي حِجْرِ
و قد ضاقَ صدرُ الشُّشْتَرِيّ بكتمهِ – معَ الصَّحْوِ بعدَ المحوِ والوُسْعِ في الصَّدرِ[97]

إنّ هذه الأبيات المقتطفة من رائية طويلة تُقدمُ أنموذجًا للطاقة الروحية الرمزية التي تفجرها النصوص الشعرية العرفانية العليا باستعمال معجم نصراني، وشحنه بدلالات نابعة من صميم التجربة الذوقية والروحية للشاعر، وهو ما يخرج هذا المعجم ويحرره من التصنيف الدلالي الظاهري القائم على الانغلاقات التيولوجية المتنابذة، إلى آفاق جمالية كونية تستمد من رحابة المطلق وترتبط بالتعالي الروحاني الذي ترومه التجارب العرفانية العليا، وهو الأمر الذي ما كانت تلك الانغلاقات لتتركهُ دونَ لمزٍ أو غمز في عقيدة الصوفي، مما كان يستثيرُ سجالاتٍ تأويلية صاخبة[98].

97- «**ديوان أبي الحسن الششتري**»، م.س، ص ص 42-44

98- استعمال الرموز المسيحية من لدن الششتري في شعره جرَّ عليه إنكارًا فقهيًا شديدًا، وهو ما حدا بعبد الغني النابلسي، لاحقاً، إلى كتابة رسالة في المنافحة عن الششتري وبيان الدلالات الصوفية للرموز النصرانية الواردة في شعره، وهي الرسالة التي عنونها بـ «**ردّ المفتري عن الطعن في الششتري**». وقد وقفنا عند بعض هذه الدلالات الرمزية في: «**مقام التجلي في قصائد أبي الحسن علي الششتري**»، م.س، ص ص 18-19. على أنّ ثمة دراسات ركزت على التمثل الصوفي الإسلامي لصورة المسيح، يمكن الرجوع إليها للتوسع في فهم هذا التمثل، أشير هنا تمثيلا إلى:
- *Skali*, *Faouzi*,» ***Jésus dans la tradition soufie***», ouvrage coécrit avec Eva de Vitray-Meyerovitch, Albin Michel, 2004.
- الجويني حفيز، سارة، «**صورة المسيح في التراث الصوفي الإسلامي**»، دار الطليعة، بيروت 2010

و على العموم، يمكنُ الخلوص إلى أنّ الجمالية العرفانية من خلال هذه النماذج تفتح أفقًا إنسيًا روحيًا من خلال المجلى الشعري، سواء من خلال معانقة الإشارة الشعرية؛ أو انبناء هذه الإشارة على التجربة العشقية؛ أو من خلال تضمين هذه الإشارة قيمًا تمجد الإنسان بما هو أسمى مظهرٍ للجمال الإلهي، وتعمل على حماية توازن علاقته بالكون، وتنفتح على منتجات عقله، وتوسع هذا العقل ليشمل تجاربه الروحية المتعالية، مثلما تنفتح على رموز الأديان الأخرى في حوار ديني جمالي يستمد من رحابة المطلق على أرض العرفان... كل ذلك يؤكد ما تضطلع به هذه الجمالية من توسيع للأفق الإنسي الروحي، بما يحتاج إلى مزيد استبار وإعادة اكتشاف.

المَطَلَّةُ السابعة: الأفق الإنسي الروحي في المجلى المُوسيقي

إنّ وَصْلَ السماع بالتعالي وإضفاء معنى روحي على الطرب، أو ما سمي عند القوم بالسماع المقيَّد، خصيصة رئيسة لهذه المطلة الجمالية. فالقوم لا ينسبون تواجدهم بالموسيقى إلى الأثر الشعوري الذي يحدثه تناسق الأنغام وتناسب الألحان في النفوس المجبولة على التعلق بالجمال أو الحس والمعنى، بل ترفع ذاك التواجد إلى مستوى روحي تنغرس، من خلاله الموسيقى في التعالي حين يعتبرون أنّ لذة السماع تحمل في ثناياها الخفية لذة سماع الأرواح لخطاب ربها في الأزل. فقد «سئل الجنيد: ما بال الإنسان يكون هادئًا، فإذا سمع السماع اضطرب؟ فقال: إنّ الله تعالى لما خاطب الذر في الميثاق الأول بقوله «**ألسْتُ بربِّكُم قالُوا بَلَى**» (الأعراف، 172)، استفرغت عذوبة سماع الكلام الأرواح، فلما سمعوا السماع، حركهم ذلك»[99]. هنا تتخذ هذه الموسيقى أفقًا كونيًا لارتباطها بالروح في عالم اللطافة، بحيث إنّ الإنسان مهما كانت معالم حضوره في عالم الكثافة، لونًا ولغةً وعرقًا ودينًا... إلخ، فإنّ هذه النظرة الأنطولوجية الروحية التي ينظرون من خلالها إليه، تجعله متفاعلاً مع «السماع» نوعًا من التفاعل بحسب استعداده الاعتباري لذلك[100].

إنّ هذا الأفق العرفاني للتعامل مع الموسيقى يجعلنا في الجمالية العرفانية إزاء بعد إنسي كوني، وهو ما أكدته عدة تجارب فنية لتفاعل وتجاوب أناس، من مختلف الانتماءات والأديان والإثنيات، مع السماع الصوفي، وكأنّهم يشعرون بنغمة الألوهية في فطرتهم من خلال السماع، كما كان يحصل في بعض مجالس مولانا جلال الدين الرومي التي ظل يؤمها أناس من عقائد وأديان شتى.

الملمح الثاني للأفق الإنسي الروحي في الجمالية العرفانية، كما تنبجس في الموسيقى الصوفية المعروفة لدى القوم بالسماع، هو اعتبار السماع تحققًا بـ «مقام الفرح بالله»[101]، حيث تسكر الروح بوصال الحبيب، فتتوهج المواجيد وينتشي الواصل فيرقص الجسد ويدور ويدور. ولبيان هذا الملمح نستعير من المجلى

99- «**تاج العارفين الجنيد البغدادي..الأعمال الكاملة**»، م.س، 131

100- لمزيد تفصيل راجع: "**التربية بالطرب عند الصوفية: الأصول والوظائف والتحولات**"، م.س.

101- "**فتح الأنوار .....**»، قسم الدراسة: ج1/ ص ص 197-202

السردي هنا أيضًا إشارة، حيث نقرأ في «**روض الرياحين في حكايات الصالحين**»: «كان بعض الفقهاء ينكر على الصوفية سماعهم، قد دخل عليه بعضهم يومًا فوجده يدور في بيته، فقال له يا فقيه، أراك تدور، فقال: كانت مسألةٌ أشكلت علي، فأُطلعت عليها الآن، فملئت بذلك فرحًا ولم أتمالك من الطرب، فقمتُ ودرتُ كما رأيتَ، فقال له: يا فقيه هذا فرحك بمسألة، فكيف تنكر على من فرح بالله تعالى؟؟. قلت: كم بين الفرح بالاطلاع على حكم من أحكام الله والفرح على الاطلاع على تجلي جمال الله تعالى وكمال صفاته وامتلاء القلب بمحبته والشوق إلى لقاء ذاته والطرب بذكره الحالي العذبِ الزلال...»[102].

في هذا الأفق، أفق مقام الفرح بالله، نفهم رمزية حركات دراويش المولوية ودورانهم، ويدخل ذلك ضمن الفهم الجمالي للسماع الذي كان يطلب الرومي أن لا ينشد في حزن أو ألم، يقول:

«امضِ إلى السماعِ حيثُ يكون ثمةَ عرسٌ

ولا تنشِده في المأتمِ، فذاكَ مكانٌ للألمِ»[103]

بل إنّه أوصى زائر قبره أن يحمل معه دفًا بدل أن يريق عليه الدموع، يقول: «حين تقبل زائرًا قبري ستجد ضريحي المسقوف يرقص، فلا تأتين يا أخي دونما دف إلى قبري، فليس هناك من مكان للحزين في الوليمة»[104]. وهنا يصل الأفق العرفاني مبلغًا استثنائيًا في فهم الموت ووصله بالطرب، إذ يعتبر الموت في هذا المنحى لحظة وصال بالمحبوب، وانعتاق للروح بالتواصل اللطيف الأبدي ببارئها ومحبوبها، وهذا الأفق استثنائي في إضفاء المعنى على الموت ذاته، واتخاذه مصدرًا للسعادة والطرب بدل الألم والحزن، وهي آفاق إنسية روحية منسية في النسق العرفاني الإسلامي[105]. لنتأمل في إشارية هذه الحكاية؛ حيث يروي أبو المواهب محمد الشاذلي التونسي أنّ أحد الصلحاء «لما حضرته الوفاة قال لأصحابه: إذا مت فغسلوني بالسماع، وإذا حملت على الأعناق فأقيموا السماع، وإذ نزلت إلى قبري كذلك، فلما حضر الأكابر من الفقهاء والرؤساء استحيى أصحابه أن يحضروا آلات الطرب. فلما فرغ من غسله وأرادوا حمله في التابوت لم يقدروا على ذلك، وتكاثر الناس على حمله فلم يستطيعوا فقال بعض من حضر من الأكابر والفقهاء، فهل

102- اليافعي، عفيف الدين عبد الله، «**روض الرياحين في حكايات الصالحين**»، (د.ت)، ص 279

103- ميروفتش، إفادي فيتراي، "**جلال الدين الرومي والتصوف**»، ، ترجمة عيسى علي العاكوب، مؤسسة الطباعة والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد، طهران، 1421هـ، ص 76

104- أوردهُ عبد القادر النفاتي، نقلاً عن آن ماري شيمل، في «**فلسفة السماع عند جلال الدين الرومي**»، ضمن مجلة «**عوارف**»، ع3/2008، ص92؛ وقد نشرت الدراسة نفسها ضمن: «**مولانا جلال الدين البلخي الرومي**» (وقائع الندوة التي أقيمت يومي 27 و28 ماي 2007 بمناسبة المئوية الثامنة لوفاته)، المجمع التونسي للعلوم والآداب- بيت الحكمة، قرطاج، 2009، ص 139

105- راجع: "**موسيقى المواجيد..مقاربات في فن السماع المغربي**»، محمد التهامي الحراق، دار الزمن، الرباط، 2010م، ص ص 152-154

أوصاكم الشيخ وصية؟، قالوا: نعم، أوصانا ألا نغسله إلا بالسماع، فلما حضرتم استحيينا منكم، فقالوا: افعلوا ما أوصاكم به، فحركوا الآلات وأنشدوا، فحمل بسرعة»[106].

إنّ تحريك الأوتار هنا بدل سكب الدموع، يتقدم دالاً رمزيًا صوفيًا عميقًا على فرح المحب بلقاء محبوبه، وهو سياق تتخذ فيه الآلات وأصواتها دلالات فرح وجودي وانتشاء صوفي بلقاء محب بمحبوبه، لقاء يَعبر فيه المحب إلى الحياة الأخرى بالطرب وتغادر فيه الروح شبحها بالموسيقى مثلما دخلته بالنغم في أول الخلق وبداية النشأة كما يشير إلى ذلك جم من الواجدين منذ أن باح بذلك جلال الدين الرومي في إفضاءاته العرفانية[107]. وعلى العموم، فإنّ وصل الموسيقى والسماع إشاريًا بفرح الروح يجعلها مجلًى من مجالي سعادتها، وهو ما يغذي الأفق الديني الروحي لمفهوم باذخ للسعادة، ويضفي معنى وجوديًا على حياة الإنسان، وينقذه من رهبة النهاية، ويُوهِّج بعمقٍ معنى المحبة في تعامله مع ذاته ومحيطه ومع الله.

لمحة أخيرة في هذا المجلى، أنّ هذه المعاني الروحية لا تظهر فقط في الشعر المغنى أو اللحن النغمي أو الإيقاع الموسيقي أو حركات الجسد، بل تشمل بظلالها كل هذه العناصر في تفاعل لطيف وجدي يشكل كيمياء السعادة المشار إليها، وهو ما من شأن الالتفات إليه أن يجعلنا نكتشف أبعادًا إنسيةً روحيةً متميزةً في مفهوم السعادة الذي تحتفي به النزعة الإنسية.

إجمال

يقول جلال الدين الرومي: «الإنسانُ يُهمِل منزلتَه العالية»، ويضيفُ: «الإنسان كتاب عظيم مكتوب فيه كلُّ الأشياء...لكن الحجبَ والظلماتِ لا تأذن له بأن يقرأ ذلك العلمَ دون نفسه، والحجبُ والظلمات هي هذه الانشغالات المختلفة والتدبيرات والرغائب الدنيوية المتنوعة»[108]. بهذا الاعتبار الذي يُعلي من شأن الإنسان، ومن محوريةِ التعالي والروحانية في تعظيمه، تتميز الإنسية الروحية في الإسلام. وهو اعتبار يطلب التوازن المحترِم لفطرة الإنسان، بوصفها قاعدته الأصلية الكونية، والمحترِم لسائر مكوناته الحسية والمعنوية، المرئية واللامرئية، العقلية والروحية... على أنّ القوم يؤكدون أنّ الإنسان مثلما هو كذلك بالفطرة يجب أن يصير كذلك بالتربية الملائمة لها، ذاك ما أشار إليه الرومي بقوله: «حرفة أن أكون إنسانًا تعلمتها من الحق؛ أن أكون بطل العشق وحبيب أحمد (محمد)»[109]. فالإنسانُ يصير إنسانًا من خلال السلوك والتزكية

106- الشاذلي، محمد أبو المواهب، "**فرح الأسماع برُخص السماع**»، تحقيق محمد الشريف الرحموني، الدار العربية للكتاب، طرابلس، ليبيا، 1985، ص ص 91-92

107- "**فتح الأنوار ...**»، م.س، ج2/ ص 57

108- "**الشمس المنتصرة**»، م.س، ص 419

109- "**الشمس المنتصرة**»، م.س، ص 90

اللذين ينتشلان فطرته من الحجب والظلمات النفسية المشار إليها آنفًا، وبذلك تتحصل للإنسان كينونته الإنسانية، فـ «ليس كل مخلوق له وجهُ إنسانٍ كائنًا إنسانيًا»[110] كما يؤكد الرومي نفسه.

إنّ هذه السيرورة الروحية لتحقيق إنسانية الإنسان هي التي يجب إنقاذُها اليوم في الإسلام، وهي التي تتوهج معالِمُها في حلل الجمال من خلال مجالي الجمالية العرفانية سردًا وشعرًا وموسيقى. على أنّ الإنقاذ المذكور مشروط بإخراج الأفق الإنسي الروحي في الإسلام من النسيان، مثلما هو مشروط بإعادة قراءة هذا الأفق قراءة نقدية تجديدية تجعل منه مصدر تصحيح لحضور التعالي في الحداثة، مثلما تجعل من الدين أيضاً حياة روحيةً وأخلاقية ممكنةً في الحداثة وبها.

ذاك بعضُ الأمل، الذي سعت هذه المطلاتُ أن يشمَلهَا منهُ بعضُ البَلَل.

110- "**الشمس المنتصرة**»، م.س، ص 430

مسرد المصادر والمراجع

- أركون، محمد، «**الأنسنة والإسلام، مدخل تاريخي نقدي**"، ترجمة وتقديم محمود عزب، دار الطليعة، بيروت، 2010م.
- أركون، محمد، "**معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**"، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، 2001م.
- أركون، محمد، "**نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي**"، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، 1997م.
- أركون، محمد، "**الهوامل والشوامل..حول الإسلام المعاصر**"، ترجمة وتقديم هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2010م.
- إقبال، محمد، «**تجديد التفكير الديني في الإسلام**»، ترجمة عباس محمود، مراجعة عبد العزيز المراغي، مهدي علام، دار الهداية، ط2، 2000
- إقبال، محمد، «**رسالة الخلود، أو جاويد نامة**»، ترجمة محمد السعيد جمال الدين، مكتبة الشروق الدولية، ، ط2/ 2007،
- إقبال، محمد، «**رسالة الخلود**»، ترجمة د. حسين مجيب المصري، «**ديوان محمد إقبال، الأعمال الكاملة**»، إعداد السيد عبد الماجد الغورمي، دار ابن كثير، بيروت 2011
- البخاري، محمد بن اسماعيل، «**صحيح البخاري بشرح فتح الباري**»، لابن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997م/1418هـ؛ انظر أيضا: ملتقى أهل الحديث- المكتبة الشاملة على الرابط: shamela/ws/ index: php/ authorL1101
- بوطيب، رشيد، "**سياسات الضيافة، شذرات من خطاب الغيرية**»، دار توبقال، 2016
- بوكاري، أحمد، "**الإحياء والتجديد الصوفي في المغرب بين سنتي 1204-1330هـ / 1790-1912م**"، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، ط1/2006
- بيدار، عبد النور، "**كيف نُضفي القداسةَ على حياتنا؟**"، ترجمة نور الدين ثنيو، ضمن كتاب "**تمهيد لدراسة فلسفة الدين**"، إعداد وتحرير د. عبد الجبار الرفاعي، دار التنوير، مركز دراسات فلسفة الدين- بغداد، 2014
- الترمذي، عيسى محمد بن عيسى بن سورة، "**سنن الترمذي**"، تحقيق أحمد شاكر، محمد فؤاد عبد الباقي، ابراهيم عطوة عوض، الناشر مصطفى البابي الحلبي، 1977م/1397هـ. انظر أيضا: ملتقى أهل الحديث- المكتبة الشاملة على الرابط: shamela/ws/ index: php/authorL1101
- التلمساني، شعيب بن حسين الشهير بأبي مدين الغوث، "**ديوان أبي مدين الغوث**"، جمع العربي بن مصطفى الشوار التلمساني، مطبعة الترقي، دمشق، ط.1/1357هـ.1938-م.
- حلمي، محمد مصطفى، "**ابن الفارض والحب الإلهي**"، دار المعارف، القاهرة, 1971
- التوحيدي، أبو حيان، «**الإشارات الإلهية**»، تحقيق وداد القاضي، دار الثقافة، بيروت، 1973
- جوفروا، إريك يونس، "**المستقبل للإسلام الروحاني**"، ترجمة هاشم صالح، مراجعة أسامة نبيل، المركز القومي للترجمة، نبض للنشر والتوزيع، القاهرة، 2016م.
- الجويني حفيز، سارة، "**صورة المسيح في التراث الصوفي الإسلامي**"، دار الطليعة، بيروت 2010
- الحراق، محمد التهامي، "**إني ذاهب إلى ربي..مقاربات في راهن التدين ورهاناته**»، دار أبي رقراق، الرباط، 2016
- الحراق، محمد التهامي، «**التربية بالطرب عند الصوفية: الأصول والوظائف والتحولات**»، موقع «مؤمنون بلا حدود»: http://www.mominoun.com/articles
- الحراق، محمد التهامي، «**جدلية الحب الحسي والحب الصوفي في التجربة العرفانية الأكبرية**»، على موقع «طواسين»: http://tawaseen.com
- الحراق، محمد التهامي، «**الحلاج شهيد النغم**»، على موقع «طواسين»: http://tawaseen.com
- الحراق، محمد التهامي، «**المغامرةُ الإبداعيةُ العرفانيةُ في التجربة الروائية لعبد الإله بن عرفة، اقتراب أولي من رواية «الحواميم»**»، ضمن الكتاب الجماعي: «**جمالية السرد في الرواية العرفانية**»، دار الآداب، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 2014م.

- الحراق، محمد التهامي، «**مقام التجلي في قصائد أبي الحسن علي الششتري**"، منشورات مهرجان بفاس للمديح والسماع، 1998
- الحراق، محمد التهامي، "**موسيقى المواجيد..مقاربات في فن السماع المغربي**»، دار الزمن، الرباط، 2010
- الحكيم، سعاد، "**تاج العارفين الجنيد البغدادي..الأعمال الكاملة**"، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2005
- أبي خزام، أنور فؤاد، "**معجم المصطلحات الصوفية**"، مراجعة جورج ميتري عبد المسيح، مكتب لبنان ناشرون، 1993
- ابن الخطيب، لسان الدين، "**روضة التعريف بالحب الشريف**"، ، لسان الدين ابن الخطيب، تحقيق محمد الكتاني، دار الثقافة، البيضاء، 1990م.
- خضر، سهام، "**رابعة العدوية بين الأسطورة والحقيقة**»، دار الكتب العلمية، بيروت، 2010م.
- الدلائي، محمد بن العربي، «**فتح الأنوار في بيان ما يعين على مدح النبي المختار**»، دراسة وتحقيق محمد التهامي الحراق، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، 2011م.
- رسول محمد رسول، «**جذور النزعة الإنسية في القرن الأول الهجري**»، نشرت ضمن الكتاب الجماعي: «**الأنسنة العربية** المعاصرة ورهانات الإنسان العربي»، إشراف وتحرير أ.د عامر عبد زيد الوائلي، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية-ناشرون، الجزائر- بيروت، 2016
- الرفاعي، عبد الجبار، «**إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين**"، مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد، ط3 1434هـ / 2013م.
- الرفاعي، عبد الجبار، "الدين والظمأ الأنطولوجي"، دار التنوير في بيروت ومركز دراسات فلسفة الدين في بغداد، 2015
- روزبهان البقلي، أبو محمد صدر الدين، "**تفسير عرائس البيان في حقائق القرآن**"، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2008
- الرومي، جلال الدين، "**كتاب فيه ما فيه...أحاديث مولانا جلال الدين الرومي شاعر الصوفية الأكبر**"، ترجمه عن الفارسية عيسى علي العاكوب، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 2002.
- زروق، أحمد، "**تعليق على مقطعات الششتري**»، دراسة وتحقيق المصطفى لغفيري، مراكش، 2012
- السكندري، ابن عطاء الله، "**لطائف المنن**"، تقديم وتعليق عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، 1992م.
- الشاذلي، أبو المواهب، "**فرح الأسماع برُخَص السماع**»، تحقيق محمد الشريف الرحموني، الدار العربية للكتاب، طرابلس، ليبيا، 1985
- الشاذلي، أبو المواهب، «**قواعد حكم الإشراق إلى كافة الصوفية بجميع الآفاق**»، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1999
- الششتري، أبو الحسن، «**ديوان أبي الحسن الششتري**»، تحقيق علي سامي النشار، منشأة المعارف، الاسكندرية، ط.1960/1
- شوديكيفيتش، علي، «**الولاية والنبوة عند الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي**»، ترجمة أحمد الطيب، دار القبة الزرقاء، مراكش، ط.1419/1هـ1999-م.
- شيمل، آن ماري، «**الشمس المنتصرة، دراسة آثار الشاعر الكبير جلال الدين الرومي**»، ترجمة د. عيسى علي العاكوب، طهران: مؤسسة الطباعة والنشر التابعة لوزارة الإرشاد الإسلامي، ط1، 1421ه / 2003م.
- الصغير، عبد المجيد، «**إشكالية إصلاح الفكر الصوفي في القرنين 18 و19، (أحمد بن عجيبة ومحمد الحراق)**»، دار الآفاق الجديدة، ط.1994/2
- ابن أبي طالب، علي، «**نهج البلاغة**"، جمع الشريف الرضي، شرحه محمد عبده، خرج مصادره حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت 1993
- ابن عاشور، محمد الطاهر، "**تفسير التحرير والتنوير**"، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، 1997
- عبد الرحمن، طه، "**العمل الديني وتجديد العقل**"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1997

- العجلوني، أبو الفداء، «**كشف الخفاء ومزيل الإلباس**»، تحقيق: عبد الحميد بن أحمد بن يوسف بن هنداوي، المكتبة العصرية، 1420هـ - 2000م، ط 1
- ابن عجيبة، أحمد، «**إيقاظ الهمم في شرح الحكم**»، دار الفكر، القاهرة، (د.ت).
- ابن عجيبة، أحمد، ، «**البحر المديد في تفسير القرآن المجيد**»، تحقيق عمر أحمد الراوي، أعدها ودققها عبد السلام العمراني الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2005
- ابن عجيبة، أحمد، «**شرح تائية البوزيدي في الخمرة الأزلية**»، تحقيق الثابت بنسليمان عبد الباري، دار الرشاد، الدار البيضاء، ط.1/1418هـ-1998-م.
- ابن عجيبة، أحمد، «**شرح نونية الششتري لابن عجيبة الحسني**»، تقديم تحقيق وتعليق محمد العدلوني الإدريسي، دار الثقافة، الدار البيضاء، 2013م.
- ابن عجيبة، أحمد، «**الفهرسة**»، تحقيق: عبد الحميد صالح حمدان، دار الغد، القاهرة، ط: 1990/1
- العدوية، رابعة، «**ديوان رابعة العدوية وأخبارها**"، صنعه وشرحه وعلق عليه موفق فوزي الجبر، دار معد، دار النمير، دمشق، 1999
- ابن عربي، محيي الدين، «**رسائل ابن العربي**»، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 2001
- ابن عربي، محيي الدين، «**الفتوحات المكية**»، دار الفكر، بيروت (د.ت).
- ابن عرفة، عبد الإله، «**أبو الحسن الششتري: سيرته وآثاره ومذهبه**»، ضمن كتاب «**التصوف المغربي...مصدر إشعاع وتواصل**» (أعمال مهداة للأستاذة نفيسة الذهبي)، تنسيق المصطفى البوعناني، عبد العزيز بل الفايدة، محمد الغرايب، بوجمعة رويان، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن طفيل- القنيطرة، 2015
- ابن عرفة، عبد الإله، «**بلاد صاد**»، دار الآداب، بيروت، 2009
- عشقي، منير، «**النزعة الإنسانية بين خطاب الفلسفة وخطاب التصوف، رسالة ابن عربي للإنسانية**»، نشر على موقع «مؤمنون بلا حدود» http://www.mominoun.com/auteur
- العلمي، عبد الواحد، «**زمن ابن عجيبة**»، افريقيا الشرق، البيضاء، 2013م.
- ابن عليوة المستغانمي، أحمد بن مصطفى، «**المنح القدوسية في شرح المرشد المعين على الضروري من علوم الدين بطريق الصوفية**"، ضبطه وصححه عاصم ابراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2009
- عناية، عز الدين، "**الأديان الإبراهيمية، قضايا الراهن**»، دار توبقال، الدار البيضاء، 2014م.
- الغزالي، أبو حامد، «**إحياء علوم الدين**"، دار الخير، بيروت، ط4، 1997
- ابن الفارض، عمر، "**ديوان ابن الفارض**"، تحقيق عبد الخالق محمود، منشورات عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، 1995م.
- القشيري، عبد الكريم بن هوازن، "**تفسير القشيري المسمى لطائف الإشارات**"، قدم له عبد الحليم محمود، تحقيق سعيد قطيفة، المكتبة التوفيقية، القاهرة.
- كريستيفا، جوليا، "**عشرة مبادئ من أجل إنسية القرن الحادي والعشرين**»، تقديم وترجمة نجاة النرسي، موقع «مؤمنون بلا حدود»، نشر 30-06-2016 على الرابط التالي: http://www.mominoun.com
- المبارك، أحمد، «**الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدباغ**"، المكتبة العلمية، بيروت (د.ت).
- مسروحين، محمد يونس (الأندونيسي)، "**الوجود والزمان في الخطاب الصوفي عند محيي الدين بن عربي**"، منشورات الجمل، بغداد- بيروت، 2015
- مسلم، ابن الحجاج بن مسلم، "**صحيح مسلم بشرح النووي**»، حققه وخرجه وفهرسه عصام الصبابطي وحازم محمد وعماد عامر، دار الحديث، القاهرة، 1994م/1415هـ؛ انظر أيضا: ملتقى أهل الحديث- المكتبة الشاملة على الرابط: shamela/ ws/ index: php/authorL1101
- مفتاح، محمد، "**دينامية النص [تنظير وإنجاز]**"، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، ط.1/1987م.

- موران، إدغار، "**هل نسير إلى الهاوية؟**"، ترجمة عبد الرحيم زحل، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2012
- ميروفتش، إفادي فيتراي، "**جلال الدين الرومي والتصوف**»، ترجمة عيسى علي العاكوب، مؤسسة الطباعة والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد، طهران، 1421هـ.
- النفاتي، عبد القادر، «**فلسفة السماع عند جلال الدين الرومي**»، ضمن مجلة «**عوارف**»، ع2008/3؛ وقد نشرت نفس الدراسة ضمن: «**مولانا جلال الدين البلخي الرومي**» (وقائع الندوة التي أقيمت يومي 27 و28 ماي 2007 بمناسبة المئوية الثامنة لوفاته)، المجمع التونسي للعلوم والآداب- بيت الحكمة، قرطاج، 2009
- النيفر، احميدة، «**محمد إقبال والإنسية القرآنية**»، موقع «مؤمنون بلا حدود» على الرابط: http://www.mominoun.com/articles
- ولد باه، السيد، «**تجديد علم الكلام من منظور فلسفات التأويل والعلوم الإنسانية المعاصرة**»، مجلة «الإحياء»، العددان 32-33، رمضان 1432هـ/2010م.
- اليافعي، عفيف الدين عبد الله، "**روض الرياحين في حكايات الصالحين**»، (د.ت).

- Bidar, Abdennour , «**L'islam face à la mort de Dieu: Actualité de Mohammed Iqbal**», François Bourin (2010)
- *Skali*, *Faouzi*,» ***Jésus dans la tradition soufie***», ouvrage coécrit avec Eva de Vitray-Meyerovitch, Albin Michel, 2004.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2016

جميع الحقوق محفوظة © 2016