

قسم الدراسات اللغوية والأدبية

رخصة إيداع النسخة النهائية لمذكرة الماستر

أنا الممضي(ة) أسفله الأستاذ(ة): دودية عبد القادر

الرتبة العلمية: أستاذ محاضر.ب.

بصفتي مشرفاً(ة) على مذكرة الماستر الخاصة بالطالب(ة):

الاسم واللقب: فغلول ختير

التخصص: أدب مقارن وعالمي

السنة الجامعية: 2025-2026

والموسومة: " مفهوم التصوف عند العرب والغرب جلال الدين الرومي وأنا ماري شميل
أنموذجاً "

أشهد أن الطالب(ة) قد أتم(ت) إنجاز المذكرة وفق التوجيهات العلمية والمنهجية المطلوبة، وبعد
مناقشتها والأخذ بعين الاعتبار ملاحظات لجنة المناقشة وتصحيحها. أرخص له(ا) بإيداع النسخة
النهائية للمذكرة لدى مكتبة الكلية.

مستغانم في 2026/06/24

مصادقة رئيس القسم



امضاء الأستاذ(ة) المشرف(ة)
دودية عبد القادر
كلية الآداب العربية والفنون
جامعة عبد الحميد بن باديس - مستغانم

كلية الأدب العربي والفنون

قسم الدراسات اللغوية والأدبية

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في اللغة العربية وآدابها

تخصص: أدب مقارن وعالمي

بعنوان:

مفهوم التصوف عند العرب والغرب

"جلال الدين الرومي" و"أنا ماري شيمل" نموذجاً

إشراف الأستاذ:

أ. د: دودية عبد القادر

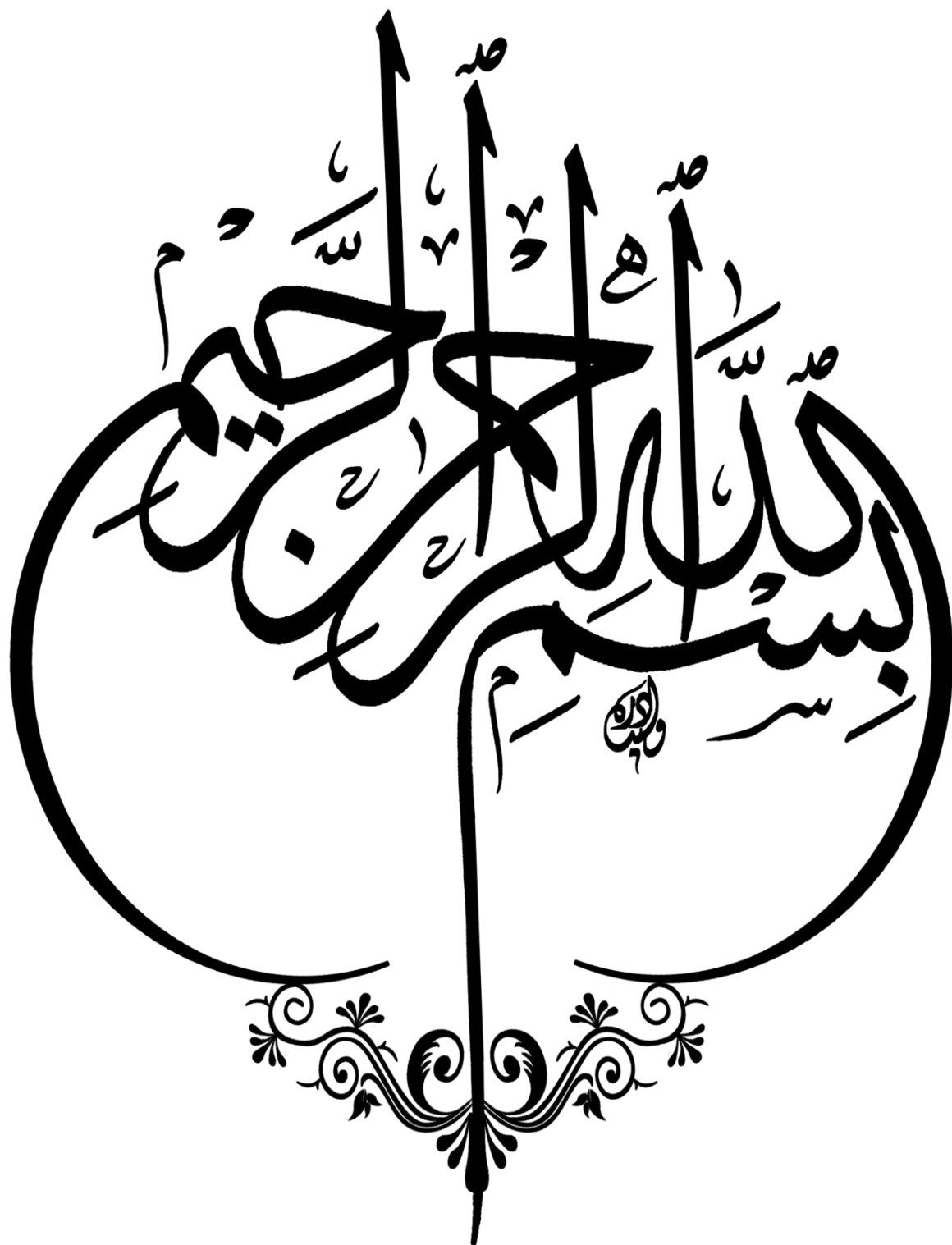
إعداد الطالب:

✓ فغلول ختير

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة
د: بن يوسف محمد الأمين	أستاذ محاضر - أ -	رئيساً
د: دودية عبد القادر	أستاذ محاضر - أ -	مشرفاً ومقرراً
د: معمر عبد الله	أستاذ محاضر - أ -	مناقشاً

السنة الجامعية: 2025 - 2026 م



شكر وتقدير

بعد أن منّ الله علينا بإتمام هذا العمل، يطيب لنا أن نتقدم بأصدق عبارات الشكر والعرفان إلى الأستاذ «دودية عبد القادر»، الذي تكّرم بالإشراف على هذه المذكرة وأحاطنا بنصائحه وتوجيهاته.

لقد كان لتوجيهاته السديدة وملاحظاته القيّمة وصبره في المتابعة أثرٌ بالغ في تجاوز الصعوبات التي واجهتنا، فكان خير معين لنا بما قدمته من دعم علمي وتشجيع مستمر، وهو ما ساهم في إخراج هذا العمل في صورته النهائية.

وفي الأخير، نسأل الله تعالى أن يوفق أستاذنا الكريم، وأن يجزيه عنا خير الجزاء، وأن يجعل ما قدمته من علم وعطاء في ميزان حسناته، وأن يديم عليه نعمة الصحة والتوفيق.



﴿ فَرِحِينَ بِمَا آتَاَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ﴾

إهداء

إلى من كان دعاؤهما سرّ نجاحي ونبع العطاء في حياتي... إلى من غرسا في نفسي حبّ العلم والعمل، وعلماني أن الصبر طريق الإنجاز... إلى والديّ العزيزين حفظهما الله وأطال في عمرهما.

وإلى إخوتي وأخواتي الذين كانوا سندًا و عونًا في مختلف مراحل حياتي، وشاركوني لحظات الأمل والتعب، فكانوا خير رفيق وخير داعم.

إلى عائلتي الكريمة.. كل باسمه... إلى زملاء الدراسة

وإلى أساتذتي الأفاضل الذين أناروا لنا طريق العلم والمعرفة، وغرسوا فينا حبّ البحث والاجتهاد.

وإلى كل من ساندني بكلمة طيبة أو دعوة صادقة أو نصيحة مخلصة.

أهدي هذا العمل المتواضع راجيًا من الله تعالى أن يجعله نافعًا ومفيدًا وأن يوفقنا جميعًا لما فيه الخير والصلاح.



فعلول ختير





مقدمة



شهد التصوف اهتمامًا واسعًا في الدراسات الأدبية المقارنة، لما يمثله من فضاء إنساني وروحي أسهم في تعزيز الحوار بين الثقافات وتجاوز الحدود اللغوية والحضارية. وقد استقطبت التجربة الصوفية عناية الباحثين والمستشرقين بوصفها مجالًا خصبًا للكشف عن التفاعل الثقافي والفكري بين الشرق والغرب، ولا سيما من خلال الشخصيات التي تركت أثرًا عالميًا في الفكر والأدب.

ويُعد جلال الدين الرومي من أبرز الشخصيات الصوفية والأدبية التي تجاوز حضورها الإطار الإسلامي والفارسي إلى فضاء إنساني عالمي، إذ شكّلت مؤلفاته، وفي مقدمتها «المثنوي»، نموذجًا أدبيًا جمع بين البعد الشعري والتأمل الفلسفي والتربية الروحية، وأسهم في ترسيخ قيم الحب والتسامح والسلام، مما أكسبه مكانة بارزة في مختلف الثقافات.

وفي هذا السياق، برزت المستشرقة الألمانية أنا ماري شيمل بوصفها من أكثر الباحثين الغربيين اهتمامًا بالتصوف الإسلامي، حيث كرّست جانبًا مهمًا من أعمالها لدراسة الرومي وتحليل تجربته الفكرية والروحية، وأسهمت من خلال مؤلفاتها وترجماتها في نقل التراث الصوفي إلى القارئ الغربي، مما جعلها وسيطًا ثقافيًا أسهم في توسيع حضور الفكر الصوفي في الأوساط الأكاديمية والثقافية العالمية.

تنبع أهمية هذه الدراسة من كونها تتناول موضوعًا يقع عند تقاطع الأدب المقارن والدراسات الصوفية، إذ تسعى إلى الكشف عن تجليات القيم الصوفية في فكر جلال الدين الرومي وبيان كيفية تلقي هذه القيم وإعادة قراءتها في الدراسات الغربية من خلال أعمال أنا ماري شيمل، كما تهدف إلى إبراز أبعاد الحوار الثقافي بين الشرق والغرب والكشف عن الدور الذي أدته الدراسات الاستشرافية المنصفة في التعريف بالتراث الصوفي وإبراز عالميته، فكان الاستقرار على هذا العنوان للدراسة والموسوم بـ: مفهوم التصوف عند العرب والغرب "جلال الدين الرومي" و"أنا ماري شيمل" نموذجًا.

يسعى العمل البحث إلى الإجابة عن جملة من التساؤلات، من أهمها:

- ما أبرز القيم الصوفية التي تجلت في فكر جلال الدين الرومي؟.

- كيف قدّمت أنا ماري شيمل هذه القيم إلى القارئ الغربي؟.
 - ما أوجه الالتقاء والاختلاف بين التجربة الصوفية الأصلية كما عبّر عنها الرومي والقراءة الاستشرافية التي قدمتها شيمل؟
- اعتمدت دراستنا على المنهج الوصفي التحليلي والمقارن، فاستخدمنا الوصفي التحليلي في قراءة النصوص الصوفية وتحليل مضامينها الفكرية والجمالية، والمنهج المقارن للكشف عن أوجه التفاعل الثقافي بين النص الصوفي الشرقي وتلقيه في الدراسات الغربية، فمن خلال هذا المنهج تسعى هذه الدراسة إلى إبراز عالمية الخطاب الصوفي وقدرته على تجاوز الحدود الثقافية واللغوية، ليغدو خطابًا إنسانيًا مشتركًا يعبر عن تطلعات الإنسان نحو الحقيقة والجمال والمحبة.
- ولالإحاطة بدراستنا من جميع جوانبها فقد قسمناها إلى مدخل وثلاث فصول تسبقهما مقدمة تمهيدية وتليهما خاتمة تضمنت أهم ما توصلنا إليه من نتائج.
- اشتمل المدخل على مفهوم التصوف ومرجعياته ومساره التاريخي، أما الفصل الأول والمعنون بتجليات القيم الصوفية عند جلال الدين الرومي فقد تناولنا فيه مفهوم التربية والجهاد الصوفي عند جلال الدين الرومي، وكذا تجليات القيم الجمالية في نصوصه الصوفية.
- لإليه فصل ثانٍ موسوم بالتصوف عند أنا ماري شيمل لدراسة مفهوم التصوف عند شيمل وإرهاصاته الفكرية.
- أمّا الفصل الثالث فكان حول نظرة المستشرقين لمفهوم التصوف مع التركيز على أوجه التوافق والاختلاف بين جلال الدين الرومي وأنا ماري شيمل.
- وقد اعتمدنا على مجموعة من المصادر والمراجع نذكر منها:
- المستشرقون لنجيب العقيلي.
 - الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف لأنا ماري شيمل.
 - الرؤية الجمالية للوجود عند جلال الدين الرومي لدرغام نادية.
- وبما أنّه لا يخلو بحث من الصعوبات، فقد واجهتنا مجموعة من العراقيل تمثّلت في قلة الدراسات الأدبية لفكر جلال الدين الرومي خاصة في الدراسات المقارنة، وهذا ما جعل الدراسة تنحاز نوعاً ما

للطابع الإسلامي، غير أنّ هذه العراقيل زادتنا إصراراً على إتمام دراستنا، وذلك بفضل توجيهات أستاذنا المشرف الدكتور "دودية عبد القادر"، فله منا كلّ الشكر والتقدير

ختير فغلول

.2026/06/06



المدخل



إن التصوف ظاهرة روحية وفكرية عرفها الإسلام عبر تاريخه، إذ مثّل بعداً عميقاً في التجربة الدينية للمسلمين، قائماً على تركية النفس والسعي إلى تحقيق الكمال الأخلاقي والروحي، وقد ارتبط ظهوره بجملة من التحولات الدينية والاجتماعية التي عرفها المجتمع الإسلامي، مما جعله يتطور من مجرد نزعة زهدية بسيطة إلى منظومة فكرية وسلوكية متكاملة ذات مفاهيم ومصطلحات خاصة مفهوم التصوف ومرجعياته

أ- لغة:

تعددت الآراء واختلفت وجهات نظر الباحثين ومؤرخي التصوف حول الأصل الاشتقاقي اللغوي لمفهوم "التصوف"، وقد ورد هذا المفهوم في معاجم اللغة تحت مادة "صوف" بعدة معانٍ، من أبرزها إطلاق كلمة "الصوف" على ذلك الشعر المعروف الذي يغطي أجسام بعض الحيوانات. وقد ورد ذكر ذلك في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَىٰ حِينٍ﴾¹.

وجاء في معجم لسان العرب ضمن مادة (صوف) أن: "الصوف يُنسب إلى الضأن وما يشابهه، وذكر الجوهري أن لفظ الصوف يُطلق على الشاة عموماً، بينما "الصوفة" تُستعمل للدلالة على المفرد بشكل أخص. وأوضح ابن سيده أن الصوف بالنسبة للغنم يشبه الشعر عند الماعز، والوبر عند الإبل. وجمع كلمة صوف هو: أصواف، وقد يُستخدم لفظ الصوف أحياناً للدلالة على المفرد، من باب تسمية الجزء باسم الكل"².

كما ورد في معجم مقاييس اللغة لابن فارس أن (حروف الصاد والواو والفاء) ترجع إلى أصل واحد صحيح، وهو: الصوف المعروف، وأن جميع ما يندرج تحت هذه المادة يعود إلى هذا المعنى، فيقال: كبش أصوف وصوف وصائف وصاف، وكلها تدل على كثرة الصوف كما يُقال: "أخذ بصوفة قفاه"، أي أمسك بالشعر المتدلي في مؤخرة العنق"³.

¹ - سورة النحل، الآية: 80.

² - أبو الفضل جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، مج 10، مادة (ص و ف)، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1997، ص 288.

³ - أبو الحسين أحمد ابن فارس بن زكريا القزويني، معجم مقاييس اللغة، مادة (ص و ف)، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 1979، ص 175.

كما يشير الطوسي إلى أن "الصوفية تُنسبوا إلى ظاهر اللباس، أي إلى لبس الصوف، ولم يُنسبوا إلى نوع من العلوم أو الأحوال التي يمارسونها؛ لأن لبس الصوف كان دأب الأنبياء عليهم السلام والصديقين وشعار المساكين والمتعبدين،¹ ويؤكد أن اختيار لبس الصوف كان دليلاً على التقشف والحشونة، ورمزاً للزهد في الدنيا والابتعاد عن الترف، إذ إن الصوف بطبيعته خشن، مما يعكس نمط حياة قائماً على البساطة والتجرد.

وقيل إن لفظ "الصوفية" قد يكون مشتقاً من "الصفاء، بمعنى أنهم سُمّوا صوفية لصفاء أسرارهم، وانسراح صدورهم، وضياء قلوبهم، غير أن هذا الرأي يُعدّ مرتبطاً بحالهم وسلوكهم أكثر من كونه اشتقاقاً لغوياً دقيقاً، ويرى الإمام القشيري أن هذا التفسير غير صحيح لغوياً، لأن النسبة الصحيحة من "الصفاء" تكون "صفائي" لا صوفي.²

ومع ذلك، يذهب الكلاباذي إلى أن الصوفية سُمّوا بذلك لصفاء قلوبهم وأرواحهم وأخلاقهم، فهم في نظره أهل الصفاء الحقيقي، وأكثر الناس نقاءً وصفاءً في الباطن والسلوك.³

ويرى بعض الباحثين أن لفظ "الصوفية" قد يكون مرتبطاً ب: أهل الصفة الذين كانوا ينزلون في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويُعدّون من أوائل من عُرف بالزهد والعبادة، وقد كانت حياتهم نموذجاً في التقشف والعبادة الخالصة، حتى إنهم اتخذوا الصوف لباساً لهم لشدة فقرهم وعفافهم،⁴ كما قيل أيضاً إن التسمية قد تكون مشتقة من "الصف الأول"، لأن الصوفية يحرصون على التقدّم في العبادة والوقوف بين يدي الله تعالى بقلوب حاضرة وهم عالية، وكأنهم في الصف الأول دائماً، متوجهين بباطنهم إلى الله، ومتنافسين في الطاعات وسائر أعمال الخير.

¹ - الطوسي، اللمع، تح: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، 1960، ص 41.

² - القشيري، الرسالة القشرية، دار الكتاب العربي، بيروت، د ت، ص 126.

³ - الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، مكتبة الكليات الأزهرية، ط3، القاهرة، مصر، 1980، ص 28.

⁴ - المرجع نفسه، ص 29.

وقيل أيضاً إن لفظ "صوفية" قد يُنسب إلى نبتة زغباء قصيرة، وهي نبات ينبت دون حاجة إلى كثير من الرعاية والعناية، وهذا التشبيه يُراد به الإشارة إلى حالة الزهد والتقشف التي يعيشها الصوفية في مآكلهم ومشربهم ومعاشهم¹.

كما قيل إنها قد تكون مشتقة من "سوفيا" اليونانية، بمعنى الحكمة، إذ يرى أصحاب هذا الرأي أن القوم كانوا طالبين للحكمة ومقبلين عليها، فاستعملت الكلمة للدلالة عليهم، ثم عُزيت أو حُورت إلى "صوفية" و"صوفي"².

يرى الإمام القشيري أن لفظ الصوفية لم يرد في القرآن الكريم ولا في السنة النبوية، كما أنه غير ثابت في الاستعمال العربي من جهة القياس أو الاشتقاق اللغوي، ولذلك فهو أقرب إلى كونه لقباً لا اسماً مشتقاً، ويوضح أن الأقوال المختلفة في اشتقاقه غير دقيقة من الناحية اللغوية؛ فمن قال إنه من "الصوف" فذلك احتمال، لكنه لا ينطبق على جميع الصوفية لأنهم لم يختصوا بلبسه وحده، ومن قال إنه من "الصفة" أو "أهل الصفة" فالنسبة لا تستقيم لغوياً على هذا الشكل، وكذلك من ربطه بالصفاء أو الصف فالمعنى قد يكون صحيحاً من حيث الدلالة، لكن الاشتقاق اللغوي لا يؤيده³.

ويخلص القشيري إلى أن هذه الطائفة أظهر من أن تحتاج إلى قياس لغوي لتحديد اسمها أو أصلها، وأن الصوفية في النهاية لقب اشتهرت به هذه الجماعة دون اتفاق لغوي دقيق على اشتقاقه. ويذكر صاحب قاموس المحيط أن: "الصوف يُستعمل بضم الصاد، وأن الصوفة أخص منه، ومن أمثالهم: "خرقاء وجدت صوفاً"، ويُقصد به أن المرأة غير الماهرة إذا وجدت صوفاً أفسدته، ويُضرب مثلاً للأحمق الذي يُساء استعمال ما يقع في يده، كما يُقال: "أخذ بصوفة رقبتة" أو بصافها أو بجلدها، أي أمسك بشعره المتدلي في نقرة قفاه أو بقفاه نفسه"⁴.

1 - جميل حمداوي، التصوف الإسلامي ومراحل، المجلة الفكرية الإسلامية، الناشر وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، المجلد 7، العدد 18، عمان، 2007، ص 84.

2 - عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية، مؤسسة الرسالة للنشر والتوزيع، ط8، د ت، ص 108.

3 - المرجع نفسه، ص 127.

4 - مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تح: مكتب التراث، مؤسسة الرسالة للنشر والتوزيع، ط8، بيروت، 2005، ص 829.

من خلال هذه التعريفات نستنتج أنّ مفهوم التصوف من الناحية اللغوية لم يُحسم في أصل اشتقاقه، بل تعددت حوله الآراء وتباينت تفسيرات الباحثين والمعجميين بين من رده إلى الصوف باعتباره لباس الزهد والتقشف، ومن ربطه بالصفاء أو الصفة أو أهل الصفة، ومن ذهب إلى اشتقاق أخرى رمزية أو لغوية أو تاريخية، كما يتبين أن أغلب هذه الآراء لا تقوم على اشتقاق لغوي دقيق بقدر ما تعكس دلالات معنوية وسلوكية مرتبطة بحال المتصوفة، وبذلك يظهر أن التصوف في الاستعمال اللغوي أقرب إلى لقب أو وصف دالّ على نمط من الحياة الروحية والزهدية، أكثر من كونه لفظاً له أصل اشتقاقي واحد متفق عليه في اللغة العربية.

ب- اصطلاحاً:

يُعرّف التصوف بأنّه علم الحقيقة، وهو العلم الذي يُعنى بمعرفة كيفية ترقّي الإنسان الكامل في مراتب السعادة، وما يعرض له من أحوال ومقامات بحسب طاقته البشرية. وقد قيل فيه:

عِلْمُ التَّصَوُّفِ عِلْمٌ لَيْسَ يَعْرِفُهُ *** إِلَّا أَحُو فِطْنَةً بِالْحَقِّ مَعْرُوفٌ

وَلَيْسَ يَعْرِفُهُ مَنْ لَيْسَ يَشْهَدُهُ *** وَكَيْفَ يَشْهَدُ ضَوْءَ الشَّمْسِ مَكْفُوفٌ¹

كما يُعدّ التصوف علماً يقوم على سلوكٍ عمليٍّ، يهدف إلى تزكية النفس من الأخلاق الرديئة، وتصفية القلب من الأمراض الدنيئة، والسعي نحو الارتقاء الروحي والأخلاقي.

وأضافوا أن هذا العلم يُعدّ ثمرةً تُعرف بعلوم المكاشفة، وهي علوم لا يمكن الإفصاح عنها بالعبارة المباشرة، بل تُدرك بالإشارة والذوق. وهو في جوهره تعبير عن رغبة الإنسان في إقامة صلة بين الخالق والمخلوق من خلال التقوى والسموّ الروحي.

أما عن أسباب تسميته، فقد اختلفت الآراء فيها اختلافاً كبيراً؛ فمنها ما يرجع إلى دلالات مادية، ومنها ما يرتبط بمعانٍ روحية، ومن أبرز هذه التسميات²:

1. اشتقاقه من الصوف، لأن المتعبّد كان يلبس الصوف، أو لنسبتهم إلى الصوفة ليلينهم وسهولة أخلاقهم، أو لأنهم يجتمعون كما يتجمع الصوف .

¹ - محمد التونجي، المعجم المفصل في الأدب، دار الكتب العلمية، ج2، بيروت، لبنان، 1999، ص 257

² - المرجع نفسه، ص 257

2. اشتقاقه من الصفة، أي أنهم ينتسبون إليها، إذ إن غاية الصوفي أن يتصف بمحاسن الأخلاق .

3. اشتقاقه من الصفاء، فقلبت الألف واوًا، وقد قال أبو الفتح البستي :

تَنَازَعَ النَّاسُ فِي الصُّوفِيِّ وَاحْتَلَفُوا *** قَدِيمًا، وَظَنُّهُ مُشْتَقًّا مِنَ الصُّوفِ
وَلَسْتُ أَنْحِلُ هَذَا الْأِسْمَ غَيْرَ أَنِّي *** صَافٍ فَصُوفِيٌّ حَتَّى لُقِّبَ الصُّوفِي

4. اشتقاقه من الصُّفَّة، وهم أهل الصفة من صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم الأوائل .

5. اشتقاقه من صوفة، وهم قوم يُنسب إليهم .

6. اشتقاقه من الصفوة، لأنهم صفوة العابدين .

7. اشتقاقه من الصفي، أي الخالص في العبادة والسلوك¹.

وللتصوف بوجه عام ثلاثة معانٍ مشتركة في مختلف الأديان:

أولاً: هو الاعتقاد بإمكانية حصول اتصال مباشر بين العقل الإنساني والمبدأ الأساسي للوجود، أيًا كانت طبيعة هذا المبدأ، ويترتب على هذا الاتصال نمط جديد من الحياة، إلى جانب أسلوب خاص في المعرفة يتميز به صاحبه عن غيره.

ثانيًا: هو مجموع المعتقدات والرياضات العقلية والأخلاقية المرتبطة بهذا الاتصال، ومن أبرز مظاهره ما يُعرف بالإشراق، وهي حالة تشعر فيها الروح بانفصالها عن الجسد واتصالها بكائن كامل لا نهائي هو الله. كما تتفق مختلف مذاهب التصوف، سواء كانت شرقية أو غربية، على وجود مقامات ومراحل أساسية، مثل التطلع إلى الكمال والسعي إلى التطهر.

ثالثًا: يُستعمل التصوف أحيانًا بمعنى سلبي، للدلالة على المعتقدات أو المذاهب الفلسفية والسياسية التي تعتمد على الشعور والإلهام أكثر من اعتمادها على العقل والمنطق، كما قد يُطلق على كل نظرية تُعرض عن الواقع الملموس وتُغلب الإيمان بالغيب².

¹ - محمد التونسي، المعجم المفصل في الأدب، ص 258

² - مجدي وهبة، كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، ط2، بيروت، 1984، ص106.

يُعدّ التصوف علمًا عمليًا يرتبط بالسلوك النفسي القائم على الزهد، وعدم التعلّق بالدنيا إلا بقدر الحاجة. لذلك نجد المتصوفة يركّزون على الذوق والجانب الروحي أكثر من اهتمامهم بالجوارح والمظاهر الخارجية، كما أن مصطلحاتهم، مثل المقامات والأحوال، تدور حول هذا البعد الباطني للإنسان.

فالتصوف يهتم بتهديب باطن النفس الإنسانية، ويشمل معاني مثل التوبة، والزهد، والتوكل، واليقين، والرجاء، والخوف، والطمأنينة، وغيرها من القيم الروحية.¹ ومن هذا المنظور، يبدو التصوف رياضة روحية، تهدف إلى ترويض النفس وتعويدها على التعفف، والسمو عن ملذات الدنيا، والابتعاد عن الزائف منها.

نشأة التصوف:

يُعدّ التصوف الإسلامي امتدادًا لحركة الزهد التي ظهرت في القرنين الأول والثاني الهجريين، حيث كان الزهد في أصله توجهًا إسلاميًا خالصًا، تدعمه نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة التي حثّت على الإعراض عن التعلّق بالدنيا.²

وقد ورد في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْخَرْثِ ۚ ذَٰلِكَ مَتَاعُ الدُّنْيَا ۗ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ﴾ (آل عمران: 14).

وتشير هذه الآية الكريمة إلى التحذير من الاغترار بزينة الحياة الدنيا ومتعتها، لما قد تسببه من انشغال القلب عن عبادة الله تعالى وإخلاص العمل له، فالدنيا متاع زائل، وما عند الله هو الأبقى والأدوم.

ويقال إن التصوف لم يكن معروفًا أو ذائع الصيت في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضي الله عنهم، ولا في عصر التابعين رحمهم الله؛ إذ كان همّ الناس آنذاك منصبًا على

¹ - أسعد السحمراني، التصوف منشؤه ومصطلحاته، دار النفائس، ط2، بيروت، لبنان، 2000، ص 64.

² - محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة نظريات في التصوف والكرامات، مكتبة الهلال للنشر، بيروت، لبنان، ص 197.

الاتباع والافتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه، وكفى بالمرء شرًا أن ينتسب إليهم بالعمل والاتباع¹.

فلم يكن هناك تمييز اصطلاحي لمفهوم "التصوف" في تلك المراحل الأولى، وإنما كانت الحياة الدينية قائمة على بساطة العبادة وصفاء الإيمان دون تسميات خاصة، حتى برز هذا المصطلح في العصور اللاحقة للدلالة على اتجاهٍ روحي وسلوكي مميز.

بعد مضيِّ عصر الصحابة والتابعين، وفي أواخر القرن الثاني الهجري، بدأ لفظ "الصوفية" يظهر في الاستعمال. وقد تكلم عنه عدد من العلماء، مثل الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله (164-241هـ) وغيره²، وقيل إن أول من بنى دُويرة للصوفية كانوا بعض أصحاب عبد الواحد بن زيد، وهو من تلاميذ الحسن البصري، وكان ذلك في البصرة، كما يُذكر أن أول من عُرف بلقب "صوفي" في المجتمع الإسلامي هو أبو هاشم الصوفي، المتوفى قبل منتصف القرن الثاني الهجري³.

خلال القرنين الأولين، ابتداءً من عهد الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين، لم يكن مفهوم الصوفية معروفًا بهذا الاسم، بل كان الاسم الجامع للمسلمين هو المؤمنون أو المسلمون، ولم يظهر في تلك الفترة غلوّ في التعبد، وإن وُجدت بعض النزعات الفردية المحدودة، إلا أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عنها لما قد يترتب عليها من إضرار بالنفس أو الجسد.

ومن ذلك ما ورد في حديث عائشة رضي الله عنها عن امرأةٍ كانت تشدّ نفسها بحبل لتمنع نفسها من النوم من أجل قيام الليل، فنهى النبي صلى الله عليه وسلم عن مثل هذا التكلف، وقال: "عليكم من العمل ما تطيعون، فإن الله لا يمل حتى تملوا، وأحب العمل إلى الله أدومه وإن قلّ".

منذ نشأة التصوف إلى يومنا هذا، حدثت فيه تشعبات وتحوّلات عديدة، كما ظهرت بعض الانحرافات عن منهج الأوائل. وكثرت أقوال العلماء والمتصوفة في تحديد حقيقة التصوف حتى تجاوزت

1 - محمد حربي، ابن تيمية وموقفه من أهم الفرق والديانات في عصره، علم الكتب، ط1، بيروت، لبنان، 1987، ص 182.

2 - أو الوف الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، مصر، د ت، ص 33.

3 - محمود عبد الرؤوف القاسم، الكشف عن حقيقة الصوفية لأول مرة في التاريخ، دار الصحابة للنشر والتوزيع، ط1، بيروت، لبنان، 1987، ص745.

الألف قول، وكل قول من هذه الأقوال يعكس جانباً معيناً من التصوف بحسب رؤية قائله، أو يركّز على حالة خاصة أو خطأ معين يسعى إلى تصحيحه¹.

كانت نشأة التصوف من خلال مجموعة من الزهاد الأوائل، مثل الحسن البصري (ت 110هـ)، ومالك بن دينار (ت 131هـ)، وإبراهيم بن أدهم (ت 161هـ)، وغيرهم، ممن يمثلون امتداداً لخط الزهد الذي بدأ منذ عصر الصحابة رضي الله عنهم. ويُعدّ الحسن البصري من أشهر زهاد ذلك العصر، وقد برزت بينهم طائفة عُرفت بـ: "البكّائين"، لكثرة بكائهم خشيةً من الله تعالى وتحسراً على ما اقترفوه من الذنوب، ولو كانت يسيرة، طمعاً في رحمة الله ورجاء مغفرته².

في الصدر الأول من الإسلام لم تكن هناك حاجة إلى مفهوم «التصوف» كمصطلح مستقل؛ لقرب الناس من الرسول صلى الله عليه ولم واتصالهم المباشر به. وكان لفظ «الصحابة» هو الأشرف والأعلى، ثم جاء بعده وصف «التابعين» و«أهل البيعة» و«المؤمنين» و«المسلمين»، وهم جميعاً أهل تقوى وورع وعبادة وجهاد³.

ومع ذلك، يمكن القول إنهم كانوا في حقيقتهم ذوي سلوك زاهد وعبادي عميق، وإن لم يُطلق عليهم اسم «متصوفة»، إذ لم يقتصروا على أداء الفرائض فقط، بل جمعوا بين العبادة والتذوق الروحي والوجدان، وابتعدوا عن المحرمات والمكروهات، حتى امتلأت قلوبهم بالنور والبصيرة⁴.

وفي القرن الأول الهجري لم يكن لفظ «التصوف» معروفاً أصلاً، وإنما عُرف أصحابه باسم الزهاد والنساك والبكّائين، وكان إيمانهم صافياً واعتقادهم خالصاً، ودافعهم في ذلك الخوف من عذاب الآخرة. لذلك اعتزل بعضهم مظاهر الدنيا، ولجؤوا إلى الخلوة في الكهوف ورؤوس الجبال طلباً للسكينة والعبادة والبعد عن صخب الحياة المادية⁵.

1 - السيد عقيل بن علي المهدي، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، لبنان، د ت، ص 60.

2 - محمد الطيب، إسلام المتصوفة، دار الطلائع، ط1، بيروت، لبنان، 2007، ص 34.

3 - سيدي الشيخ عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، دار العرفان، سوريا (حلب)، ط 11، ص 11.

4 - أحمد محمد عباس، مجلة حوليات التراث، كلية الآداب والفنون، قسم الدراسات اللغوية والأدبية، جامعة مستغانم، الجزائر، العدد 10، 2010، ص 8.

5 - محمد عد المنعم خفاجة، الأدب في التراث السوقي، ص 23.

وقد برزت في تلك المرحلة مجموعة من الزهاد الأوائل، مثل الحسن البصري (ت 110هـ) وغيرهم، ممن يُعدّون امتدادًا لخط الزهد المتصل بعصر الصحابة رضي الله عنهم، وكان الحسن البصري من أبرز هؤلاء الزهاد في العصر الأول.

وقد ظهرت بينهم طائفة عُرفت بـ«البكّائين»، لكثرة بكائهم تحسّرًا على ذنوبهم، ولو كانت يسيرة، طمعًا في رحمة الله ورجاء مغفرته، وتميزت هذه الحركة الزهدية بالمبالغة في التعبد، والتقرب إلى الله بالنوافل والذكر، مع عناية شديدة بالجانب الأخلاقي، وكان التوكل من أهم أسسها الأخلاقية. ويُذكر أن أول ظهور للتصوف كان في البصرة، وهو ما أشار إليه ابن تيمية بقوله: "فإنه أول ما ظهرت الصوفية في البصرة".¹

بعد الفتوحات الإسلامية اختلط المسلمون بشعوب وحضارات وثقافات متعددة، مما أدى إلى ظهور مظاهر من الترف والانغماس في ملذات الحياة عند بعض الفئات، وكرّد فعل على هذا الواقع، اتجه بعض الزهاد والمتشددين في العبادة، خاصة في البصرة والكوفة، إلى المبالغة في السلوك التعبدية، فمالوا إلى العزلة والانقطاع عن الدنيا.

كما أن ما شهدته تلك المرحلة من الفتوحات والحروب وإراقة الدماء أسهم في نشوء اتجاهات تميل إلى الابتعاد عن الفتن، ففضّل بعضهم الانعزال وتجنّب المشاركة في الصراعات، واختاروا طريق الزهد والتفرغ للعبادة بدلًا من الانخراط في الأحداث السياسية والعسكرية.²

ثانيًا: التصوف وتطوره

لا شك أن التصوف الإسلامي قد مرّ بعدة أدوار ومراحل تاريخية، تميز كلُّ دور منها بخصائصه المميزة، وبرز فيه عدد من الشخصيات التي كان لها تأثير كبير في بيئتها وفي العصور اللاحقة، والواقع أن التجارب الروحية والنفسية التي خاضها المتصوفة المسلمون لم تكن مجرد تجارب فردية أو شخصية فحسب، بل إن بعضها تجاوز الإطار الفردي ليصبح تجارب إنسانية ذات عمق روحي وفكري كبير.

¹ - فلاح ابن إسماعيل بن أحمد، العلاقة بين التشيع والتصوف، أطروحة دكتوراه في العقيدة، المملكة العربية السعودية، 1411هـ، ص 86

² - المرجع نفسه، ص 88

المرحلة الأولى: مرحلة الزهد (القرنان الأول والثاني الهجريان)

نشأت هذه المرحلة تحت تأثير عوامل إسلامية صرفة، وكان من أبرز أسباب ظهورها عاملان رئيسيان:

السبب الأول: تعاليم الإسلام المستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، والتي تدعو إلى الزهد، والتبتل، والإكثار من العبادة، وقيام الليل¹.

السبب الثاني: اتساع الرقعة الإسلامية وما ترتب عليه من مظاهر الترف والبذخ التي صاحبت الفتوحات، إضافة إلى اطلاع المسلمين على حضارات وثقافات مختلفة، وقد أثار ذلك عند بعض المسلمين نزعة للابتعاد عن مظاهر الترف والانغماس في الدنيا، فاختاروا العزلة وترك الحياة السياسية وما صاحبها من فتن وصراعات، خاصة بعد الأحداث الكبرى مثل مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه، ومقتل علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وما تبعها من اضطرابات².

وقد دفع ذلك بعض المسلمين إلى التوجه نحو القرآن والسنة، والابتعاد عن الفتن، فظهر اتجاه الزهد كحركة روحية واضحة، ويُعدّ الحسن البصري مثالاً بارزاً لهذه المرحلة³.

المرحلة الثانية: مرحلة القرنين الثالث والرابع الهجريين

في هذه المرحلة لم يعد الزهد فردياً بسيطاً كما في السابق، بل تطوّر ليصبح حركة منظمة يُطلق عليها اسم «التصوف»، وبدأ المتصوفة يتناولون موضوعات جديدة مثل السلوك، والمقامات، والأحوال، والمعرفة ومناهجها، إضافة إلى قضايا التوحيد والفناء⁴.

وقد ظهر في هذه المرحلة اتجاهان رئيسيان للتصوف:

¹ - عبد الفتاح محمد سيد أحمد، التصوف بين الغزالي وابن تيمية، ص 33

² - عبد الله حسين، التصوف والمتصوفة، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2017، ص 30.

³ - جميل محمد أبو العلا عفيفي، التصوف الإسلامي نشته وأطواره، مطبعة أمانة، مصر، د ت، ص 59.

⁴ - محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، دار إحياء الكتب العربية، د ط، 1945، ص 97.

أولاً: التصوف السني

وهو التصوف الذي يلتزم بالكتاب والسنة، ويعتمد عليهما كمصدرين أساسيين، ويتعد عن الشطحات والادعاءات والكرامات الخارقة¹، ويُعدّ هذا النوع هو التصوف المقبول عند جمهور العلماء، حيث يركز على الزهد والتقشف وتربية النفس وإصلاحها².

ثانياً: التصوف الفلسفي

وهو اتجاه تأثر بالنظر العقلي والفلسفي، وانطلق من فكرة الفناء، ثم تطوّر عند بعض أصحابه إلى القول بالاتحاد أو الحلول، وهو ما عُدّ مرفوضاً عند جمهور أهل السنة³.

وفي هذه الفترة ظهرت أبحاث صوفية ونظريات متعددة، ونمت وتطورت مع مرور الزمن، كما تأثرت بالبيئة العلمية المحيطة من فلسفة وكلام وفقه، فاستفاد المتصوفة من الفلاسفة والمتكلمين، بل كَوّن بعضهم رؤية فلسفية خاصة بهم، حتى أصبح بعضهم أقرب إلى الفلاسفة منه إلى المتصوفة. وقد ترتب على ذلك ظهور آراء لا تتفق مع مبادئ الشريعة عند بعضهم، مما أدى إلى اعتراض علماء أهل السنة، الذين ميّزوا بين التصوف السني القائم على الزهد والتربية الروحية، والتصوف الفلسفي الذي تجاوز حدود الشرع⁴.

وقد تعرّض بعض المتصوفة ومنهم الحلاج إلى الاضطهاد من قبل الفقهاء والمتشددّين، حيث ظهر الخلاف بشكل واضح في منتصف القرن الثالث الهجري (9م) بين فقهاء البصرة والكوفة ومتصوفيهما، ثم امتدّت سلسلة من الاضطهادات إلى مصر والشام والعراق، وانتهت بمأساة الحلاج من خلال تعذيبه وقاتله.

وفي القرن الخامس الهجري، استمر التصوف السني المعتدل ممثلاً في الإمام أبي حامد الغزالي، الذي سعى إلى إعادة التصوف إلى مساره الصحيح وربطه بالمصدر الإسلامي القائم على القرآن

¹ - غفاف مصباح بلق، التصوف الإسلامي: مفهومه نشأته وتطوره ومصادره، كلية الشريعة والقانون، العجيلات، د ت، ص 201.

² - يوسف الشوبكي، مفهوم التصوف وأنواعه في الميزان الشرعي، مجلة الجامعة الإسلامية، المجلد 10، العدد 2، كلية أصول الدين بالجامعة الإسلامية، فلسطين، 2002، ص 51.

³ - المرجع نفسه، ص 70.

⁴ - أبو الوفا الغنيمي التفتازلي، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 233.

الكريم والسنة النبوية، وإذا كانت محاولة القشيري تهدف إلى إعادة العقيدة الإسلامية إلى التصوف، فإن الغزالي عمل على إدخال التصوف في إطار الإسلام السني بشكل واضح ومنضبط¹.

وقد أصبح كتابه إحياء علوم الدين مرجعاً أساسياً في التصوف السني، إلى جانب مؤلفاته الأخرى مثل المنتقد من الضلال، حيث قدّم نموذجاً للتصوف المعتدل القائم على التوازن بين البعد الروحي والالتزام الشرعي، بعيداً عن الغلو والانحرافات.

المرحلة الثالثة: مرحلة القرنين السادس والسابع الهجريين

تتميز هذه المرحلة بظهور التصوف الفلسفي، نتيجة تأثره بعدد من المؤثرات الخارجية مثل الفلسفة اليونانية، والفارسية، والهندية، إضافة إلى بعض التأثيرات المسيحية واليهودية، ويظهر أثر الفلسفة اليونانية بوضوح، خاصة من خلال الأفلاطونية المحدثة، التي انعكست على المذهب الإشراقي في التصوف².

ويُعدّ السهروردي مثالاً على هذا الاتجاه، حيث إن مذهبه، رغم اختلاف أسلوبه وتعبيراته، يُنظر إليه على أنه متأثر بمدرسة ابن سينا الإشرافية ذات الجذور الأفلاطونية المحدثة، كما يظهر هذا التأثير أيضاً بشكل واضح عند محيي الدين ابن عربي، صاحب نظرية وحدة الوجود، وكذلك عند ابن سبعين القائل بالوحدة المطلقة وغيرهما من المتصوفة الذين حاولوا الجمع بين نصوص الشرع الإسلامي وبعض التصورات الفلسفية المستمدة من الفكر الأجنبي في محاولة للتوفيق بين المعطى الديني والنظر العقلي³.

غير أن هذا الاتجاه أدى لاحقاً إلى نوع من التدهور في مسار التصوف، حيث لم يقدم بعد القرن السابع الهجري إضافات جديدة تُذكر بل اقتصر غالباً على الشروح والتلخيص وتكرار آراء المتقدمين، وقد يُعزى ذلك إلى ما تعرض له بعض المتصوفة من اضطهاد، إضافة إلى التأثير بالمصادر الفكرية المتنوعة سواء الإسلامية الداخلية أو الفلسفية الخارجية، وهو ما أسهم في تشكيل تطور التصوف الإسلامي عبر مراحل مختلفة.

¹ - عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار القلم، ط5، 1984، ص 474.

² - عفاف مصباح بلق، التصوف الإسلامي: مفهومه نشأته وتطوره ومصادره، ص 258.

³ - يوسف الشوبكي، مفهوم التصوف وأنواعه في الميزان الشرعي، ص 17.



الفصل الأول: تجليات القيم الصوفية عند جلال الدين الرومي



تتجلى القيم الصوفية عند جلال الدين الرومي في منظومة فكرية وروحية متكاملة، تقوم على تربية النفس وتهذيب السلوك، ومجاهدة الهوى، والانفتاح على معاني الجمال بوصفه تجلياً للحقيقة الإلهية. ومن خلال تجربته العرفانية، تتداخل هذه القيم لتشكّل رؤية صوفية تجعل من الحب والمعرفة وسيلتين لفهم الوجود والارتقاء الروحي.

المبحث الأول: مفهوم التربية الصوفية عند جلال الدين الرومي

لقد شكّل التصوف عند جلال الدين الرومي حالة من الارتباط الروحي بالشرعية، إذ تميّز بتعمقه في موضوعات متعددة ترتبط بعلوم الفقه والحديث والتفسير، مما يدل على امتلاكه معرفة واسعة بعلوم عصره المختلفة.

وقد تناول الرومي في كتابه المثنوي قضايا متنوعة من مجالات الحياة والعلم، حيث يصفه الدكتور الكافي بأن روعة المثنوي تكمن في أنه تناول الحياة بكل جوانبها، فلم يترك موضوعاً من موضوعات الأخلاق والسلوك إلا وتناوله، ولكن بأسلوب الشاعر الفنان لا أسلوب الواعظ التقليدي، كما جمع الكتاب بين موضوعات القرآن الكريم والحديث النبوي وقصص الأنبياء، إلى جانب القصص الشعرية، والفلك، والأساطير، والفلسفة، وعلم الكلام، والطب، وغيرها من المعارف الإنسانية¹.

وتمثل التربية الركيزة الأساسية في بناء المجتمع الإنساني، إذ تقوم على جملة من المبادئ التي تتشكل منذ المراحل الأولى لنشأة الفرد فالطفل يكتسب معارفه وقيمه من خلال الأسرة والمدرسة والمجتمع، بينما يتكفّل الدين بتحديد الإطار العام لهذه المبادئ وفق ما جاء به الشرع، ويُعدّ الإسلام رسالة إصلاح وبناء، لا يقتصر على الطقوس الشكلية أو الانعزال الروحي، بل هو منهج حياة متكامل يهدف، من خلال أوامره ونواهيه، إلى القضاء على مظاهر الشر وتعزيز قيم الخير في حياة الأفراد والمجتمعات، ومن خلال هذا البعد العميق للعبادة، استمدّ الإسلام فاعليته وحيويته الأخلاقية، ليكون حاضراً في واقع الناس ومجالات حياتهم المختلفة.

¹ - حسن الوراكلي، الخطاب التربوي الإسلامي: المرتكزات والغايات، مجلة أصول الدين، العدد2، الجامعة الإسلامية، طرابلس، 2017، ص 307.

يُعدّ التصوف تجربة روحية ذاتية تسعى إلى إحياء البعد الأخلاقي والروحي في الإنسان، إذ يستمدّ منهجًا تربويًا نقيًا يُعزّز قيم الألفة والتواصل بين مختلف الأجناس، ويُسهّم في ترسيخ مبادئ التسامح، والارتقاء بالإنسان نحو أفقٍ روحاني يُحقّق إنسانيته في أبعادها الواقعية، وقد أولى التصوف عناية كبيرة بالتربية الروحية والأخلاقية لشدة الترابط بينهما، إذ لا يمكن قيام حياة روحية سليمة دون أساس أخلاقي متين، ومن الحقائق التي يصعب إنكارها أن مظاهر الانحلال الأخلاقي تعود في جوهرها إلى ضعف التربية الروحية، لذلك جعل التصوف من أولوياته بناء الخلق الاجتماعي، من خلال تهذيب سلوك الفرد، وإحياء ضميره، وتعزيز شعوره بالمسؤولية، وترسيخ مبدأ محاسبة النفس ومراقبة الله تعالى، مما يجعله حاملًا لقيم المثالية الأخلاقية¹.

وفي ظل التحولات التي يشهدها العالم اليوم، تبرز الحاجة الملحة إلى إعادة الاعتبار للحياة الروحية، ويُعدّ التصوف الإسلامي أحد أهم مكوّناتها، ذلك أن بناء الفرد داخل الجماعة الصوفية، وخاصة في إطار العلاقة بين المريد والشيخ، يقوم على تربية خاصة تشمل أبعادًا متعددة ومتداخلة، كالبعد الروحي والاجتماعي وغيرهما، حيث يضطلع الشيخ بدور أساسي في تهذيب سلوك أتباعه، وتركيز نفوسهم، وغرس قيم المودة والرحمة والإخاء، وهو ما ينعكس على طبيعة علاقة الصوفي بالآخر، كما أن التربية الصوفية تستمد دعوتها إلى التعايش السلمي ونشر قيم الصلح والسلام من جوهر الفكر الإسلامي الأصيل، الذي أكدته النصوص القرآنية والسنة النبوية منذ قرون، فدعا إلى نبذ الكراهية والحقد، وترسيخ مبادئ التعايش مع أتباع الديانات الأخرى².

إنّ القيم التي أرسّتها التربية الصوفية، ودعت إلى تجسيدها في الواقع من خلال الممارسة العملية، أسهمت في ترسيخ قناعة لدى المنتمي للطريقة الصوفية بضرورة التكامل مع الآخر وقبوله، سواء على المستوى الديني أو الأخلاقي، فحياة المريد في ظل هذه التربية تمنحه سكينه روحية وطمأنينة نفسية، وتُبعده عن مشاعر القلق والخوف والاضطراب، وذلك بفضل ارتباطه الدائم بالله في مختلف أحواله.

¹ - منال عبد المنعم، السيد جاد الله، أثر الطرق الصوفية في الحياة الاجتماعية، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، قسم الآداب، تخصص: الإثنوغرافيا، جامعة الإسكندرية، مصر، 1990، ص 236

² - عارف الزغلول، عبد الكريم علي جرادات، منهج الدعوة إلى السلم مع الآخر عند الرومي والنورسي: دراسة مقارنة، مجلة النور للدراسات الفكرية والحضارية، العدد 18، تركيا، 2018، ص 164.

كما توفر له الطريقة الصوفية إطاراً داعماً يُعينه على تلبية حاجاته، ومواجهة مشكلاته، وتشجّعه على الاندماج في الحياة العامة والتكيف مع مجتمعه أو أي بيئة ينتقل إليها، مما يجعلها سنداً له في شتى جوانب حياته الأسرية والاجتماعية¹.

وينعكس هذا المسار التربوي على سلوك الصوفي، إذ يقوده التشبّع بالقيم الروحية والنقاء الداخلي إلى أن يكون فرداً صالحاً، واعياً بأهمية الحفاظ على تماسك المجتمع، ومؤمناً بضرورة التكامل الاجتماعي. كما يُسهم ذلك في ترسيخ مفهوم المواطنة بمعناه المعاصر، من خلال إعداد الفرد إعداداً متكاملًا يمكنه من أداء أدواره في الحياة، ويزوّده بالأفكار والقيم التي تساعد على التعبير عن ذاته، والتفاعل الإيجابي مع الآخرين، وتحقيق التوازن والتكيف مع نفسه ومحيطه الاجتماعي².

وبذلك تُسهم التربية الصوفية في بثّ الطمأنينة والسكينة في النفس الإنسانية، إذ إنّ صفاء الروح ينعكس إيجاباً على الجوانب النفسية والجسدية والأخلاقية للفرد، ثم يمتد أثره ليشمل مختلف أبعاد الحياة الاجتماعية³، ومن خلال ذلك يتحقق نوع من الارتقاء الأخلاقي الذي ينعكس بدوره على السلوك والقيم، وهو ما يُعدّ من المقومات الأساسية لأي تقدم اجتماعي وحضاري، ومن هذا المنطلق، يبرز الدور الروحي للتصوف بوصفه من أسمى الأدوار التي تخدم الفرد والأسرة، وتنعكس آثارها على المجتمع ككل.

تُعدّ التربية الصوفية، بما تحمله من أبعاد روحية عميقة، سبيلاً لتحقيق اتصالٍ باطني يسمو بالإنسان نحو المعاني السامية، حيث تستمدّ الروح من هذا الاتصال إشراقها، فتنعكس آثاره على السلوك والتعامل مع الآخرين، غير أنّ هذا التهذيب الروحي يظلّ في جوهره تجربة ذاتية خالصة، يعيشها الصوفي في إحساس عميق بالقرب من الخالق، ولا تُدرّك من قبل الآخرين إلا من خلال ما يظهر في سلوكه من صفاء واستقامة⁴.

1 - منال عبد المنعم، السيد جاد الله، أثر الطرق الصوفية في الحياة الاجتماعية، ص 237.

2 - محمود يوسف الشيخ، دراسات في الأصول الثقافية والاجتماعية للتربية، دار النهضة العربية، ط1، مصر، 2005، ص 05

3 - منال عبد المنعم، السيد جاد الله، أثر الطرق الصوفية في الحياة الاجتماعية، المرجع السابق، ص 238

4 - محي الدين ابن العربي، إنشاء الدوائر، دار مكتبة الذاكرة الدينية للنشر، مصر، 1998، ص 176.

وانطلاقاً من ذلك، تتعدد أساليب التربية في التراث الصوفي، إذ لا تقتصر على منهج واحد، بل تتنوع تبعاً لاختلاف المواقف الحياتية واحتياجات الأفراد، كما تراعي تفاوت قدراتهم واستعداداتهم ومراحلهم العمرية. فالتربية الصوفية تقوم على التكامل بين الأساليب، بحيث يُسهم كلٌّ منها في تحقيق الغايات التربوية المنشودة،¹ وعلى هذا الأساس، يمكن الوقوف على جملة من الأساليب التربوية التي أشار إليها التراث الصوفي، وبرزت تطبيقاتها بوضوح في تجربة جلال الدين الرومي فيما يلي:

أولاً: التربية بالعبادات

تُعدّ العبادة من أهمّ الأسس التربوية التي تُنظّم علاقة الإنسان بخالقه، إذ تمثّل صلةً روحيةً عميقة يتجه فيها القلب نحو الله، فتزكّيه وتسمو به، وتتعدّد صور العبادة في التجربة الصوفية، غير أنّ أبرزها الصلاة والذكر، لما لهما من أثرٍ واضح في تهذيب النفس وتوجيه السلوك، وهو ما يتجلّى بوضوح في تجربة جلال الدين الرومي.

أ- الصلاة:

تُشكّل الصلاة قيمة تربوية وروحية كبرى، إذ تجعل العبد في حالة اتصال دائم بالله تعالى، فهي ركنٌ أساسي من أركان الإسلام، ولها أوقات محددة تُؤدّى فيها، إضافة إلى ما ورد من الحثّ على قيام الليل. وقد نظر إليها الصوفية، اقتداءً بالنبي صلى الله عليه وسلم، بوصفها معراجاً روحياً يرقى بهم إلى حضرة الحق.²

لا يقتصر أثر الصلاة على أدائها فحسب، بل يمتدّ إلى ما يسبقها من شروط وآداب، وعلى رأسها الطهارة، التي أولى لها الصوفية عناية خاصة، حتى أصبحت رمزاً لنقاء الباطن وصفاء السريّة، وقد عبّر بعضهم عن هذا المعنى بربط الطهارة الظاهرة بالطهارة الداخلية، معتبرين أنّ الالتزام الدقيق بآدابها يُسهم في تهيئة النفس للدخول في حضرة العبادة.³

¹ - مصطفى محمود، تصوّف العاشقين وصفاء العارفين، دار المجدد للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، الجزائر، 2017، ص 45.

² - أنا ماري شيميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، تر: محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب، دار الجمل للنشر والتوزيع، ط1، بغداد، 2006، ص 170.

³ - أبو الحسن علي بن عثمان المجويزي، كشف المحجوب، تح وتر: إسعاد عبد الهادي قنديل، آفاق للنشر والتوزيع، ط1، مصر، 2016، ص

كما رأى عدد من الصوفية أنّ الصلاة ليست مجرد تكليف، بل نعمة إلهية وفرصة للوصال، لذلك كانوا يُطيلون فيها، ويُكثرّون من النوافل والأدعية، طلباً لمزيد من القرب، ومن هذا المنطلق تؤدي الصلاة دوراً تربوياً عميقاً، إذ تُهذّب النفس، وتنهى عن الفحشاء والمنكر، وتُثمّي في الإنسان روح المراقبة والخشوع، فتنعكس آثارها على سلوكه واستقامته¹.

ب- الذكر:

يحتلّ الذكر مكانة محورية في التربية الصوفية، إذ يُعدّ من أهم الوسائل التي يعتمد عليها السالك في مسيرته الروحية. فهو ترديد لأسماء الله تعالى بالقلب واللسان، يُقرّب العبد من ربه، ويُعينه على دوام الصلة به. ويحرص المريد، بتوجيه من شيخه، على الالتزام بالأوراد والأذكار التي تُناسب حاله، لما لها من دور في ترقية النفس وفتح آفاق المعرفة الروحية².

وقد اعتبر الصوفية الذكر أساس الطريق، إذ به تُستجلب الرحمة، وتُصقّى القلوب من الغفلة، وتُزال الهموم، ويُستبدل بها الفرح والطمأنينة، كما يُسهّم في إحياء الضمير، وتعميق الشعور بالمراقبة الإلهية، وصولاً إلى مقام الإحسان³.

وتتنوع صور الذكر بين الفردي والجماعي، وقد يُصاحبه السماع أو ترتيل الآيات والابتهالات، في إطار طقوس روحية تهدف إلى استحضار الحضور الإلهي⁴، وفي هذا السياق يؤكد الرومي أنّ المريد ينبغي أن يلازم الذكر حتى تتحوّل حياته كلّها إلى حالة من الاتصال الدائم بالله، فيغدو كيانه بأسره تعبيراً عن هذه الصلة الروحية.

¹ - محمد إقبال، تجديدي الفكر الديني في الإسلام، تر: عباس محمود العقاد، مر: بن تميم الشنقيطي، إصدارات وحي القلم، ط1، سوريا، 2015، ص 44.

² - محمد منير السمنودي، تحفة السالكين ودلائل السائرين لمنهج المقربين، مكتبة الثقافة الدينية للنشر، ط1، مصر، 2009، ص 21.

³ - إقبال سالم أحمد نافع، الحقيقة المحمدية عند جلال الدين الرومي في الفكر الغربي، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، تخصص: الأديان المقارنة، جامعة الزقازيق، مصر، 2009، ص 112.

⁴ - عمار طالي، الشيخ ابن حداد الثائر الصوفي، مجلة الإطالة، العدد 2، إصدارات وزارة التعليم والشؤون الدينية، د ت، ص 36.

ج- التربية بالرقص والموسيقى:

تميّزت تجربة جلال الدين الرومي باعتماد السماع والرقص وسيلةً للتعبير عن الشوق الروحي، حيث اتخذ من “الدوران” منهجاً رمزياً يُجسّد حركة الكون واتصال الكائنات بخالقها. فالرقص عنده ليس مجرد حركة جسدية، بل هو حالة وجدٍ تعبّر عن انجذاب الروح نحو المطلق¹.

وقد ارتبط هذا اللون من التعبير بالموسيقى، التي تُعدّ في نظر الصوفي محقّقاً داخلياً يوقظ المشاعر الروحية ويُحرّك الوجدان، لذلك كان الدراويش يؤدّون رقصاتهم في طقوس مخصوصة، تحمل دلالات رمزية عميقة تعبّر عن الفناء عن الذات والسعي إلى الاتحاد بالمحبوب الإلهي.

ويرى الرومي أنّ الطرق إلى الله متعددة غير أنّه اختار طريق الرقص والموسيقى لما فيه من قدرة على التعبير عن التجربة الوجدانية العميقة، وقد تأثر في ذلك بلقائه بشمس التبريزي الذي كان له أثر بالغ في توجيه تجربته الروحية².

ثانياً: التربية بالتحلي والتخلي

يرى جلال الدين الرومي والعديد من الصوفيين أنّ التحلي والتخلي من أهمّ المقامات التربوية التي ينبغي للسالك أن يمرّ بها في طريقه نحو الكمال الروحي والمعرفة العرفانية، وتتدرّج هذه العملية عبر ثلاث مراحل مترابطة: تبدأ بالتحلي عن الرذائل، ثمّ التحلي بالفضائل، لتنتهي بمرحلة الشهود والثبات في حضرة الحق، فالتخلي يُمثّل تطهير النفس من كل ما يُثقلها ويُبعدّها عن صفائها، بينما يُعبّر التحلي عن تزيينها بالأخلاق الحميدة والقيم السامية، وصولاً إلى مقام أعلى تتحقّق فيه معاني القرب والمعرفة³.

وترتبط هذه المراحل بقدرة الإنسان على تجاوز أنانيته وكبره، إذ لا يتحقّق التحلي الروحي إلا بالتخلّص من نزعات النفس التي تحول دون استقبال الأنوار الإلهية، فالنفس إذا لم تُهيأ لقبول هذه الأنوار، عبر التسليم والانفعال الصادق، تعذّر عليها بلوغ مراتب السمو⁴ وفي هذا السياق، يؤكد

1 - إقبال سالم أحمد نافع، الحقيقة المحمدية عند جلال الدين الرومي في الفكر الغربي، ص 139.

2 - إفادى فيتراي ميروفيتش، جلال الدين الرومي والتصوف، تر: علي عيسى العاكوب، دار نينوي للنشر والتوزيع، ط1، دمشق، 2016، ص 62.

3 - عبد الباري محمد داود، المنهج التربوي التعليمي والعلمي عند الصوفية، مكتبة الإشعاع للطباعة والنشر، ط1، مصر، 2002، ص 39.

4 - إبلاغ عناية الله الأفغاني، جلال الدين الرومي بين علماء الكلام والمتصوفين، الدار المصرية اللبنانية، ط1، القاهرة، 1987، ص 211.

جلال الدين الرومي أنّ الأدب مع الله هو جوهر العبادة، وأنّ فقدانه يُعدّ من صور كفران النعمة، لذلك ينبغي على السالك أن يتحلّى بالتواضع، ويستشعر صغره أمام عظمة الخالق.

ومن هنا، تكتسب التربية الصوفية بُعدها الأخلاقي العميق، إذ تجعل من "الأدب" قيمة جامعة لكلّ السلوكيات، حيث لا يتحقّق كمال الإنسان إلا بتهذيب نفسه وضبط تصرّفاته وفق مقتضيات هذا الأدب. ويستند الصوفية في ذلك إلى النصوص الشرعية التي تدعو إلى التواضع والحلم وحسن المعاملة، فيكون الأدب مع الخالق والمخلوق معًا طريقًا للارتقاء في مدارج السلوك¹.

كما أنّ التحلّي بالفضائل والتخلّي عن الرذائل يُثمر جملة من الصفات التي تميّز السالك، مثل التسليم، والسخاء، وحسن الخلق، والرحمة بالناس، والزهد في الدنيا والصبر على الشدائد، والتلذّذ بالعبادة، وهذه القيم لا تُكتسب إلا من خلال مجاهدة النفس، والتدرّج في مدارج المعرفة الصوفية، والتأثّر بشيوخ التربية وأهل السلوك².

وبذلك، يصبح الأدب الصوفي معيارًا فاصلاً بين السالك وغيره، لا من حيث الظاهر فحسب، بل من حيث الباطن أيضًا، إذ يضبط سلوكه، ويمنعه من الانحراف، ويُقرّبه من الحقيقة، فالشريعة عند الصوفية تمثّل جانب الامتثال الظاهري، أمّا الحقيقة فهي التحقّق الباطني بمعاني العبودية، ومن خلال هذا التكامل تتحقّق الغاية من التربية الصوفية في بناء إنسانٍ متوازنٍ في ظاهره وباطنه، قادرٍ على تجسيد القيم في واقعه الاجتماعي.

ثالثًا: التربية بالقصص

تُعدّ القصة من أبرز الأساليب التربوية التي اعتمدها جلال الدين الرومي في بناء تجربته الصوفية وتبليغ أفكاره العرفانية، إذ شكّلت وسيلة فعّالة لتقريب المعاني العميقة وإبراز حقائق الطريق الصوفي، ويظهر ذلك جليًا في كتاب "المنثوي"، الذي يقوم في بنيته العامة على مجموعة من القصص

¹ - إبلاغ عناية الله الأفغاني، جلال الدين الرومي بين علماء الكلام والمتصوفين، ص 211.

² - المرجع نفسه، ص 211.

والحكايات، غير أنّ هذه القصص لا تُروى لذاتها، بل تُوظَّف لخدمة مقاصد فلسفية وتربوية، تهدف إلى توجيه القارئ وإرشاده¹.

فالقصة عند الرومي ليست مجرد سردٍ حكائي، بل هي أداة لبناء الإنسان أخلاقياً ومعرفياً، إذ تتضمن عبراً ودلالات تُسهّم في إدراك حقيقة الوجود وفهم أبعاده، وهي في جوهرها، وسيلة للدعوة إلى الحق، تقوم على الإقناع العقلي والتأثير الوجداني، وتغرس في النفس قيم الإيمان والتضحية والجهاد في سبيل الخير والهداية².

وقد تميّز أسلوب الرومي في القصص بالبساطة والوضوح، بعيداً عن التعقيد اللفظي، مما جعل أفكاره في متناول مختلف القراء، على اختلاف مستوياتهم. وهذا ما أسهم في انتشار المثنوي واعتباره من أهم المؤلفات في الأدب الصوفي، إذ يجد فيه كل قارئ ما يناسبه من معانٍ وإشارات.

كما أنّ القصص في "المثنوي" تقوم على بنية رمزية عميقة، حيث تتجاوز ظاهر الحكاية إلى معانٍ باطنية تحتاج إلى تأمل وتدبر، وغالباً ما يبدأ الرومي بسرد القصة، ثم يستطرد منها إلى بيان حكمته، مستشهداً بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية، قبل أن يعود إلى استكمال أحداثها، في مزجٍ فريد بين السرد والتفسير والتوجيه³.

ومن أبرز ما يعكس البعد التربوي في هذا الأسلوب، أنّ الرومي يوظف القصة لعرض القضايا العرفانية والأخلاقية بأسلوب مشوّق، يجعل المتلقي منجذباً إليها، دون أن يكون الهدف التسلية، بل ترسيخ القيم والمواظ في النفس فطرح الفكرة من خلال قصة يجعلها أكثر تأثيراً وأقرب إلى الفهم، لما للسرد من قدرة على شدّ الانتباه وتخفيف التفكير⁴.

وبذلك، يتّضح أنّ القصة عند جلال الدين الرومي تمثّل منهجاً تربوياً متكاملاً، يجمع بين الإمتاع والإقناع، ويُسهّم في بناء وعي الإنسان وتوجيهه، وهو ما يجعلها من أنجع الوسائل التي لا تزال تحظى باهتمام كبير في الدراسات التربوية الحديثة.

1 - حسن نزار مجروز، فلسفة القصة عند مولانا، مجلة دراسات الأدب المعاصر، المجلد 2، العدد 8، 2010، ص 25

2 - رفعت فرح نار، العرفان الصوفي عند مولانا جلال الدين، ص 115

3 - محمد جمال الهاشمي، حكايات وعبر من المثنوي، دار الحق للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ص ي.

4 - رفعت فرح نار، العرفان الصوفي عند جلال الدين الرومي، دار الهدى للطباعة والنشر، ط1، لبنان، 2008، ص 116

رابعاً: التربية بالقُدوة الحسنة

يُبرز جلال الدين الرومي البعد التربوي العميق للعلاقة بين المريد والشيخ، ويجعل منها أساساً في بناء السلوك الصوفي، حيث تقوم هذه العلاقة على جملة من المبادئ، في مقدّمتها "الأدب"، الذي يُعدّ مدخلاً ضرورياً للسير في الطريق، يقول الرومي:

"إننا نسأل الله التوفيقَ إلى الأدب،

فمن لا أدبَ عنده صارَ محروماً من لطفِ الربِّ.

وما أساءَ عديمُ الأدبِ إلى نفسه فحسب،

بل أضرمَ النارَ في كلّ الآفاقِ وانقلب¹

فالأدب عنده ليس مجرد سلوك ظاهري، بل قيمة روحية عميقة، إذ إنّ غيابه يؤدي إلى انقطاع الرحمة وفساد الفطرة، وانتشار القسوة بين الناس، ويُجسّد الرومي ذلك من خلال قصة قوم موسى عليه السلام، حين أساءوا الأدب في خطابهم، فحُرموا من النعمة، في إشارة إلى أنّ سوء الأدب سبب في زوال الخيرات، سواء في العلاقة مع الله أو مع الخلق. فيقول²:

"كانت مائدةً تنزلُ من السماءِ بلا ثمن،

لا بيعُ فيها ولا قولٌ ولا جدلٌ يُحزّن.

لكنّ قومًا جهلوا الأدبَ فقالوا في طمع:

أينَ الفومُ والعدسُ؟ هاتوا ما نحوى من زمن.

فانقطعتْ مائدةُ السماءِ، وغابَ الخيرُ العميم،

وبقيَ شقاءُ الأرضِ، والمنجلُ، والتعبُ الأليم"

ومن هذا المنطلق تتجلى أهمية الأدب في العلاقة بين المريد وشيخه، إذ إنّ حسن التلقي والتواضع شرطٌ لنيل بركة العلم. وقد عبّر الصوفية عن ذلك بقولهم: "التصوف كله أدب"، فلكل مقام أدبه، ومن التزم به بلغ، ومن حُرم منه بُعد عن طريق القبول.

1 - جلال الدين الرومي، المثنوي، تر: إبراهيم الداسوقي، منشورات البيت، ط1، الجزائر، 2012، ص 43.

2 - المرجع نفسه، ص 44.

ويميز الرومي بين نوعين من الأدب¹:

• **الأدب الظاهري**: ويشمل حسن السلوك في المظهر والحركة والكلام، بما يعكس الوقار والاتزان .

• **الأدب الباطني**: وهو أدب القلب، القائم على التسليم للمرشد، والانقياد لتوجيهاته، واستعداد النفس لتلقي الأنوار .

وفي هذا السياق، يحذّر الرومي من الجدال مع الشيخ، معتبراً إيّاه مظهرًا من مظاهر سوء الأدب وكفران النعمة، فيقول²:

"ويكون كفرانُ النعمة أنْ تجادلَ مُحسنًا،

وتقول: لا أريدُ إحسانَكَ، دعني مُتعبًا.

فاللطفُ منك ثَقيلٌ، فارفعهُ عني عاجلاً،

لا أبتغي نورًا، فدعني في الظلام مُقيّدًا"

فطلب العلم في التصوف لا يقوم على الجدل والتكبر، بل على التهذيب والتسليم وحسن التلقي. ولهذا وضع الصوفية جملة من الآداب التي ينبغي للمريد الالتزام بها، كالصمت في حضرة الشيخ، وعدم التصرف دون إذنه، والتخلّي عن الصفات الذميمة، والتزام التوبة الصادقة.

كما يؤكد الرومي على أهمية التمسك بالمرشد في الطريق، فيقول³:

"فإذا كانتْ لكْ عينٌ فلا تمشِ كالعميانُ،

وإنْ لم تكنْ، فالعصا تهديكَ في دربِ الأمانِ.

عصا الحزم والاستدلالِ خذها دليلك الدائم،

وإنْ فقدتَ العصا، فلا تسلكَ طريقًا دونَ إنسانٍ"

¹ - السهورودي، عوارف المعارف، ج2، تح: عبد الحليم محمود ومحمود بن شريف، دار المعارف للنشر، ط2/ القاهرة، 2016، ص 208.

² - جلال الدين الرومي، المثنوي، ص 54.

³ - المرجع نفسه، ص 48.

فهو يرمز إلى ضرورة وجود المرشد الذي يفتح بصيرة المريد، فإن تعدّر ذلك، فعليه بالعقل والأخلاق. غير أنّ الرومي يُنبّه في الوقت ذاته إلى خطورة المرشد الزائف، فيدعو إلى التثبت وحسن الاختيار، فيقول¹:

"وفي كلّ ناحية غولٌ يناديك: تعال،
أنا الدليلُ إلى الطريق، وأنا الرفيقُ في الحال.
وهو ليسَ بمرشدٍ، ولا يعرفُ الدروب،
فاحذرْ ذنبًا في ثوبِ ناصحٍ، يُخفي الذبول.
لا يخدعكَ عسلُ الدنيا، ولا زخرفُ السراب،
ففي الطرقاتِ فخاخٌ، وفي ظاهرها اغترابٌ"

فالتربية بالقُدوة الحسنة عند الرومي تقوم على الجمع بين حسن التلقي، والاقتداء بالشيخ، مع الوعي والحذر في اختيار المرشد، بما يضمن سلامة السير في الطريق الصوفي، وتحقيق الغاية التربوية المنشودة.

خامسًا: التربية بالموعظة والنصح

تُعَدّ الموعظة والإرشاد من الركائز الأساسية في التربية الصوفية، إذ يقومان على استشعار المسؤولية في توجيه الإنسان وإنقاذه من الضياع، وتهيئته لبلوغ كماله الروحي. وقد عبّر جلال الدين الرومي عن هذا البعد التربوي بأسلوب شعري مؤثّر، فقال²:

"إن سَمَحْنَا لأنفسنا أن نخلدَ إلى الراحة،
فمن سيُداوي هؤلاء النيامَ البائسين؟
لقد تولّيتُ أمرَ العنايةِ بهم جميعًا،
وسألتُ الله أن يُولّيني أمرهم.
فإذا جاءتِ المشيئةُ منه،

¹ - جلال الدين الرومي، المتنوي، ص 43.

² - إقبال سالم أحمد نافع، الحقيقة المحمدية عند جلال الدين الرومي في الفكر الغربي، ص 119.

كنتُ قادرًا على أن أمضي بهم نحو الكمال،
وأحرّزهم من آثار العقاب،
وأعينهم على الصعود إلى السماء"

تعكس هذه الأبيات إحساسًا عميقًا بالمسؤولية تجاه الآخرين، حيث يرى الرومي أنّ مهمة الصوفي لا تقتصر على تركية نفسه، بل تمتدّ إلى إرشاد غيره، رغم ما يواجهه من صعوبات وتحديات، فطريق الإصلاح شاق، غير أنّ غايته سامية، تتمثل في توجيه الإنسان إلى إدراك حقيقته وغاية وجوده.

كما يؤكد الرومي على أهمية صفاء الرؤية واستقامة الفكر في تلقي النصح، فيقول¹:

"فاجعل العينَ مستقيمةً في ضوء القمر،
حتى ترى قمرًا واحدًا... هذا هو الجواب.
واجعل فكرك ألا ينظرَ باعوجاجٍ،
وانظر جيدًا، حينها يُشرقُ نورُ الجوهر"

فالموعظة عنده لا تؤتي ثمارها إلا إذا قابلها المتلقي بقلبٍ منفتح وعقلٍ مستقيم، بعيدًا عن التعصّب والانغلاق، ومن هنا فإنّ النصح في التصوف ليس مجرد توجيه خارجي، بل هو فعلٌ روحي يهدف إلى إيقاظ البصيرة، وإعادة توجيه الإنسان نحو طريق الحق².

وبذلك تمثّل الموعظة والنصح وسيلة تربوية فعّالة في بناء الإنسان، حيث تُسهم في ترسيخ القيم، وتصحيح السلوك، وتذكير الإنسان بحقيقة مساره في الحياة، في عالمٍ تزداد فيه الحاجة إلى التوجيه والوعي ويغدو فيه الطريق إلى الحق محفوفًا بالتحديات.

¹ - جلال الدين الرومي، المتنوي، ص 91

² - عبد الوهاب الشعراني، الأنوار المقدسة في معرفة قواعد الصوفية، ج1، دار المعارف للنشر، ط1، لبنان، 1988، ص 53.

المبحث الثاني: الجهاد في التصوف عند جلال الدين الرومي جوهر التعاليم الصوفية عند جلال

الدين الرومي

لقد حمل التصوف الإسلامي منظومة متكاملة من القيم، ويأتي الجهاد في مقدمتها بوصفه من أسمى القيم في الإسلام وأعلىها منزلة، ومن ثم فإن الوقوف عند هذا البعد في التجربة الصوفية يعدّ أمرًا ضروريًا، خاصة في ظلّ ما تعانيه بعض الدراسات من إغفالٍ لهذا الجانب، أو تقديم صورة مشوّهة عنه تُقصي المتصوفة عن ميدان الجهاد ودوره في تاريخ الأمة¹.

فقد ساد لدى بعض التيارات تصوّرٌ يُخالف الواقع، يُقدّم فيه التصوف على أنّه تيارٌ سلبيّ منعزل، يفتقر إلى الفاعلية، وغير معنيّ بقضايا الأمة وتحولاتها، ونتيجة لذلك، تعرّض التصوف إلى نقدٍ حادٍّ، مع إنكار دوره في الجهاد والدفاع عن الأمة، غير أنّ التتبّع الدقيق لكتب الصوفية وسيرهم يكشف عن حضورٍ واضح لفكرة الجهاد، سواء في بعدها الروحي المتمثّل في مجاهدة النفس، أو في بعدها العملي المرتبط بالدفاع عن الدين والأوطان².

ومن هنا، تبرز أهمية العودة إلى أخبار السابقين وتدوين مناقبهم، لما في ذلك من إحياءٍ لسيرهم واستحضارٍ لقيمهم إذ يُعين ذلك على الاقتداء بهم والسير على نهجهم، وقد قيل في هذا المعنى إنّ العناية بأخبار الصالحين وتقييد آثارهم تُنبّه إلى من يُقتدى بهم، وكأهمّ حاضرون بين الناس بسلوكهم ومواقفهم، فيبعث ذلك في النفوس روح الجدّ والاجتهاد للحاق بهم.

كما ورد في الأثر أنّ من دَوّن سيرة مؤمن فكأنما أحياه ومن قرأ تاريخه فكأنما زاره وأنّ ذكر الصالحين تنزّل معه الرحمة، وهذا يدلّ على القيمة التربوية الكبرى لاستحضار النماذج الصوفية

¹ - أسعد الخطيب، البطولة والفداء عند الصوفية، دار التقوى للنشر، ط5، سوريا، د ت، ص 34.

² - جلال الدين الرومي، فيه ما فيه، تر: عيسى علي العاكوب، دار الفكر للنشر، ط1، سوريا، 2016، ص 109. ومن الاعتدال ما يجب على الباحث والناظر في التراث ما يجب ذكره فالتصوف المذموم الذي ذمه غير واحد من السلف والخلف ما خالف الشريعة في مسائل كثيرة منها حلول الله في أشياء مذمومة عقلا كالحيوان و الارتقاء إلى الذات عبر الفلسفة واللاشعور والرقص والفحش الذي يأتي بعد أن يصل إلى درجة العرفان واليقين فكله هذا مذموم شرعا لم يأت به لا نبي ولا مرسل ولم يدع الله إليه، أما التصوف النقاء والصفاء والدعوة إلى القيم الأخلاقية فكل ذلك لم يذمه أحد من الخلف والسلف.

المجاهدة، التي جمعت بين صفاء الباطن وقوة الحضور في الواقع، وأسهمت في حماية الأمة والدفاع عن مقوماتها¹.

وعليه فإنّ الجهاد في التصوف ليس مفهوماً منغلّقاً أو منفصلاً عن الواقع، بل هو قيمة شاملة تجمع بين تركية النفس والعمل الميداني، بما يحقق التوازن بين البعد الروحي والبعد الحضاري في حياة الإنسان.

ويمثل مفهوم الجهاد عند جلال الدين الرومي رؤية عميقة تتجاوز الفهم السطحي الذي يحصره في المواجهة العسكرية، إذ يرتبط عنده بسياق روحي وأخلاقي أوسع، وقبل تناول موقفه من الجهاد يجدر الوقوف عند نظرته إلى المغول، الذين شكّلوا تحدياً كبيراً للعالم الإسلامي في عصره.

فقد صوّر الرومي حال المغول في بداياتهم على أنهم قوم فقراء ضعفاء لا يملكون من أسباب القوة شيئاً، ثم ما لبثوا أن تحولوا إلى قوة عسكرية كبرى، غير أن هذا التحول لا يُعزى إلى قوتهم الذاتية، بل إلى توكلهم على الله في مرحلة ضعفهم؛ فلما تبدلت أحوالهم واغترخوا بقوتهم، كان ذلك سبباً في زوالها،² ومن خلال هذا الرأي، يؤسس الرومي لفكرة محورية مفادها أن القوة الحقيقية مصدرها الاتصال بالله، لا الاعتماد على الوسائل المادية وحدها.

ويستثمر الرومي هذا التحول ليقدم قراءة روحية للتاريخ؛ إذ يرى أن المغول حين كانوا في حالة ضعف وانكسار، لجؤوا إلى الله فأمدّهم بالنصر، أما عندما استغنوا بقوتهم وظنوا أن الغلبة من ذاتهم، فإن سنن الله تقضي بزوال هذه القوة، ومن هنا يؤكد أن ما تحقق لهم من توسّع لم يكن نتيجة قدراتهم الذاتية، بل كان بتأييد إلهي³.

ولم يكتفِ الرومي بالتفسير الروحي للأحداث بل عبّر عن موقف نقدي واضح تجاه بعض القادة المسلمين الذين تحالفوا مع التتار، وعلى رأسهم معين الدين برونه، فقد رأى أن هذا التحالف مثل انحرافاً عن مقاصد الجهاد الحقيقية، إذ كان من المفترض أن يكون الجهاد سبيلاً لحماية الأمة لا

1 - جلال الدين الرومي، فيه ما فيه، ص 110.

2 - أسعد الخطيب، البطولة والفداء عند الصوفية، ص 20.

3 - المرجع نفسه، ص 20

سبباً في إضعافها، ولذلك وجّه إليه نقدًا صريحًا، مبيّنًا أن الاعتماد على الرأي المجرد دون الاستناد إلى الحق قد يؤدي إلى نتائج عكسية، حيث يتحول ما كان يُراد به الخير إلى سبب في الفساد¹.

كما دعا الرومي إلى التوبة والرجوع إلى الله، مؤكّدًا أن الإنسان مهما أخطأ لا ينبغي أن يقطع الرجاء، لأن القدرة الإلهية قادرة على تحويل الخطأ إلى صواب، والمعصية إلى طاعة، إذا صدقت النية وخلص التوجه².

ومن خلال هذا الطرح، تتضح معالم تصور الرومي للجهد، فهو لا يقتصر على المواجهة العسكرية، بل يرتبط أساسًا بإصلاح النفس وتقويم السلوك، فالجهد الحقيقي يبدأ من الداخل، بمجاهدة الأهواء والشهوات، لأن الإنسان الذي يعجز عن إصلاح ذاته لا يستطيع أن يسهم في إصلاح مجتمعه.

يُظهر موقف جلال الدين الرومي من مرافقة الملوك والقادة قدرًا من التحفظ والحذر، إذ يرى أن القرب منهم لا يخلو من مخاطر جسيمة، قد تصل إلى إفساد الدين أو فقدان الاستقلال الروحي. فصحبة الملوك ليست مجرد علاقة عادية، بل هي مجال تتداخل فيه المصالح والضغط، مما قد يدفع الإنسان إلى مجارة أهوائهم ومخالفة قناعاته، وهو ما يشكّل خطرًا حقيقيًا على سلامة الموقف الديني والأخلاقي³.

ومن خلال أقواله، يتبيّن أن الرومي لم يكن يميل إلى توثيق علاقته بالسلطة، بل كان يتعامل معها بقدر الضرورة، محافظًا على مسافة تضمن له حرية الكلمة والموقف، كما أنه كان يعاتب القادة حين ينشغلون بالدنيا ويغفلون عن القيم، ويؤكد أن التأخر في الاستجابة أو الابتلاء قد يكون في ظاهره مشقة، لكنه في حقيقته عناية إلهية تهدّب النفس وتقربها من الله.

وفي سياق نظرتة إلى الواقع، يبرز موقفه من أفعال المغول، حيث يقدّم رؤية صوفية عميقة تقوم على أن كل ما يقع إنما هو داخل في مشيئة الله وتدبيره، مع تأكيد في الوقت نفسه على ضرورة

1 - أسعد الخطيب، البطولة والفداء عند الصوفية، ص 29.

2 - جلال الدين الرومي، فيه ما فيه، ص 38.

3 - المرجع نفسه، ص 74.

التمييز بين الحلال والحرام وعدم تبرير الظلم. ويستعمل في ذلك صوراً رمزية لتوضيح أن انتقال الشيء من حال إلى حال قد يغيّر حكمه، في إشارة إلى تعقيد الواقع وضرورة النظر إليه ببصيرة¹.

وعلى مستوى مفهوم الجهاد، يضع الرومي جهاد النفس في المرتبة الأولى، معتبراً أنه الأساس الذي يُبنى عليه جهاد العدو، فالإنسان لا يستطيع مواجهة خصومه خارجياً ما لم ينتصر أولاً على أهوائه وشهواته داخلياً، ومن هنا، فإن الجهاد الأكبر هو تطهير النفس من عيوبها، لأن من عجز عن إصلاح باطنه لن يكون قادراً على إصلاح ظاهره أو مجتمعه.

كما يؤكد التصوف، من خلال هذا المنظور، على أن نشر القيم الإسلامية لا يتحقق بالقوة وحدها، بل بالأخلاق الحسنة والمعاملة الطيبة والقدوة الصالحة، وقد كان لهذه القيم أثر بالغ في انتشار الإسلام في مناطق واسعة من العالم، حيث دخل فيه كثير من الناس بفضل الصدق والإخلاص وحسن السلوك².

ومنه يمكن القول إن الرومي يقدم رؤية متكاملة تمزج بين البعد الروحي والواقعي، حيث يجعل من تزكية النفس أساساً للإصلاح، ومن القيم الأخلاقية وسيلة للتغيير، منتقداً في الوقت ذاته مظاهر الضعف والانحراف التي قد تصيب المجتمعات عندما تبتعد عن جوهر الدين وتكتفي بمظاهره الشكلية.

1 - أسعد الخطيب، البطولة والفداء عند الصوفية، ص 29

2 - المرجع نفسه، ص 29.

المبحث الثالث: تجليات القيم الجمالية في النص الصوفي عند الرومي

يشكّل الجمال عند الصوفية بُعدًا روحيًا عميقًا يرتبط بإيمان الإنسان وإدراكه للحقيقة المتجلية في الوجود، فالجمال في التصور الصوفي ليس مجرد إحساس حسي أو تذوق ظاهري، بل هو تجربة معرفية ووجدانية تقود الإنسان إلى إدراك الحقيقة الإلهية الكامنة في كل موجود¹.

ينطلق الفكر الجمالي في التصوف من أن كل ما في الوجود يحمل أثرًا من الجمال الإلهي، إذ لا وجود لقبح مطلق، لأن كل ما خلقه الله جميل في ذاته، غير أن إدراك هذا الجمال يختلف باختلاف مراتب الوعي والتذوق لدى الإنسان، ومن هنا يصبح الجمال وسيلة للكشف عن الحقيقة المطلقة، التي لا تتمثل إلا في الله، فهو الجمال الكلي ومصدر كل جمال في الكون.

ويرى الصوفية أن العالم بأسره مرآة تعكس تجليات الجمال الإلهي، وأن الإنسان مدعو إلى التأمل في هذه التجليات لاكتشاف العلاقة العميقة بين الخالق والمخلوق، فالجمال في هذا السياق ليس مجرد قيمة جمالية، بل يتحول إلى مسؤولية روحية وأخلاقية تدفع الإنسان إلى الارتقاء بنفسه والدفاع عن القيم الإنسانية السامية².

كما يؤكد التصوف أن الوعي الجمالي مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالإيمان إذ يضيفي الدين على التجربة الجمالية بُعدًا روحيًا يجعلها أعمق من مجرد استجابة حسية، فتتحول إلى إدراك لمعاني الانسجام الكوني، ولذلك فإن الفنون، كفن العمارة والزخرفة، لم تكن في الحضارة الإسلامية مجرد مظاهر شكلية، بل كانت تعبيرًا عن نزوع الإنسان إلى تجسيد الجمال الإلهي في العالم المادي، ومن جهة أخرى، يذهب الصوفية إلى أن الجمال نوعان³:

• جمال ظاهري يتعلق بالمحسوسات .

• وجمال باطني روحي يتمثل في انكشاف أنوار الحق في القلب .

1 - عبد القادر بوعرفة، الجمال وسؤال المقصد في الثقافة الإسلامية، مجلة الكلمة، العدد 76، إصدارات مكتبة الدراسات والأبحاث، بيروت، 2012، ص 40.

2 - آية أورهام، أحمد بلحاج، الرؤية الصوفية للجمال: منطلقاتها الكونية وأبعادها الوجودية، دار ضفاف للنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2014، ص 12

3 - عفيف مهنسي، الفكر الجمالي عند التوحيدي، إصدارات المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 1998، ص 50.

وهذا الجمال الباطني هو الأسمى، لأنه يقود إلى معرفة الله ويحقق للإنسان الطمأنينة والانسجام الداخلي.

كما يحتلّ الجمال في التجربة الصوفية عند جلال الدين الرومي موقعاً مركزياً، حيث يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالعشق بوصفه الطريق الأسمى لإدراك الحقيقة الإلهية، فالعشق عند الرومي لا يُحتزل في كونه انفعالاً وجدائياً عابراً، بل يتجاوز ذلك ليغدو قوة كونية شاملة تسري في جميع موجودات الكون، وتشكّل المبدأ المحرك للوجود بأسره،¹ ومن هذا المنظور يصبح الحب سرّ الوجود وأساسه، إذ إن كل ما في الكون ليس سوى تجلٍّ من تجليات الحب الإلهي.

ويؤكد الرومي أن الجمال الحقيقي لا يمكن أن يُفهم بمعزل عن الله، لأن الله هو الجمال المطلق، وكل جمال في العالم إنما هو انعكاس جزئي لذلك الجمال الكلي، ومن هنا تتحول التجربة الجمالية عند الصوفي إلى تجربة توحيدية، تقوم على إدراك الوحدة الكامنة وراء مظاهر الكثرة، بحيث لا يرى الصوفي في الأشياء جمالها الظاهر فحسب، بل يتجاوز ذلك إلى استشعار مصدرها الإلهي.²

وفي هذا السياق يطرح الرومي تصوراً دقيقاً للعلاقة بين الجمال والمحبة، إذ يرى أن العلاقة بينهما ليست علاقة تطابق تام، فليس كل جميل محبوباً بالضرورة، لكن كل محبوب يُدرك بوصفه جميلاً، وبذلك تصبح "المحبوبة" هي الأصل، بينما يكون الجمال انعكاساً لها، مما يجعل الجمال جزءاً من تجربة روحية أعمق تتأسس على الحب والانجذاب القلبي.³

ومن هذا المنطلق، يغدو إدراك الجمال الحقيقي مشروطاً بالتعلّق القلبي، لأن البصيرة العاشقة وحدها القادرة على كشف الجمال في مستواه العميق، ولذلك يمكن القول إن الحب في التصور الرومي ليس مجرد طريق إلى الجمال بل هو التعبير الأسمى عنه، بل وسرّه الباطني.

1 - آية أورهام، أحمد بلحاج، الرؤية الصوفية للجمال: منطلقاتها الكونية وأبعادها الوجودية، ص 229

2 - أنا ماري شيميل، الشمس المنتصرة: دراسة الشاعر الإسلامي الكبير جلال الدين الرومي، تر: عيسى علي العاكوب، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، ط1، 2016، ص 548

3 - درغام نادية، الرؤية الجمالية للوجود عند جلال الدين الرومي، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، تخصص: الفلسفة، قسم الفلسفة، جامعة وهران 2، 2011-2012، ص 157.

ويتعزز هذا الفهم من خلال استحضار الحديث القدسي: "كنت كنزًا مخفيًا فأحببت أن أُعرف فخلقت الخلق لكي أُعرف"، حيث يُفهم منه أن الخلق قائم على الحب وأن الوجود في جوهره تجلٍ لجمال الله ورغبة في المعرفة، وهكذا يتحول الحب إلى مبدأ مفسّر للوجود وإلى أساس لفلسفة الخلق في الرؤية الصوفية¹.

ولا يقف الرومي عند حدود المعرفة العقلية أو الإدراك الحسي للجمال بل يتجاوز ذلك إلى ما يمكن تسميته بـ"الشهود الجمالي"، حيث تصبح الجمالية تجربة وجودية معاشة، ترتبط بحقيقة الوجود ذاته. ففي هذا المقام، لا يُشهد جمال إلا جمال الله، ولا كمال إلا كماله مما يجعل الإنسان في حالة سعي دائم نحو هذا الجمال المطلق بوصفه الغاية النهائية لمسيرته الروحية².

كما يرى الرومي أن مظاهر الجمال في الطبيعة والوجود ليست إلا تجليات جزئية لما هو مطلق، فهي تعكس الجمال الإلهي في صور متعددة، لكنها تظل مرتبطة بأصل أعلى، ومن هنا فإن النظر إلى العالم نظرة جمالية صوفية يعني قراءة الكون بوصفه كتابًا مفتوحًا للتجلي الإلهي.

وعليه تتأسس الرؤية الصوفية للجمال على منظور توحيدي شامل، يقوم على تجاوز الثنائيات الظاهرة (مثل الجمال/الجلال، اللطف/القهر)، نحو إدراك وحدة عميقة تجمع هذه المتقابلات في إطار كلي منسجم. فالجمال الإلهي يتجلى في كل شيء، جامعًا بين الأضداد في صورة من التكامل الذي لا يُدرك إلا بالبصيرة العرفانية³ وبناءً على ذلك، تتحدد القيمة الإيمانية للجمال في التصوف في كونه:

- طريقًا لمعرفة الله والكشف عن حضوره في الوجود .
- وسيلة للترقي الروحي عبر العشق والتجربة الذوقية .
- تعبيرًا عن وحدة الوجود وتناسقه خلف مظاهر التعدد .
- أفقًا تأويليًا يجعل من العالم مجالًا للتجلي الإلهي لا مجرد واقع مادي.

¹ - جلال الدين الرومي، فيه ما فيه، ص 118.

² - جلال الدين الرومي، المثنوي، ص 338.

³ - محمد شقير العاملي، فلسفة العرفان، دار الهدى للنشر، ط1، لبنان، 2004، ص 115

ومنه نستنتج أنّ التجربة الصوفية عند جلال الدين الرومي تقوم على رؤية متكاملة تجعل من التربية الروحية أساسًا لبناء الإنسان، إذ تركز على العبادة، والمجاهدة النفسية، والموعظة، والقدوة، والقصة، بوصفها وسائل لتزكية النفس وتهذيب السلوك. كما يتضح أن مفهوم الجهاد عنده يتجاوز البعد العسكري إلى الجهاد الأكبر المتمثل في الجهاد الروحي وإصلاح النفس، أمّا في الجانب الجمالي فيرتبط الجمال عند الرومي بالعشق الإلهي حيث يعتبر الوجود كله تجليًا للحب الإلهي، ويصبح إدراك الجمال طريقًا لمعرفة الله والارتقاء الروحي، وبذلك تتكامل القيم الصوفية لديه في رؤية توحيدية تجعل من الإنسان كائنًا ساعيًا نحو الكمال عبر الحب والمعرفة والتجلي الروحي.



الفصل الثاني: التصوف عند أنا ماري شيمل



تناولت الدراسات الحديثة التصوف الإسلامي من زوايا متعددة، فظهرت مؤلفات كثيرة تختلف في مناهجها ورؤاها لهذه الظاهرة الروحية الواسعة والمعقدة، وترى أنا ماري شيمل أن التصوف من الموضوعات التي يصعب الإحاطة بها تعريفاً ووصفاً.

المبحث الأول: مفهوم التصوف عند شيمل

لقد أدّت كثرة آراء المتصوفين الأوائل حول ماهية التصوف واشتقاقه إلى انعكاس واضح على دراسات المستشرقين، إذ تعددت بدورهم تصوراتهم بشأن أصل المصطلح ومفهومه، اعتماداً على ما ورد في التراث الصوفي نفسه.

ففيما يتعلق باشتقاق كلمة "التصوف"، يرى رينولد ألن نيكلسون أن أصل الكلمة لا يزال محل خلاف، إذ يذهب كثير من الصوفية إلى اشتقاقها من "الصفاء"، فيكون الصوفي هو "صافي القلب" أو "المصطفى"¹. كما أشار إلى أن بعض الباحثين الأوروبيين ربطوا الكلمة بالأصل اليوناني "سوفوس" (Sophos)، بمعنى الحكمة.²

غير أن نيكلسون يميل إلى ترجيح اشتقاق التصوف من "الصوف"، مستنداً إلى رأي تيودور نولدكه³، الذي أكد أن المصطلح كان يُطلق في الأصل على الزهاد المسلمين الذين ارتدوا الصوف تشبهاً برهبان النصارى، تعبيراً عن الزهد وترك متاع الدنيا⁴.

ويوافقه في ذلك لويس ماسينيون، الذي يرى أن التصوف مشتق من "الصوف" باعتباره دالاً على نمط حياة الزهاد، ويرفض سائر الاشتقاقات الأخرى، بما فيها الأصل اليوناني⁵، حيث واجه المستشرقون صعوبة كبيرة في ضبط مفهوم التصوف، نظراً لتعدد تعريفاته عند الصوفية.⁶

¹ - نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ص 11

² - المرجع نفسه، ص 15.

³ - العقيلي، المستشرقون، ج2، ص 738

⁴ - نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ص 11-12

⁵ - لويس ماسينيون، مصطفى عبد الرزاق، دائرة المعارف الإسلامية، تر: إبراهيم خورشيد وعبد الرحيم يونس وحسن عثمان، ج16، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، ط1، 1984، ص 25

⁶ - أنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، تر: محمد إسماعيل السيد، رضا حامد قطب، منشورات الجمل، ط1، بغداد، 2005 ص07.

تكون أنا ماري شيمل من أبرز الباحثين الغربيين الذين اهتموا بدراسة التصوف الإسلامي، وقد نظرت إليه بوصفه تجربة روحية عميقة تشكل أحد أهم أبعاد الحضارة الإسلامية، ترى أن التصوف لا يمكن اختزاله في تعريف واحد جامع؛ لأنه ظاهرة متعددة الأبعاد تتداخل فيها الجوانب الدينية والفلسفية والأخلاقية والجمالية، ولهذا فإن فهم التصوف يتطلب النظر إليه باعتباره تجربة معيشة قبل أن يكون نظرية فكرية أو مذهباً فلسفياً¹.

وتشير شيمل إلى أن مصطلح التصوف (Sufism) يُستخدم للدلالة على الروحانية الإسلامية، وهو يقابل مفهوم (Mysticism) في الفكر الغربي، ويعبر هذا المفهوم عن محاولة الإنسان تجاوز حدود الإدراك الحسي والعقلي للوصول إلى معرفة مباشرة بالحقيقة الإلهية، فالمتصوف لا يكتفي بالإيمان النظري أو المعرفة العقلية، بل يسعى إلى تذوق الحقيقة الإلهية والعيش في ظلها من خلال تجربة شخصية قائمة على المجاهدة والرياضة الروحية.

تؤكد شيمل أن الطريق الصوفي يبدأ بتطهير النفس من الشهوات والتعلقات الدنيوية، لأن القلب في التصور الصوفي هو موضع المعرفة الحقيقية، وكلما ازداد القلب صفاءً أصبح أكثر قدرة على تلقي الأنوار الإلهية، ولهذا يركز المتصوفة على التوبة والزهد والذكر والمراقبة بوصفها وسائل لتزكية النفس وإعدادها لاستقبال المعرفة الباطنية، ويستمر السالك في هذا الطريق عبر مقامات وأحوال روحية متعددة حتى يصل إلى مرحلة الكشف، حيث تنجلي له حقائق الوجود بصورة لا يمكن التعبير عنها باللغة العادية².

من أهم الأفكار التي تبرزها شيمل أن الحب الإلهي يمثل جوهر التصوف وروحه الحقيقية، فالمتصوفة يرون أن العلاقة بين الإنسان وربه لا تقوم على الخوف أو الطمع فقط، بل على المحبة العميقة التي تدفع الإنسان إلى التضحية بنفسه ورغباته في سبيل التقرب إلى الله، ومن هنا امتلأ الأدب الصوفي بصور العشق والشوق والحنين، وأصبحت لغة الحب الوسيلة الأكثر قدرة على التعبير

¹ - أنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ص 09

² - المرجع نفسه، ص 10

عن التجربة الروحية، وقد وجد المتصوفة في الحب الإنساني رمزًا يساعدهم على وصف أشواقهم إلى الله، فاستعاروا ألفاظ الغزل للتعبير عن المعاني الروحية.

كما ترى شيمل أن المتصوفة استخدموا مجموعة من الرموز والصور للتعبير عن خبراتهم الروحية، ومن أبرز هذه الرموز صورة الطريق، حيث يُنظر إلى الحياة الروحية على أنها رحلة متواصلة نحو الله، وهناك أيضًا صورة تنقية الذهب التي ترمز إلى تطهير النفس من العيوب والصفات المذمومة، أما الصورة الثالثة فهي الحب الذي يجسد توق الروح إلى الاتحاد المعنوي بالمحسوب الإلهي¹.

تفرق أنا ماري شيمل بين نمطين رئيسيين من التصوف:

- النمط الأول: هو التصوف الذي يميل إلى فكرة اللامحدودية ووحدة الوجود، حيث يُنظر إلى الله بوصفه الحقيقة المطلقة التي تستمد منها جميع الموجودات وجودها. وفي هذا الاتجاه تُستخدم رموز مثل البحر والقطرة للتعبير عن علاقة الإنسان بالمطلق.
- أما النمط الثاني فهو التصوف الذي يحافظ على التمييز بين الخالق والمخلوق، ويركز على علاقة العبودية والمحبة بين الإنسان وربه، وهو النمط الأكثر انتشارًا في التراث الصوفي الإسلامي².

كما أنها تميز كذلك بين اتجاهين أساسيين داخل التجربة الصوفية:

- الاتجاه الأول هو الاتجاه الإرادي الذي يركز على الجانب الأخلاقي والعملي، حيث يسعى الصوفي إلى التخلق بأخلاق الله وتوحيد إرادته مع الإرادة الإلهية من خلال الطاعة والالتزام.
- أما الاتجاه الثاني فهو الاتجاه الداخلي الذي يهتم بالمعرفة الباطنية والكشف عن أسرار الكون والوجود³، كما أنها قد يتداخل الاتجاهان في كثير من المدارس الصوفية، فجمع بعض المتصوفة بين السلوك العملي والتأمل المعرفي.

كذلك من الجوانب المهمة في رؤية شيمل اهتمامها بالأبعاد الثقافية والأدبية للتصوف، فهي ترى أن التصوف لم يكن مجرد تجربة فردية، بل أسهم في تشكيل الأدب والفن والموسيقى واللغة في العالم

¹ - أنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ص 12

² - المرجع نفسه، ص 14

³ - المرجع نفسه، ص 15

الإسلامي، وقد ظهر تأثيره بوضوح في الشعر الصوفي الذي ازدهر عند شعراء كبار مثل جلال الدين الرومي وفريد الدين العطار وابن الفارض حيث امتزجت المعاني الدينية بالصور الجمالية الرفيعة. ناقشت شيمل مسألة أصول التصوف الإسلامي فاستعرضت آراء الباحثين الغربيين الذين ربطوا نشأته بالمسيحية أو الأفلاطونية المحدثة أو الفلسفات الهندية، لكنها أكدت أن التصوف الإسلامي نشأ أساسًا من داخل البيئة الإسلامية نفسها مستندًا إلى القرآن الكريم والسنة النبوية، وإن كان قد تفاعل مع بعض المؤثرات الفكرية والثقافية المحيطة به عبر مراحل تطوره التاريخي¹.

فمن ذلك كله فإنّ شيمل تنظر إلى التصوف بوصفه محاولة إنسانية للبحث عن المعنى الأعماق للحياة وعن القرب من الله من خلال الحب والمعرفة والتركية الروحية، وهو في نظرها ليس مجرد مذهب فكري أو نظام فلسفي، بل تجربة روحية حية ومتجددة ساهمت في إثراء الحضارة الإسلامية وأثرت في تراثها الديني والأدبي والفني عبر القرون.

ومما سبق ذكره والتطرق إليه يتضح أن المستشرقين، رغم جهودهم في دراسة التصوف، لم يتمكنوا من تقديم تعريف دقيق جامع له، بل أجمعوا على أنه تجربة روحية معقدة، تتجاوز حدود التعريف النظري الصارم.

يتضح من خلال رؤية أنا ماري شيمل أن التصوف الإسلامي ليس مجرد مذهب فكري أو منظومة فلسفية، بل هو تجربة روحية متكاملة تقوم على السعي إلى معرفة الله من خلال تطهير النفس والمحبة الإلهية والكشف الباطني، وقد أبرزت شيمل تعدد أبعاد التصوف وتشعب اتجاهاته، مما جعل من الصعب حصره في تعريف واحد جامع، و أكدت أصالته داخل البيئة الإسلامية، مع اعترافها بتفاعله مع بعض المؤثرات الفكرية الخارجية، وبذلك يظهر التصوف في نظرها باعتباره أحد أهم المكونات الروحية والثقافية للحضارة الإسلامية، لما تركه من أثر عميق في الفكر والأدب والفن والسلوك الديني عبر التاريخ.

¹ - أنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ص 16 - 17.

المبحث الثاني: الإرهاصات الفكرية للتصوف عند أنا ماري شميل

حظيت صورة الإسلام ومذهب التصوف عند المستشرقّة الألمانية أنا ماري شميل مكانة بارزة في كتاباتها، إذ رأت فيها الحضارة التي تصدّرت المشهد الحضاري العالمي خلال العصور الوسطى، وعدّت الإسلام نموذجًا فريدًا استطاع أن يوحد شعوبًا متعدّدة من قارات العالم القديم ضمن إطار ثقافي متماسك وإرث علمي وفكري مترابط، قائم على قيم إنسانية سامية. كما أكّدت أنّ الحضارة العربية الإسلامية لم تقتصر على حفظ منجزات الحضارات السابقة وصيانتها، بل عملت على تطويرها والإضافة إليها من خلال جهود علمائها ومفكرّيها، ثم نقلتها إلى العالم، لتصبح ركيزة أساسية في بناء الحضارة الإنسانية الحديثة، حيث أنّها ترى أنّ هذه الحضارة تميّزت باستمراريتها تاريخية منذ نشأتها، وأسهمت بوضوح في مجالات الفكر والفن ومختلف مظاهر الحياة، وظلّت تحتفظ بخصوصيتها وهويتها المميّزة رغم ما استفادته من الحضارات القديمة.¹

أمنت المستشرقّة الألمانية أنا ماري شميل بالقيم الروحية والإنسانية التي جاء بها الإسلام، مستحضرة المعاني القرآنية الداعية إلى الخير والسلام، كما في قوله تعالى: ﴿كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ﴾ (سورة إبراهيم، الآية: 23)، وقد رأت أنّ الأسس الأولى لكثير من العلوم والمعارف الحديثة تعود إلى إسهامات العلماء العرب والمسلمين، ولا سيّما الحضارة العربية الإسلامية التي انتقلت آثارها إلى أوروبا عبر الأندلس خلال العصور الوسطى، في فترة كانت فيها أوروبا تعيش حالة من التراجع المعرفي، ومن هذا المنطلق، أقرت شميل بالدور الحضاري الكبير للعرب والمسلمين، مؤكّدة أنّ النهضة الأوروبية قامت على التفاعل الحضاري مع العالم الإسلامي والاستفادة من منجزاته العلمية والفكرية.²

سعت شميل إلى تقديم صورة منصفة وأمينّة عن الإسلام لدى الجمهور الغربي، في مواجهة الصور النمطية السلبية التي ساهمت بعض وسائل الإعلام والخلفيات التاريخية والدينية في ترسيخها عبر فترات طويلة حيث قالت: "إنّ مهمتي كانت دائمًا بناء الجسور بين العالم الإسلامي والغرب، لأنّ سوء

¹ - أنا ماري شميل، الجميل والمقدس، تر و تح: عقيل يوسف عيدان، الدار العربية للعلوم ناشرون، د ط، لبنان، بيروت، 2008، ص 16

² - ماهر الشيال، أنا ماري شميل شمس الاستشراق المنصفة، مجلة البديل، عدد جانفي، 2007، ص 02.

الفهم المتبادل لا يُولد إلا مزيداً من الخوف والعداء"¹، وبرغم ما تعرّضت له من انتقادات واتّهامات بسبب مواقفها المنصفة، فإنّها واصلت مشروعها الفكري الرامي إلى تصحيح المفاهيم المغلوطة حول الإسلام ونبّيه والمسلمين، معتبرة أنّ كثيراً من مظاهر التشويه تعود إلى اعتبارات سياسية وإيديولوجية أكثر من ارتباطها بحقيقة الدين الإسلامي وجوهره، كما أدركت خطورة تعميق الهوة بين الشرق والغرب وما يترتب عليها من نتائج سلبية على العلاقات الإنسانية والحضارية.²

لم تكن شميل معارضة للإسلام ولا منتقدة له، بل كانت منصفة في مواقفها واتجاهاتها الفكرية والعقدية وحتى رؤاها الإيديولوجية، فكانت مسالمة متعايشة باحثة في النص القرآني متوجهة إلى ما يخدمها من وسطية واعتدال، على خلاف من نجده مخالفًا مناهضًا ومعارضًا شرسًا للإسلام والمسلمين أمثال المستشرق المجري إغناطس جولدتسيهر، الذي وُجّهت إليه انتقادات تتعلق بموقفه من التراث الإسلامي، وقد انتقد المفكر الإسلامي محمد الغزالي مثل هذه الاتجاهات المناهضة والمتحيزة تجاه الدين الإسلامي³

في المقابل، لا يمكن إغفال الجهود العلمية التي بذلها عدد من المستشرقين في خدمة التراث العربي والإسلامي، من خلال ترجمة النصوص الأدبية والشعرية والفلسفية والتعريف بالتاريخ الإسلامي والثقافة العربية في الأوساط الأوروبية؛ الأمر الذي يجعل من غير الدقيق إصدار أحكام عامة على الاستشراق بوصفه تياراً واحداً متجانساً. فمع أنّ بعض القوى الاستعمارية، مثل بريطانيا وفرنسا، وظّفت الدراسات الاستشراقية لخدمة أهداف سياسية واستعمارية، فإنّ الاستشراق —في أحد أبعاده— مثّل منهجاً علمياً أسهم في تعزيز التبادل المعرفي بين الثقافتين العربية والغربية.

تقوم الحضارة الإسلامية عند شميل على قيم السلام تمرّ في العصر الحديث بتحديات فكرية وسياسية متعدّدة، في ظلّ بروز مظاهر الانغلاق والتوظيف الإيديولوجي للدين، حيث يُستغل الإسلام أحياناً كشعار في صراعات سياسية بعيدة عن مقاصده الحقيقية وأصوله الروحية،⁴ وبهذا تكون شميل

1 - ماهر الشيال، أنا ماري شميل شمس الاستشراق المنصفة، ص 34

2 - طاهير محمد أمين، الجهود الاستشراقية لأنا ماري شميل، مجلة المعيار، المجلد 25، العدد 53، الجزائر، 2021، ص 263.

3 - ينظر: حمد الغزالي، دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين، مكتبة نضرة مصر للطباعة والنشر، ط7، مصر، 2007، ص 12.

4 - ماهر الشيال، أنا ماري شميل شمس الاستشراق المنصفة، ص 08

قد ميّزت نفسها بالنزاهة والموضوعية والإنصاف في تناولها للإسلام، وأسهمت في بناء جسور من التفاهم بين الثقافة الألمانية والعالم الإسلامي، مؤكدةً أهمية المبادئ الروحية والإنسانية في تجاوز الأزمات والصراعات التي تواجه البشرية، ومشددة على أنّ فقدان هذه القيم يمثل خطرًا حقيقيًا على مستقبل الإنسان.

أظهرت مواقف المستشرقة الألمانية آنا ماري شميل حرصًا واضحًا على إبراز صورة الإسلام القائمة على التسامح والاعتدال، في مواجهة موجات الكراهية والصور النمطية التي ارتبطت به في بعض الخطابات الغربية، فقد كانت ترى أنّ الإسلام دين يقوم على مبادئ سامية وقيم إنسانية نبيلة، وهو بعيد كلّ البعد عن أشكال العنف والتطرّف، لذلك رفضت بشدّة الحملات الإعلامية التي سعت إلى ربط الإسلام بالعنف أو تقديمه بصورة مشوّهة. وأكّدت أنّ العديد من الحركات التي تُقدّم في الغرب بوصفها ممثلة للإسلام لا تعبّر في حقيقتها عن جوهره الديني¹، وهذا ما دفعها للتوغّل أكثر في الدين الإسلامي والبحث في الطريقة الصوفية وما تنمّ عنه من رموز دينية في العبادة.

كما انتقدت شميل النظرة الغربية الأحادية تجاه الإسلام، معتبرة أنّ من أكبر الإشكالات التي تواجه الغرب تتمثّل في صعوبة فهم البعد الديني في حياة المسلم، نتيجة التوجّه المادي واللا ديني الذي طبع الثقافة الغربية الحديثة. وترى أنّ الإنسان بطبيعته يحمل بُعدًا إيمانيًا وروحيًا، وأنّ تراجع الوعي الديني في المجتمعات الغربية جعل فهم الإسلام والتعايش مع التنوّع الديني أمرًا أكثر تعقيدًا،² ومن ثمّ رفضت الأحكام المسبقة والرؤى الاختزالية التي تنظر إلى الإسلام من زاوية واحدة وتغفل تعدّد أبعاده الحضارية والإنسانية.

وقد حظيت شميل بتقدير واسع في الأوساط العلمية والثقافية تقديرًا لجهودها في تعزيز الحوار بين الحضارات والدفاع عن صورة الإسلام المنصفة، لا سيّما رفضها ربط الإسلام بمفهوم الأصولية أو العنف كما شاع في بعض الأوساط الغربية، ونالت في سبيل ذلك العديد من الجوائز والأوسمة الألمانية والدولية، إضافة إلى شهادات فخرية وعضوية عدد من الجمعيات العلمية، وكان من أبرزها حصولها

¹ - ماهر الشيال، آنا ماري شميل شمس الاستشراق المنصفة، ص 8

² - خالد محمد عبده، المستشرقون والتصوف الإسلامي، دار المحروسة للنشر والتوزيع، د ط، مصر، 2016، ص 69.

على جائزة السلام من رابطة الناشرين الألمان خلال معرض فرانكفورت للكتاب، تكريماً لإسهاماتها الفكرية والثقافية.¹

وفي قراءتها للواقع المعاصر، أدركت شميل أنّ الإسلام يواجه في العصر الحديث تحديات أيديولوجية وسياسية متعدّدة، حيث يُوظّف أحياناً كشعار في صراعات مذهبية أو سياسية لا تمت بصلة حقيقية إلى مقاصده الدينية. وقد رفضت تحميل الإسلام مسؤولية ممارسات الجماعات المتطرّفة، مؤكّدة أنّ النصوص الإسلامية المؤسسة، سواء في القرآن الكريم أو في السنة النبوية، لا تتضمن ما يبرّر استهداف الأبرياء أو ممارسة العنف باسم الدين. واستندت في ذلك إلى المبادئ القرآنية الداعية إلى حرية الاعتقاد والتسامح، معتبرة أنّ الأعمال العنيفة التي تُرتكب باسم الإسلام تسهم في تشويه صورته، وتعمّق التصورات الخاطئة عنه، خصوصاً في المجتمعات الغربية.

تواصل المستشرقة الألمانية أنا ماري شميل دفاعها عن رؤيتها المنصفة للإسلام، مؤكّدة أنّ الصورة التي قدّمتها عنه لم تكن نتاج تصوّر مثالي منفصل عن الواقع، بل ثمرة دراسة علمية طويلة وتجربة إنسانية مباشرة مع المسلمين،² وترى أنّ الباحث في مجال الأديان ينبغي أن يقارن بين المبادئ العليا للأديان ومثيالاتها، لا بين المثال النظري والانحرافات الواقعية التي قد تنتج عن الممارسات السياسية أو الاجتماعية. ولذلك أوضحت أنّ فهمها للإسلام لم يأت فقط من خلال انشغالها الطويل بالأدب والفن الإسلامي، وإنما تعزّز أيضاً عبر علاقاتها الواسعة مع مسلمين من مختلف البلدان والطبقات الاجتماعية، حيث اختبرت عن قرب قيم المودّة والضيافة والتسامح التي لمستها في حياتهم اليومية³، وهو ما عمّق شعورها بالتقدير والامتنان تجاههم.

قد أسهم هذا الاحتكاك المباشر في تكوين رؤية أكثر موضوعية لدى شميل عن المسلمين، إذ رأت فيهم مجتمعاً يميل إلى السلم والتعايش ونبذ العنف والكراهية، ويؤمن بحق الآخر في الاختلاف

¹ - حامد ناصر الظالمى، المستشرقة الألمانية أنا ماتري شميل وكتابها "وأن محمداً رسول الله"، مجلة دراسات استشرافية، العدد 5، كلية التربية، جامعة البصرة، نوفمبر 2015، ص 03

² - خالد محمد عبده، المستشرقون والتصوف الإسلامي، ص 93.

³ - ميشال جحا، من تاريخ الاستشراق الألماني، مجلة الحياة، العدد 10، المجلد 13، د ب، أبريل 2001، ص 21.

الديني والثقافي. ومن هذا المنطلق، اعتبرت أنّ جوهر الدين الحقّ يقوم على احترام حرية الإنسان وقبول التنوّع، بعيداً عن التعصّب أو الإقصاء.

تُعَدّ تجربة شميل الفكرية والعلمية أوسع من أن تُحتزل في جانب واحد، فقد كرّست حياتها لدراسة الإسلام والثقافات المرتبطة به وألّفت أكثر من مئة كتاب ودراسة، إضافة إلى مئات المقالات والمحاضرات التي قدّمتها في الشرق والغرب، كما أنّ قربها من التراث الإسلامي ومعايشتها للمجتمعات المسلمة جعلها تمثّل نموذجاً متميّزاً للاستشراق المنصف، في مقابل الصورة السلبية التي ارتبطت أحياناً بالاستشراق في الوعي العربي المعاصر،¹ ومن هنا، تبدو تجربتها شاهداً على وجود اتجاهات استشراقية اتسمت بالأمانة العلمية والإنصاف في تناول الحضارة الإسلامية.

وعلى الرغم من ذلك لم تسلم شميل من بعض الانتقادات داخل الأوساط الاستشراقية الألمانية إذ نظر إليها بعض المستشرقين بنوع من الاستعلاء، وعدّوها مفتونة بالشرق الإسلامي أو متأثرة به عاطفياً، غير أنّ إنتاجها العلمي الغزير ومعرفتها العميقة باللغات الشرقية ولا سيما التركية والفارسية، أثبتا مكانتها العلمية الرصينة،² فقد ألّفت أعمالاً متخصصة في تاريخ الأديان المقارن والتصوّف الإسلامي، حيث تقول في كتابها الأبعاد الصوفية في الإسلام: "اعتبر الصوفية الفقر مقاما ظاهريا في بداية الطريق... وقد أصبح الحصر الذي ينم عليه الصوفي هو كل ما يملك من متاع الدنيا... لأنّ الحصر يعطي لمالكه درجة أسمى من درجة سليمان على عرشه المحمول في الهواء:

من أراد أن يضع مخطوطة في الفقر وربوعه *** فليضع أعواد الحصر على ضلوعه"³

يتضح من خلال عرض آراء المستشرقين حول التصوف أن مواقفهم لم تكن موحّدة، بل تأثرت بالمصادر الصوفية نفسها وباختلاف مناهجهم الفكرية. فبينما رجّح كلّ من رينولد ألن نيكلسون ولويس ماسينيون اشتقاق مصطلح التصوف من "الصوف" باعتباره رمزاً للزهد، قدّمت أنا ماري شميل رؤية أكثر شمولاً للتصوف والإسلام، اتسمت بالإنصاف والموضوعية والاهتمام بالبعد الروحي

¹ - أنا ماري شميل، نموذج مشرق للاستشراق، تر: ثابت عيد، تقديم: محمد عمارة، دار الرشاد للنشر والتوزيع، ط 1، القاهرة، مصر، 1998، ص 21

² - المرجع نفسه، ص 22.

³ - أنا ماري شميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ص 138 - 139.

والإنساني للحضارة الإسلامية. وقد أسهمت شميل في تصحيح كثير من الصور النمطية السائدة عن الإسلام في الغرب، مؤكدةً قيمه القائمة على التسامح والسلام والتعايش، كما أبرزت الدور الحضاري الكبير للمسلمين في تطور الفكر الإنساني. وتُعد تجربتها نموذجًا للاستشراق المنصف الذي يقوم على البحث العلمي والحوار الحضاري، بعيدًا عن الأحكام المسبقة والتوظيفات الأيديولوجية، مما جعلها إحدى أبرز الشخصيات التي أسهمت في بناء جسور التفاهم بين الشرق والغرب.

المبحث الثالث: نظرة المستشرقين الغرب لمفهوم التصوف

اهتمّ علماء الغرب بدراسة الحضارة الشرقية وثقافتها، وسعوا إلى جمع معلومات واسعة عنه والإلمام به، وبذلوا في سبيل ذلك جهودًا كبيرة. وقد شكّل الدين الإسلامي، منذ ظهوره، إشكاليًا بالنسبة إلى المسيحيين؛ إذ نظرت إلى المسلمين بوصفهم خصوصًا يقفون على حدودها ويهدّدون ثقافتها.¹

تناول المستشرقون الأوروبيون الإسلام والمسلمين بالدراسة من زوايا متعددة وفي مجالات مختلفة؛ فمنهم من غلب عليه التعصّب والتشدد، فأصدر أحكامًا متأثرة بخلفياته الفكرية والدينية، ومنهم من اتسم بالإنصاف والموضوعية إلى حدّ بعيد، فاعترف بالحقيقة كلما قادته نتائج البحث إليها. غير أنّ الدراسات الجادة والعميقة حول الإسلام لم تزدهر إلا منذ القرن التاسع عشر، حين انتشرت المعرفة بالشرق والبلاد الإسلامية، وتزامن ذلك مع توسّع النفوذ الغربي والاستعماري، مما أتاح احتكاكًا مباشرًا بهذه المجتمعات وأدّى إلى التأثير بثقافتها وأديانها وأنظمتها الاجتماعية.

يحظى التصوف الإسلامي بمكانة خاصة لدى المستشرقين، بالنظر إلى دوره الفكري والروحي في مسيرة الحضارة الإسلامية؛ إذ انصرفت أقلامهم إلى دراسة أصوله وشخصياته البارزة، وبحثوا في نشأته وتطوّره دراسة مستفيضة. غير أنّ نتائجهم اختلفت حول أصول التصوف ومنابعه، كما جعل بعضهم من حادثة الحلاج دليلًا على ما اعتبروه مظلوميته داخل البيئة الإسلامية.²

عد التصوف اهتمام الباحثين لما يتميز به من خصوصية معرفية وروحية؛ فهو يُنظر إليه بوصفه علمًا حاول أن يشغل مكانة متميزة إلى جانب الفلسفة وعلم الكلام وغيرها من العلوم الإسلامية. كما يمتاز بنمط خاص من المعرفة يُعرف بالمعرفة الذوقية أو الكشفية والإلهامية، وهي معرفة تُنسب إلى الإلهام القلبي المباشر بعيدًا عن الاستدلال العقلي أو الإدراك الحسي، وتمسّ الشعور الإنساني بصورة وجدانية وروحية.

¹ - زهير يوسف عليوي الحيدري، جهود المستشرقين في دراسة تاريخ التصوف، مجلة أوروكل للأبحاث الإنسانية، العدد 3، جامعة القادسية، 2010، ص 50.

² - المرجع نفسه، ص 50.

فبالعودة إلى بدايات اهتمام الغرب بالتصوف الإسلامي، نجد أنّ أول نصّ وصل إلى أوروبا في هذا المجال كان متعلقًا بسيرة رابعة العدوية، ناسكة القرن الثامن الميلادي، حيث نقل قصتها إلى الغرب مستشار الملك لويس التاسع في أواخر القرن الثالث عشر. كما ظهرت شخصية رابعة في دراسات صوفية أخرى تناولت مفهوم الحب الصوفي. وفي سنة 1818م نُشر أول عمل صوفي مكتوب بالعربية، تمثّل في قصيدة للشاعر الصوفي المصري ابن الفارض، وقد أسهمت الترجمات في تعزيز الاهتمام الأوروبي بالأدب الصوفي، لاسيما ترجمة رباعيات عمر الخيام وكتاب «منطق الطير» لفريد الدين العطار، إذ تركت هذه الأعمال أثرًا بالغًا في نفوس القراء الأوروبيين¹.

تجمع أغلب الدراسات التاريخية المتعلقة بالاستشراق على أنّ القرن التاسع عشر مثّل ذروة النشاط الاستشراقي، حيث شهدت الدراسات الغربية حول الشرق مرحلة جديدة اتسمت بالرحلات العلمية، والبعثات الاستكشافية، وترجمة الكتب، خاصة ما يتعلق بتاريخ التصوف الإسلامي، الأمر الذي ساهم في توضيح صورته لدى الأوروبيين، ومنحهم تصورًا أكثر وضوحًا عن نشأته وطبيعته وتطوّره². ويُعدّ كتاب المستشرق الألماني فريدريش أوغست طولوك من أوائل المؤلفات الغربية التي تناولت التصوف الإسلامي، إذ نشر سنة 1821م كتابه الموسوم بـ "التصوف أو فلسفة وحدة الوجود الفارسية"، ثم أعقبه بكتاب آخر بعنوان "باقة زهور من تصوف الشرق". كما اهتم عدد من المستشرقين بدراسة التصوف، من بينهم المستشرق بالمر الذي ألّف كتاب "التصوف في الشرق" سنة 1838م، وقد ذهب فيه إلى أنّ التصوف يمثل تطورًا للدين الأول لدى الجنس الآري³.

وفي السياق ذاته، أسهم المستشرق الفرنسي أرنوا في نشر كتاب "الكلام على الصوفية" للأبياري مصحوبًا بالترجمة⁴، كما قدّم المستشرق الألماني ليون غوتيه إسهامًا مهمًا بنشره قصة "حي بن

1 - أنا ماري شميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب، دار الجمل، القاهرة، مصر، 2007، ص 12.

2 - طاهر محمد أمين، التصوف الإسلامي عند الغرب أنا ماري شميل، مجلة الموروث، المجلد 7، العدد 2، الجزائر، 2019، ص 120.

3 - أنا ماري شميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ص 12.

4 - المرجع نفسه، ص 14.

يقظان" لابن طفيل¹. ويُعدّ المستشرق الفرنسي رينيه غينون من أبرز المهتمين بالدراسات الصوفية الإسلامية، لما أولاه من عناية خاصة بالتصوف وأبعاده الفكرية والروحية².

غير أنّ اسم المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون يظلّ الأكثر حضورًا في ميدان الدراسات الصوفية، إذ يُنظر إليه بوصفه رائد الدراسات الصوفية في فرنسا وأوروبا عامة. فقد تخصّص في التصوف الإسلامي، وكسّر جانبًا كبيرًا من أعماله لدراسة شخصية الحلاج، فأُنجز أطروحته الشهيرة "آلام الحلاج"، كما ركّز أبحاثه على قضايا نشأة التصوف وأصوله، حتى غدا مرجعًا أساسيًا للباحثين الغربيين في هذا المجال³.

اتسمت أغلب الدراسات الاستشراقية حول التصوف الإسلامي بنظرة غربية ذات خلفيات دينية ولاهوتية، إذ انطلقت في كثير من الأحيان من دوافع كنسية هدفت إلى البحث عن أثر المسيحية في الفكر الإسلامي، ومحاولة إثبات تأثيرها في نشأة التصوف. وقد تخصّص عدد من المستشرقين في هذا الجانب، ومن أبرزهم:

1. رينولد نيكلسون: (Nicholson)

يُعدّ من أبرز المتخصصين في التصوف الإسلامي، إذ كسّر جهوده لدراسة هذا المجال دون غيره من الدراسات الإسلامية. وقد حقّق كتاب "المثنوي" لجلال الدين الرومي، وأسهم في الكتابة ضمن "دائرة المعارف الإسلامية"، كما ألّف كتابه المعروف "الصوفية في الإسلام" الذي تناول فيه أحوال الصوفية وخصائص التصوف الإسلامي. وقد تبوّأ الرأي القائل بتأثر التصوف بجذور مسيحية، وهو الاتجاه الذي سار عليه عدد من الباحثين بعده.

2. لويس ماسينيون (Massignon)

مستشرق فرنسي اهتمّ بالشعر الصوفي الفارسي، خاصة أشعار فريد الدين العطار التي تناولت مأساة الحلاج وقدمته بوصفه شهيدًا للتصوف. ومن أشهر مؤلفاته كتاب "آلام الحلاج" الذي يُعدّ من

¹ - أنا ماري شميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ص 14.

² - نجيب العقيلي، المستشرقين، ج 1، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1964، ص 318.

³ - المرجع نفسه، ص 240.

أبرز الدراسات الغربية حول هذه الشخصية الصوفية¹.

3. هنري كوربان: (Henry Corbin)

تميّزت رؤيته للتصوف الإسلامي بطابع فلسفي وروحي يختلف عن بقية المستشرقين، إذ تناول التصوف من منظور إيراني قائم على الوجدان والتجربة الروحية. وإذا كان ماسينيون قد ارتبط اسمه بالحلاج، فإن كوربان اشتهر بدراساته حول السهروردي، حيث أولاه اهتمامًا كبيرًا من خلال المحاضرات والمؤلفات التي تناولت حياته وفكره وآثاره².

4. تور أندريه: (Tor Andrea)

يُعدّ من كبار المستشرقين السويديين والمتخصصين في تاريخ الأديان وعلم النفس الديني. ويُعتبر كتابه "التصوف الإسلامي" من المراجع المهمة في دراسة التصوف، إذ لم يقتصر فيه على عرض مفاهيم التصوف وأهدافه، بل أفسح المجال لرموزه للتعبير عن تجاربهم الروحية. كما تميّز الكتاب بالدقة في عرض الروايات المتعلقة بنشأة التصوف، وتحليل مفاهيم الزهد والكشف والحياة الباطنية عند الصوفية³، فضلًا عن تناوله العلاقة بين التصوف والمسيحية، ثم موضوعات الوحدة الروحية، والمجتمع، والتوكل على الله، والحب الإلهي⁴.

يتبيّن من خلال ما سبق أنّ هذا المجال حظي باهتمام واسع في الأوساط العلمية الغربية، نظرًا لما ينطوي عليه من أبعاد روحية وفكرية متميزة داخل الحضارة الإسلامية. وقد تعدّدت مناهج المستشرقين في تفسير نشأة التصوف وأصوله؛ فبينما سعى بعضهم إلى إرجاعه إلى مؤثرات خارجية، ولا سيما المسيحية والفلسفات الشرقية القديمة، رأى آخرون فيه ظاهرة إسلامية أصيلة نمت داخل البيئة الإسلامية وتطوّرت وفق خصوصياتها الدينية والثقافية. كما أسهمت جهود عدد من المستشرقين، مثل رينولد نيكلسون ولويس ماسينيون وهنري كوربان وتور أندريه، في التعريف بالتراث الصوفي الإسلامي من خلال التحقيق والترجمة والدراسة الأكاديمية.

1 - ماسينيون لويس، آلام الحلاج، ترجمة الحسين مصطفى الحلاج، شركة قدس، بيروت، لبنان، 2004، ص 12.

2 - بدوي عبد الرحمن، شخصيات قلقة في الإسلام، دار النهضة العربية، ط2، القاهرة، مصر، 1964، ص 96.

3 - زهير يوسف عليوي الحيدري، جهود المستشرقين في دراسة تاريخ التصوف، ص 57.

4 - تور أندريه، التصوف الإسلامي، ترجمة: عدنان عباس علي، منشورات دار الجمل، د ط، بيروت، 2003، ص 58.



الفصل الثالث: التصوف بين العرب والغرب



لم يكن التصوف محظ صدف الدراسات، بل كان كبداية لمعالجة الروح التي تدعو دائما إلى القيم العالية والأخلاق النبيلة، لهذا ومن أجله كانت نظرة الغرب إلى ما يجعل هذا الإنسان قائما على العطاء الوجودي، ولما ينطوي تحته من أبعاد فكرية، التي انتشرت بأسباب عدة ومن أبرزها الفتوحات الإسلامية، فقد لاقى اهتماما واسعا في الدراسات الاستشرقية، تعددت فيه الرؤى والمواقف من طرف الباحثين الغربيين، كما فتح المجال للمقارنة بين التجربة الصوفية وتلقيها في الغرب.

المبحث الأول: موقف المستشرقين من التصوف

حظي التصوف الإسلامي باهتمام واسع لدى المستشرقين منذ بدايات الدراسات الاستشرقية وتباينت مواقفهم منه بين الإعجاب والتقدير من جهة، والنقد والتشكيك من جهة أخرى، فقد رأى عدد من المستشرقين أن التصوف يمثل الجانب الروحي والأخلاقي العميق في الإسلام، وأنه يكشف عن أبعاد إنسانية سامية تقوم على تزكية النفس والمحبة الإلهية والتسامح والزهد لذلك انصرفوا إلى دراسة أعلامه ومصنفاته وترجمة نصوصه إلى اللغات الأوروبية، وأسهموا في التعريف بالتراث الصوفي الإسلامي في الأوساط الأكاديمية الغربية¹.

فقد نظر فريق من المستشرقين إلى التصوف بوصفه أسمى ما أنتجه الفكر الإسلامي في جانبه الروحي، ورأوا فيه تجسيدا حيا للقيم الأخلاقية والإنسانية التي يدعو إليها الإسلام، كالمحبة والتسامح والزهد والإخلاص والسمو بالنفس، وقد انبهر هؤلاء بما تركه المتصوفة من تراث غني في مجالات الفكر والأدب والشعر والفلسفة، فعملوا على دراسة هذا التراث وتحقيق نصوصه وترجمته إلى اللغات الأوروبية، ومن أبرز هؤلاء المستشرق البريطاني رينولد نيكلسون الذي كرّس جزءا كبيرا من جهوده العلمية لدراسة التصوف الإسلامي، وأصدر مؤلفات مهمة تناول فيها تاريخ التصوف ومفاهيمه الأساسية، كما ترجم العديد من النصوص الصوفية وعلى رأسها كتاب المشنوي للمتصوف الشهير جلال الدين الرومي² وأسهم في التعريف به لدى القراء الغربيين.

¹ - آنا ماري شيمبل، مقدمة كتاب الإسلام كبديل لمراد هوفمان، تر: غريب محمد غريب، مؤسسة بافاريا للطباعة والتوزيع، ط3، ألمانيا، 1993، ص

12.

² - المرجع نفسه، ص 13.

كما يُعدّ المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون من أكثر المستشرقين اهتمامًا بالتصوف الإسلامي ولا سيما بشخصية الحسين بن منصور الحلاج، فقد أمضى سنوات طويلة في دراسة حياته وآثاره الفكرية، واعتبره نموذجًا فريدًا للتجربة الروحية الإسلامية،¹ وقد أسهمت دراساته في لفت أنظار الباحثين الغربيين إلى أهمية التراث الصوفي الإسلامي وإلى القيمة الفكرية والروحية التي ينطوي عليها. وفي نفس السياق اهتمت المستشرقة الألمانية آناماري شيمل بالتصوف الإسلامي اهتمامًا بالغًا حتى أصبحت من أبرز الأسماء الغربية المرتبطة بدراسة هذا المجال، وقد تميزت كتاباتها بنظرة متعاطفة ومنصفة إلى حدّ بعيد حيث سعت إلى فهم التجربة الصوفية من داخلها وإبراز جمالياتها الروحية والأدبية، وخصّت جلال الدين الرومي بدراسات متعددة كما تناولت شعر المتصوفة ورموزهم ومصطلحاتهم، وأسهمت في تقديم صورة إيجابية عن التصوف الإسلامي في الأوساط الثقافية الغربية.² غير أنّ هذا الإعجاب لم يمنع عددًا من المستشرقين من تبني آراء نقدية تجاه التصوف خاصة فيما يتعلق بأصوله التاريخية ومصادره الفكرية، فقد ذهب بعضهم إلى أن التصوف لم ينشأ من داخل البيئة الإسلامية وحدها بل تأثر بعوامل ومؤثرات خارجية متعددة مثل الرهنة المسيحية والفلسفة الأفلاطونية الحديثة والحكمة الفارسية والديانات الهندية القديمة، ورأى هؤلاء أن بعض الأفكار الصوفية ولا سيما تلك المتعلقة بالفناء ووحدة الوجود والإشراق لا يمكن تفسيرها تفسيرًا كاملاً بالرجوع إلى المصادر الإسلامية فقط³ وإنما يجب البحث عن جذورها في الحضارات السابقة للإسلام. وقد أثارت هذه الأطروحات جدلاً واسعاً بين الباحثين المسلمين والمستشرقين على السواء إذ رفض كثير من العلماء المسلمين هذا التفسير وعدّوه مبالغة في تقدير أثر المؤثرات الأجنبية وتقليلاً من أصالة الفكر الإسلامي، وأكدوا أن التصوف في نشأته الأولى كان تعبيراً عن النزعة الزهدية التي ظهرت في المجتمع الإسلامي استجابة لتعاليم القرآن الكريم والسنة النبوية⁴ وأن المتصوفة الأوائل

¹ - نجيب العقيقي، المستشرقون، دار المعارف، ط4، القاهرة، مصر، ص 263-264.

² - عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، ط3، بيروت، لبنان، 1993، ص 530.

³ - جيب هاملتون، دراسات في الحضارة الإسلامية تر: إحسان عباس ومحمد يوسف نجم ومحمود زايد، دار العلم للملايين، ط3، لبنان، 1979، ص 175.

⁴ - نجيب العقيقي، المستشرقون، ص 194.

استمدوا مفاهيمهم الأساسية من النصوص الإسلامية قبل أن تتفاعل الحركة الصوفية لاحقاً مع الثقافات الأخرى.

ومن الملاحظ أيضاً أن بعض المستشرقين أمثال الإنجليزي إدوارد براون ميّزوا بين مراحل التصوف المختلفة؛ فقبلوا التصوف الزهدي المبكر الذي ارتبط بالورع والعبادة ومحاسبة النفس وأبدوا إعجابهم بشخصيات مثل الحسن البصري ورابعة العدوية والجنيد البغدادي، في حين وجّهوا انتقادات إلى التصوف الفلسفي الذي ظهر في المراحل اللاحقة ورأوا أن بعض نظرياته المعقدة تمثل ابتعاداً عن التعاليم الإسلامية الأولى أو تأثراً بالفلسفات الأجنبية¹.

كما انقسم المستشرقون في موقفهم من القضايا الصوفية الكبرى مثل الكرامات والرموز الصوفية والشطحات ووحدانية الوجود، فبينما حاول بعضهم تفسير هذه الظواهر تفسيراً نفسياً أو اجتماعياً، سعى آخرون إلى فهمها في إطارها الديني والثقافي الخاص وقد انعكس هذا الاختلاف على طبيعة الدراسات الاستشراقية نفسها² فبعضها اتسم بالموضوعية والحياد النسبي وبعضها الآخر تأثر بخلفيات دينية أو فلسفية مسبقة أثرت في نتائجه واستنتاجاته.

تُعَدُّ التجربة الصوفية جوهر الفكر الصوفي ولبّه، بل يمكن القول إنها تمثل التصوف ذاته؛ ولذلك اكتنفها الغموض والإلغاز اللذان أحاطا بالتصوف عمومًا. وقد وقف كثير من الباحثين في التصوف عاجزين عن وصف هذه التجربة أو تحليلها تحليلًا دقيقًا.

يشبّه الفيلسوف والتر ستيس صعوبة فهم التجربة الصوفية بحال الإنسان الذي وُلِدَ أعمى، فلا يستطيع تخيّل الألوان مهما حاول المبصر وصفها له؛ إذ يرى أن غير الصوفي لا يمكنه إدراك ماهية التجربة الصوفية، حتى وإن سعى الصوفي إلى شرحها³.

1 - محمد عبده، الإسلام والرد على منتقديه، إصدارات المطبعة الرحمانية، د ط، القاهرة، 1928، ص 39.

2 - مراد هوفمان، الإسلام كبديل، تر: غريب محمد غريب، مؤسسة بافاريا للطباعة، ط1، ألمانيا، 1993، ص 52.

3 - لطيفة بنت عبد العزيز بن عبد الله المعيوف، موقف المستشرقين من دراسة الفرق الصوفية: عرض ونقد في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة والمذاهب، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، 1428هـ-1429هـ، ص 510-512.

أما المستشرق السويدي تور أندريه فيؤكد أن التجربة الصوفية عند المسلمين عصية على الوصف؛ إذ يشير إلى أن بعض المتعبدين كانوا يدخلون في حالات وجدٍ عارمة تنتهي بهم إلى الغيبة عما حولهم.

ومن جانبه، يرى الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون أن التعبير اللغوي يعجز عن نقل يقين اكتسب بالتجربة المباشرة، متسائلاً: كيف يمكن التعبير عمّا لا يمكن التعبير عنه؟ وقد ذهبت المتصوفة الإسبانية تريزا الأفيليّة إلى أن فهم التجربة الصوفية لا يتحقق إلا لمن عاشها وخاضها بنفسه.

ويتجه بعض الباحثين والمستشرقين إلى تفسير هذا الغموض تفسيراً نفسياً؛ إذ رأى برغسون أن بعض حالات الوجد الصوفي قد تشبه من بعض الوجوه الحالات المرضية، وإن لم ينف عنها قيمتها الروحية. كما اعتبر المستشرق الإسباني ميغيل آسين بلاثيوس أن ظاهرتي الفناء والغيبة قد تصاحبهما اضطرابات نفسية وتخيلات بصرية وسمعية، مما يقتضي مراعاة البعد النفسي عند دراسة الشخصية الصوفية.

وفي السياق نفسه ربط عالم الاجتماع الفرنسي روجيه باستيد بين التجارب الصوفية وبعض الظواهر النفسية والعصبية، مشيراً إلى أن الصوفيين يلجؤون غالباً إلى الرمز والتأويل بسبب صعوبة التعبير عن خبراتهم الوجدانية¹.

ومهما يكن من أمر فإن الدراسات الاستشراقية المتعلقة بالتصوف قدّمت خدمات علمية لا يمكن إنكارها، فقد أسهم المستشرقون في جمع المخطوطات الصوفية وتحقيقها ونشرها وفهرستها، كما عملوا على ترجمة عدد كبير من المؤلفات الصوفية إلى اللغات الأوروبية مما ساعد على انتشار المعرفة بالتصوف الإسلامي خارج العالم الإسلامي، وساهموا في إحياء الاهتمام بعدد من الشخصيات الصوفية الكبرى وإبراز مكانتها الفكرية والأدبية² وهو ما جعل التصوف أحد أكثر جوانب الحضارة الإسلامية حضوراً في الدراسات الغربية الحديثة.

¹ - لطيفة بنت عبد العزيز بن عبد الله المعيوف، موقف المستشرقين من دراسة الفرق الصوفية: عرض ونقد في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة،

ص 514-516

² - مايكل هارت، الملة الأوائل، تر: خالد عيسى وأحمد سبانو، دار قتيبة للنشر والتوزيع، ط 13، 2006، ص 32.

وخلاصة القول إن موقف المستشرقين من التصوف اتسم بالتنوع والتباين إذ تراوح بين الإعجاب والتقدير والدفاع عن التجربة الصوفية وبين النقد والتشكيك في بعض أصولها وممارساتها، وقد ارتبط هذا التباين باختلاف مناهج المستشرقين وخلفياتهم الفكرية والدينية والثقافية، ومع ذلك فقد شكّلت دراساتهم رصيداً علمياً مهماً أسهم في توسيع دائرة البحث في التصوف الإسلامي وفتح آفاق جديدة لفهم هذا التراث الروحي الغني وإبراز مكانته في تاريخ الفكر الإنساني.

المبحث الثاني: أوجه التوافق والاختلاف بين جلال الدين الرومي وأنا ماري شيمل

يُعدّ التصوف عند جلال الدين الرومي وأنا ماري شيمل نموذجين مختلفين في المنطلق والغاية وإن كانا يلتقيان في الإعجاب العميق بالتجربة الروحية الإسلامية وقيمها الإنسانية، فالرومي متصوف عاش التجربة الصوفية بكل أبعادها الوجدانية والروحية وجعل منها منهجاً للحياة وطريقاً للوصول إلى الله¹، أما أنا ماري شيمل فهي باحثة ومستشرقة كرّست جانباً كبيراً من حياتها العلمية لدراسة التصوف الإسلامي والتعريف به في الغرب متأثرة بروحه ومعانيه دون أن تكون صاحبة تجربة صوفية مماثلة لتجربة الرومي².

يقوم التصوف عند الرومي على العشق الإلهي الذي يُعدّ جوهر الوجود وأساس العلاقة بين العبد وربّه، فالحب عنده ليس مجرد عاطفة أو حالة وجدانية بل هو القوة المحركة للكون بأسره والطريق الذي يقود الإنسان إلى معرفة الله والقرب منه، وقد عبّر عن هذه الفكرة في أشعاره ومثنويه من خلال رموز وصور متعددة مستمدة من القرآن الكريم والطبيعة والحياة اليومية والموسيقى والرقص والسماع الصوفي³، ومن خلال هذه الرموز سعى الرومي إلى بيان أن الإنسان في حالة شوق دائم إلى أصله الإلهي وأن رحلة الحياة ليست سوى سعي متواصل للعودة إلى ذلك الأصل، ولهذا ارتبطت تجربته الصوفية بمفاهيم الفناء في المحبوب والتجرّد من الأنا والارتقاء الروحي عبر المحبة والذكر والتأمل.

أما أنا ماري شيمل فقد نظرت إلى التصوف من زاوية أكاديمية وإنسانية في آن واحد، فقد رأت فيه أحد أكثر الجوانب إشراقاً في الحضارة الإسلامية واعتبرته وسيلة لفهم الإسلام في بعده الروحي العميق بعيداً عن الصور النمطية التي سادت في بعض الدراسات الغربية، وقد أولت اهتماماً خاصاً لموضوع الحب الإلهي في التصوف وعدّته المفتاح الرئيس لفهم تجارب كبار المتصوفة وعلى رأسهم جلال الدين الرومي والحلاج وابن عربي ورابعة العدوية، لذلك نجد أن معظم مؤلفاتها تدور حول إبراز البعد الإنساني والروحي في التصوف الإسلامي وإظهار ما يحمله من قيم التسامح والتعايش والمحبة.

¹ - أنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ص 348.

² - المرجع نفسه، ص 349.

³ - أنا ماري شيمل، الشرق والغرب حيّاتي الغرب - شرقية، تر: عبد السلام حيدر، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2004، 25.

ومن أبرز أوجه الاختلاف بينهما أن الرومي كان يعيش التجربة الصوفية ويعبر عنها من الداخل، بينما كانت شيمِل تدرسها وتحللها من الخارج بوصفها باحثة متخصصة، فالرومي لم يكن يهدف إلى تقديم نظرية فكرية أو دراسة علمية بل كان يسعى إلى نقل تجربته الوجدانية إلى الآخرين من خلال الشعر والرمز والحكاية، أما شيمِل فقد اهتمت بتفسير تلك الرموز وتحليلها وربطها بجذورها القرآنية والتاريخية والثقافية مستعينةً بمناهج البحث الأكاديمي الحديثة¹.

ومع ذلك فإن هناك نقاط التقاء واضحة بينهما، فكلاهما يؤكد مركزية الحب في التجربة الدينية، وكلاهما يرى أن الإنسان قادر على الارتقاء الروحي من خلال تطهير النفس والتوجّه إلى الله، كما يشترك الاثنان في التأكيد على أهمية القرآن الكريم في تشكيل الرؤية الصوفية؛ فالرومي استمد معظم رموزه وصوره من الآيات القرآنية،² في حين حرصت شيمِل على إثبات أن التصوف الإسلامي متجذر في القرآن والسنة³، خلافاً لبعض الآراء الاستشراقية التي حاولت رده إلى مصادر أجنبية أو فلسفات غير إسلامية.

وقد كان تأثير شيمِل بالرومي بالغاً إلى درجة أنها أمضت عقوداً طويلة في دراسة حياته وآثاره وترجمت العديد من نصوصه وأفردت له مؤلفات خاصة وعدّته أحد أعظم الشعراء والمتصوفة في التاريخ الإسلامي، كما رأت أن فهم الرومي يساعد على فهم جوهر التصوف الإسلامي القائم على المحبة والرحمة والانفتاح على الآخر، ولذلك لم تكن علاقتها بالرومي علاقة باحثة بموضوع بحثها فحسب⁴ بل كانت علاقة إعجاب فكري وروحي عميق ترك أثراً واضحاً في كتاباتها ومواقفها من الإسلام.

وخلاصة القول إن التصوف عند جلال الدين الرومي يمثل تجربة روحية أصيلة قائمة على العشق الإلهي والسلوك العملي نحو الله، في حين يمثل التصوف عند أناماري شيمِل رؤية تفسيرية

¹ - طاهير محمد أمين، التصوّف الإسلامي عند الغرب: أنا ماري شيمِل نموذجاً، مجلة الموروث، العدد 2، جامعة عبد الحميد بن باديس - مستغانم، الجزائر، 2019، ص 122

² - أنا ماري شيمِل، الشرق والغرب حياتي الغرب - شرقية، ص 26.

³ - أنا ماري شيمِل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ص 352.

⁴ - طاهير محمد أمين، التصوّف الإسلامي عند الغرب: أنا ماري شيمِل نموذجاً، ص 122.

ودراسة علمية متعاطفة مع هذه التجربة، وإذا كان الرومي قد قدّم التصوف شعراً وحياءً ووجداناً فإن شيمِل قدّمته بحثاً وتحليلاً وتعريفًا للعالم الغربي، وأسهمت في الكشف عن أبعاده الروحية والإنسانية، مما جعلها واحدة من أبرز الدارسين المعاصرين للتصوف الإسلامي وأكثرهم إنصافاً له.

تأثر أنا ماري شيمِل بجلال الدين الرومي

تُعدّ المستشرق والمتصوفة الألمانية أنا ماري شيمِل من أبرز الباحثين الغربيين الذين تأثروا بفكر الشاعر والمتصوف الكبير جلال الدين الرومي، إذ أولته عناية خاصة وكرّست جانباً مهماً من جهودها العلمية لدراسة حياته وفكره وآثاره الأدبية والروحية، وقد أنجزت حوله عدداً من الدراسات والمؤلفات باللغتين الألمانية والإنجليزية من أبرزها كتابها الذي خصصته للتعريف بشخصيته وإبراز أبعاد تجربته الصوفية والشعرية¹، والذي يُعدّ من أهم الدراسات الغربية التي تناولت الرومي وفكره.

وتشير شيمِل في مقدمة هذا العمل إلى أن اهتمامها بالرومي امتد لأكثر من أربعين عاماً وأن شغفها العميق به دفعها إلى الإقامة في العاصمة التركية أنقرة مدة خمس سنوات، كانت خلالها تتردد باستمرار على مدينة قونية موطن الرومي ومقر ضريحه سعياً إلى التعرّف عن كثب على البيئة الثقافية والروحية التي شهدت تفتح شخصيته ونضج تجربته الصوفية، كما أتاحت لها هذه الزيارات التواصل مع محبيه من الأتراك وغيرهم مما عمّق فهمها لتراثه الفكري والروحي².

وازداد ارتباط شيمِل بالرومي عندما انصرفت إلى دراسة أعمال الشاعر والفيلسوف الباكستاني محمد إقبال الذي يُنظر إليه بوصفه التلميذ الروحي للرومي والمتأثر بفلسفته الصوفية³، وقد أسهم هذا الاهتمام في توسيع آفاق دراساتها حول الرومي وتعميق رؤيتها لمكانته وتأثيره في الفكر الإسلامي الحديث.

تكشف أنا ماري شيمِل عن عمق تأثيرها بجلال الدين الرومي من خلال حديثها عن علاقتها المبكرة بآثاره الشعرية، إذ تذكر أن أولى ترجماتها الشعرية من «ديوان شمس تبريزي» كانت قد أُعدّت

1 - أنا ماري شيمِل، الشمس المنتصرة: دراسة في آثار الشاعر الإسلامي الكبير جلال الدين الرومي، تر: عيسى علي العاكوب، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، ط1، دمشق، سوريا، 2016، ص 22.

2 - أنا ماري شيمِل، الشرق والغرب حياتي الغرب - شرقية، ص 28.

3 - أنا ماري شيمِل، الشمس المنتصرة: دراسة في آثار الشاعر الإسلامي الكبير جلال الدين الرومي، ص 32.

بعناية فائقة، وظلت رفيقاً ملازماً لها لسنوات طويلة، كما كان كتاب «الثنوي» من بين المقتنيات القليلة التي حرصت على اصطحابها معها عند مغادرتها برلين سنة 1942م خلال مرحلة الهجرة التي انتهت بها إلى أحد معسكرات الاعتقال الأمريكية في مدينة ماربورغ، وقد شكّل الثنوي آنذاك مصدر عزاء وسلوى في أيام الانتظار الطويلة، وأصبح بمنزلة البلمس الذي خفف عنها قسوة تلك المرحلة ومهّد لها بداية فصل جديد في حياتها.¹

وترى شيمِل أن الفهم الصحيح لفكر الرومي يقود إلى إدراك أن العشق هو القوة المحركة للوجود كله، بل هو المبدأ الكامن وراء مظاهر الجمال والجلال في الكون، فالعشق عند الرومي ليس مجرد تجربة وجدانية وإنما هو تجلٍ للحقيقة الإلهية التي تكشف عن ذاتها في مختلف المخلوقات، ومن هذا المنطلق يظهر الرومي إنساناً بكل ما تحمله الإنسانية من معانٍ، ويتجلى ذلك في الصور الشعرية التي يوظفها وفي ملاحظاته الشخصية العميقة، وفي قصائده القصيرة التي كثيراً ما وُلدت من لحظات النشوة الروحية أو الانفعال الوجداني المفاجئ.²

واعتمدت شيمِل في دراستها للرومي منهجاً وصفيّاً يهدف إلى تحقيق أكبر قدر من الموضوعية والدقة، معتبرةً أن فهم تجربته يقتضي النظر إليها من زوايا متعددة، وقد ركزت بصورة أساسية على جانبين متكاملين: اللغة الشعرية من جهة والفكر الصوفي من جهة أخرى، إذ رأت أن الجمع بين هذين البعدين يتيح الكشف عن جوانب مهمة من شخصية الرومي وإبداعه الشعري الفريد.

كما تؤكد أن الرومي شأنه شأن كبار المتصوفة، عاش في رحاب الحقيقة القرآنية واستلهم رؤيته للكون والإنسان من النص القرآني، لذلك سعت في دراستها إلى ربط موضوعات فصول الكتاب بالآيات القرآنية التي انعكست معانيها في شعره ورموزه³، ومن أبرز الآيات التي استحضرتها قوله تعالى: ﴿سُنُّرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾⁴، وهي الآية التي فتحت أمام المتصوفة آفاقاً واسعة

1 - أنا ماري شيمِل، الجميل والمقدس، تر: عقيل يوسف عيدان، الدار العربية للعلوم ناشرون، د ط، بيروت، لبنان، 2008، ص 18.

2 - ماهر الشيال، أنا ماري شيمِل شمس الاستشراق المنصفة، مجلة البديل، عدد يناير، لبنان، 2007، ص 02.

3 - خالد هنداي، أنا ماري شيمِل عميدة الاستشراق الألماني، مجلة الحوار اليوم، العدد 9، بيروت، 2015، ص 21.

4 - سورة فصلت، الآية: 53

لتأمل تحليلات الحق في مظاهر الكون المختلفة من المعادن والأزهار والطيور إلى الإنسان وسائر الموجودات.

وتوضح شيمل أن رمز الشمس يحتل مكانة مركزية في عالم الرومي الرمزي، ويرتبط ذلك بعلاقته الروحية العميقة بشمس الدين التبريزي الذي أصبح رمزاً للنور الإلهي والحضور الروحي في تجربته، كما أن هذا الرمز يستمد دلالاته من المرجعية القرآنية ولا سيما من القسم الإلهي في سورة الضحى الذي استلهم منه الشعراء الصوفيون معاني الإشراق والهداية والنور المحمدي.

أما الماء فيمثل لدى الرومي رمزاً للرحمة الإلهية والحياة المتجددة، وهو رمز متجذر في الثقافة الإسلامية والقرآنية¹، كما في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾²، وقد وظّف الرومي هذه الصورة في أشكال متعددة ومتنوعة، لتقوده إلى صورة الجنة بوصفها رمزاً للفيض الإلهي والسعادة الأبدية. واستناداً إلى الآيات القرآنية التي تصف الجنة بأنها جنات تجري من تحتها الأنهار، أصبحت الجنة في شعره صورةً رمزيةً للرحمة الإلهية والقوة الخلاقية، كما غدت تمثيلاً مسبقاً للنعيم الذي ينتظر المؤمنين في العالم الآخر.

يرى القرآن الكريم في الكون مجالاً مفتوحاً للتأمل في آيات الله ودلائل قدرته، ولذلك دعا الإنسان إلى النظر في مخلوقاته والتفكير في أسرارها، كما في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾³.

ومّا سبق يمكن فهم الحضور الكثيف للصور الحيوانية في شعر جلال الدين الرومي إذ كان شديد الولع باستحضار عالم الحيوان وتوظيفه رمزياً في بناء رؤيته الصوفية، وتكشف أشعاره عن ملاحظات دقيقة للطبيعة والكائنات الحية حتى تلك التي تبدو قليلة الأهمية، حيث كان يرى فيها دلائل القدرة الإلهية أو نماذج رمزية لسلوك الإنساني.

¹ - طاهير محمد أمين، الجهود الاستشرافية لآنا ماري شيمل، مجلة الموروث، المجلد 25، العدد 53، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، الجزائر، 2021، ص 262-263.

² - سورة الأنبياء، الآية: 30

³ - سورة الغاشية، الآية: 17.

وقد أفاد الرومي في هذا الجانب من التراث الحكائي الإسلامي ولا سيما قصص «كليّة ودمنة»، التي اعتمدت الحيوان وسيلةً للتعبير عن الحكم والقيم الإنسانية، لذلك نجد أن شعره وحكاياته تزخر بمختلف أنواع الحيوانات والطيور والكائنات البحرية التي تتحول في نصوصه إلى رموز ودلالات روحية وأخلاقية،¹ كما تأثر في هذا التوظيف الرمزي بمن سبقه من أعلام التصوف والأدب الفارسي مثل سنائي والطار اللذين شكّلت صورهما المجازية مصدرًا مهمًا من مصادر خياله الشعري. ومع ذلك، فإن عالم الإنسان يظل أكثر العوالم حضورًا في شعر الرومي ورؤيته الفكرية؛ إذ لم يكد يترك جانبًا من جوانب الحياة الإنسانية إلا وتناوله بالتأمل والتصوير، ويرتبط هذا الاهتمام بالإنسان ارتباطًا وثيقًا بالمنظور القرآني الذي أولى خلق الإنسان وعجائب تكوينه عناية خاصة، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْقَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ...﴾²، ومن هنا استلهم الرومي رؤيته للإنسان بوصفه الكائن الأقدر على تجلي المعاني الروحية والمجال الأوسع لظهور أسرار الخلق والحكمة الإلهية، فجعل من التجربة الإنسانية محورًا رئيسًا في شعره وتأملاته الصوفية.³

يتوقف جلال الدين الرومي طويلاً عند فكرة النمو الروحي للإنسان، ويعمل على تجسيدها من خلال صور شعرية مستمدة من تفاصيل الحياة اليومية في قونية خلال العصور الوسطى. فهو يستلهم عالم الطفولة بما يزر به من ألعاب وميول وسلوكيات، ليجعل منه مرآةً تعكس مراحل الارتقاء الروحي للإنسان وسيره نحو الكمال. وينطلق في ذلك من رؤية قرآنية تؤكد حضور الآيات الإلهية في مختلف مظاهر الوجود، كما في قوله تعالى: ﴿وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾⁴، ومن ثم يرى الرومي أن الولي الصالح قادر على استكشاف هذه الآيات في أدق تفاصيل الحياة اليومية وأبسطها، سواء في الحمام التركي أو في دكان الجزار أو الإسكافي، إذ تتحول المشاهد المألوفة إلى رموز ودلالات روحية تكشف عن الحضور الإلهي في العالم.

1 - أنا ماري شميل، الشمس المنتصرة: دراسة في آثار الشاعر الإسلامي الكبير جلال الدين الرومي، ص 34.

2 - سورة الحج، الآية: 5

3 - أنا ماري شميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ص 349.

4 - سورة البقرة، الآية: 221.

كما تمتد هذه النظرة التأملية إلى الطعام والشراب بوصفهما من نعم الله وآياته في الكون. فالقرآن الكريم يدعو الإنسان إلى الانتفاع برزق الله وشكره، كما في قوله تعالى: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ﴾¹

نلاحظ مما سبق أنّ الرومي على الرغم من اشتغاله بالزهد ومجاهدة النفس وكثرة الصيام في لم يتردد توظيف أصناف الطعام المختلفة في صورته المجازية ورموزه الشعرية، فقد تحولت الأطعمة في شعره إلى إشارات ذات أبعاد روحية وأخلاقية تعبر عن أحوال السالكين ومقاماتهم وتجاربهم الوجدانية. وتشير أنا ماري شيمل إلى أن كثافة هذه الصور الغذائية في شعر الرومي تسمح للقارئ بأن يتخيل ما يشبه «مائدة صوفية» متكاملة تعكس أجواء المطبخ القويّ في القرن الثالث عشر الميلادي، وهكذا تتجلى قدرة الرومي على تحويل العناصر المادية المألوفة إلى رموز روحية عميقة تجعل من الحياة اليومية بكل تفاصيلها مجالاً للتأمل والكشف والسير إلى الله².

وتشير أنا ماري شيمل إلى أن المتأمل في شعر جلال الدين الرومي يلحظ حضوراً لافتاً للصور المجازية المستمدة من عالم المرض والشفاء، فالأمراض الجسدية لا تُستحضر في شعره بوصفها حالات مادية فحسب، بل تتحول إلى رموز للعاهات الروحية والعيوب الباطنية التي تعترض طريق السالك إلى الله، وفي المقابل يظل الشفاء تعبيراً عن الرحمة الإلهية والتطهر الروحي، مستلهمًا في ذلك المعنى القرآني الوارد في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾³

كما استلهم الرومي صوراً رمزية غنية من الحرف والمهن التي كانت شائعة في مدينة قونية، فوجد في أعمال النسيج والخياطة مادة خصبة للتعبير عن رؤاه الصوفية. وقد تداخلت هذه الصور مع الإشارات القرآنية إلى لباس أهل الجنة، كما في قوله تعالى: ﴿وَلِبَاسُهَا فِيهَا خَيْرٌ﴾⁴، مما أتاح له توظيف صورة النساج والخياط بوصفهما رمزاً للعناية الإلهية التي تنسج مصائر الخلق وتشكل

1 - سورة البقرة، الآية: 60.

2 - طاهير محمد أمين، التصوّف الإسلامي عند الغرب: أنا ماري شيمل نموذجاً، ص 124

3 - سورة الشعراء، الآية: 80.

4 - سورة الحج: 23.

مسارات حياتهم، وهكذا أصبح النسّاج في شعره رمزًا للعشق الإلهي وأضحى خياط الحياة صورةً للقدرة الربانية التي تنظم شؤون الوجود.

ومن الصور الرمزية البارزة كذلك صورة الخط والكتابة وهي من أكثر الصور شيوعًا في الآداب الإسلامية، فقد نظر الرومي إلى الله تعالى بوصفه «الخطاط الأعظم» الذي يكتب مقادير الخلق وأسرار الكون¹، مستلهمًا في ذلك قوله تعالى: ﴿نَ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾²، ومن خلال هذه الصورة استطاع أن يمنح الكتابة والخط أبعادًا روحية تتجاوز معناها الحسي لتغدو رموزًا للحكمة الإلهية والتدبير الرباني.

ولم تقتصر مصادر الصور الشعرية عند الرومي على الحرف والمهن بل امتدت إلى مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية والثقافية في عصره بما في ذلك الألعاب ووسائل الترفيه التي كانت معروفة في بلاط السلاجقة بقونية، حيث حوّلها إلى أمثلة ورموز تخدم رؤيته الدينية والصوفية، كما لم يتردد في توظيف أسماء المدن والأنهار والجبال والأماكن المشهورة مستفيدًا من معرفته الواسعة بالتاريخ والجغرافيا فجاءت هذه الإشارات جزءًا من نسيجه الشعري ومنظومته الرمزية³.

وتؤكد شيمل أنّ الرومي ظل وثيق الصلة بالتراث الصوفي الذي سبقه مستمدًا منه كثيرًا من مفاهيمه ورموزه، ويبرز في هذا السياق حضور الأولياء والصالحين الذين يحتلون مكانة مركزية في الوجدان الصوفي مستندًا إلى التصور القرآني الذي يصفهم بالأمن والطمأنينة، كما في قوله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾⁴، ومن هنا تشكلت في الفكر الصوفي فكرة «السلسلة الذهبية» التي تربط المتصوفة بعضهم ببعض، وتمتد عبر الأولياء والمشايخ حتى تنتهي إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم بوصفه المصدر الأعلى للهداية والمعرفة الروحية⁵.

1 - طاهير محمد أمين، التصوّف الإسلامي عند الغرب: أنا ماري شيمل نموذجًا، ص 124.

2 - سورة القلم: 1.

3 - محمد عبده، الإسلام والرد على منتقديه، ص 45.

4 - سورة يونس، الآية: 62.

5 - أنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ص 350.

كانت أخبار الأولياء والمتصوفة وقصصهم متداولة على نطاق واسع في العالم الإسلامي خلال العصور الوسطى، وهذا ما جعل الإشارة إليهم واستحضار سيرهم جزءاً من الثقافة الأدبية والدينية السائدة، وقد ظل جلال الدين الرومي وفيّاً لهذا التقليد فاستلهم شخصياتهم وتجاربهم الروحية في أشعاره، وعمل أحياناً على إبراز ملامحهم وخصائصهم بما يعكس مكانتهم في الوعي الصوفي وتراثه الرمزي¹.

غير أن أكثر الصور المجازية تعبيراً عن شخصية الرومي وتجربته الروحية هي تلك المرتبطة بالموسيقى والرقص والسماع الصوفي، فقد أدرك شيخ الدراويش الأثر العميق للموسيقى في تحريك الوجدان وإيقاظ المشاعر الروحية، وجعل منها وسيلة للتعبير عن العلاقة بين الإنسان وربّه، ومن أبرز الشواهد على ذلك افتتاحه للمثنوي بقصة الناي الشهيرة، التي ترتبط في دلالتها العميقة بقصة الخلق كما وردت في القرآن الكريم، ولا سيما في قوله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾²، فالإنسان عند الرومي يشبه الناي الذي لا يصدق بأنغامه إلا عندما تنفذ إليه نفحة الروح الإلهية فيغدو صوته تعبيراً عن الحنين إلى الأصل الإلهي والشوق إلى لقاء المحبوب.

وتؤكد أنا ماري شيمل أن هذه المنظومة الرمزية بما تتضمنه من صور مستمدة من الموسيقى والرقص والطبيعة والحياة اليومية والتراث الصوفي تتكرر بصورة كثيفة في شعر الرومي، ومن ثم فإن دراسة هذه الرموز وتحليل وظائفها في سياقاتها المختلفة تمثل مدخلاً أساسياً لفهم رؤيته الصوفية ومنهجها في التفكير والتعبير،³ فهذه الصور ليست مجرد أدوات فنية أو زخارف شعرية، بل هي مفاتيح دلالية تكشف عن أبعاد تجربته الروحية والفكرية.

ومع ذلك فإن رسم صورة موجزة وواضحة لفكر الرومي الصوفي يظل أمراً بالغ الصعوبة لأن تعبيراته عن القضايا الإلهية والروحية تتسم بقدر كبير من التنوع والتجدد، فهو يعالج الفكرة الواحدة بصيغ متعددة ورؤى متباينة تبعاً للسياق الشعري والحالة الوجدانية التي يعبر عنها، وهذا ما يضفي على نصوصه ثراءً دلاليًا وعمقاً فكرياً يجعلها قابلة لقراءات وتأويلات متعددة.

¹ - أنا ماري شيمل، الشمس المنتصرة: دراسة في آثار الشاعر الإسلامي الكبير جلال الدين الرومي، ص 35.

² - سورة الحجر: الآية 29.

³ - طاهير محمد أمين، الجهود الاستشرافية لآنا ماري شيمل، ص 265.

تؤكد أنا ماري شيمل أن حياة جلال الدين الرومي وفكره كانا موجّهين توجيهًا كاملاً نحو إدراك عظمة الله تعالى واستحضار حضوره في الوجود. فقد تشكلت رؤيته الروحية في إطار العقيدة الإسلامية التي ترى في الله سبحانه مصدر الوجود ومدبر الكون، وتتجلى هذه الرؤية في تأمله الدائم للصفات الإلهية¹ كما وردت في القرآن الكريم، ولا سيما في آية الكرسي التي تُعد من أبلغ النصوص القرآنية في بيان جلال الله وكماله: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾².

مما سبق نستنتج يبدو لنا جلياً أنّ المباحث الإلهية في شعر الرومي وفكره حواراً روحياً متواصلاً مع الله الحي القيوم، الخالق الذي أوجد العالم من العدم، والذي تتجدد قدرته الخلاقة في كل لحظة من لحظات الوجود. فالعالم عند الرومي ليس كياناً جامداً أو مكتملاً بصورة نهائية، بل هو في حالة تجدد دائم بفعل الإرادة الإلهية التي تفيض بالخلق والحياة على الموجودات في كل آن.

ترى شيمل أن الرومي لا ينبغي أن يُفهم بوصفه مجرد شيخ صوفي تأثرت تأملاته ببعض النزعات الفلسفية أو الأفلاطونية المحدثّة، بل يجب النظر إليه قبل كل شيء باعتباره إنساناً بالغ الحساسية والعمق الروحي يجسد في شخصيته أسمى معاني الإنسانية، وقد استمد هذا العمق من ارتباطه الوثيق بالقرآن الكريم وتجذره في أصول التصوف الإسلامي الأصيل.³

وبذلك يظهر الرومي، في تصور شيمل، شاعراً ومتصوفاً مسلماً استمد رؤيته للوجود من الوحي القرآني، وجعل من محبة الله والتأمل في عظمتة محوراً تدور حوله تجربته الفكرية والروحية بأكملها.

¹ - طاهير محمد أمين، التصوّف الإسلامي عند الغرب: أنا ماري شيمل نموذجاً، ص 125.

² - سورة البقرة، الآية: 255.

³ - أنا ماري شيمل، الشمس المنتصرة: دراسة في آثار الشاعر الإسلامي الكبير جلال الدين الرومي، ص 36.

المبحث الثالث: الفروقات الموجودة بين التصوف عند الغرب والعرب

إنّ المقارنة بين التصوف في العالم العربي الإسلامي والتصوف في الغرب تكشف عن اختلافات عميقة تتجاوز حدود الممارسة الروحية لتشمل المرجعيات الفكرية والثقافية والحضارية التي شكلت ملامح كل تجربة. فالتصوف العربي الإسلامي نشأ في أحضان الحضارة الإسلامية بوصفه علمًا من علوم الدين يُعنى بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق والسير بالإنسان نحو الكمال الروحي، وقد ارتبط منذ نشأته ارتباطاً وثيقاً بالقرآن الكريم والسنة النبوية، إذ نظر المتصوفة الأوائل إلى أنفسهم باعتبارهم حراساً للبعد الروحي في الإسلام، وسعوا إلى إحياء قيم الزهد والتقوى والإخلاص والمحبة الإلهية¹، ومن ثمّ لم يكن التصوف في البيئة العربية الإسلامية منفصلاً عن الشريعة أو معارضاً لها في أصله، بل كان يمثل أحد أبعادها الأساسية، حيث يجمع بين ظاهر العمل وباطن النية، وبين الالتزام بالأحكام الشرعية والسعي إلى ترقية الحياة الروحية.

وقد أكد أعلام التصوف الإسلامي أمثال أبو حامد الغزالي وأبو القاسم الجنيد وعبد القادر الجيلاني أن الطريق الصوفي الصحيح لا يمكن أن ينفصل عن الكتاب والسنة، وأن كل تجربة روحية لا تستند إلى أصول الشرع تبقى عرضة للانحراف، ولذلك ظل التصوف في الثقافة العربية الإسلامية مرتبطاً بمفاهيم العبودية لله والمجاهدة ومحاسبة النفس والتوبة المستمرة، كما ارتبط بالمؤسسات الدينية والتعليمية التي أسهمت في نشر القيم الأخلاقية والدينية في المجتمع².

أما في الغرب فقد دخل التصوف إلى المجال الثقافي والفكري من خلال الدراسات الاستشرافية والترجمات التي نُقلت عن التراث الإسلامي منذ القرن التاسع عشر، وقد وجد كثير من المفكرين الغربيين في التصوف جانباً روحياً متميزاً داخل الإسلام، هذا ما دفعهم إلى دراسته بوصفه تجربة إنسانية عالمية تتجاوز الخصوصيات الدينية، ومع مرور الزمن تزايد الاهتمام الغربي بالتصوف نتيجة شعور قطاعات واسعة من المجتمع الغربي بأزمة روحية صاحبت التقدم الصناعي وهيمنة النزعة المادية

¹ - محمد الغزالي، دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين، دار النهضة المصرية للنشر والتوزيع، ط7، مصر، 2007، ص11.

² - ميشال جحا، من تاريخ الاستشراق الألماني، مجلة الحياة، العدد 13، 16 أبريل 2001، ص 21.

والعقلانية فبدأ الباحثون والمثقفون والأفراد العاديون يبحثون عن بدائل روحية قادرة على إشباع الحاجات النفسية والوجودية التي عجزت الفلسفات المادية الحديثة عن تلبيتها¹.

في هذا السياق لعبت كتابات وأشعار جلال الدين الرومي دورًا بالغ الأهمية في انتشار التصوف في الغرب، إذ وجدت قصائده صدى واسعًا لدى القراء الغربيين لما تتضمنه من معانٍ إنسانية تتعلق بالحب والتسامح والبحث عن الحقيقة، كما أسهمت أفكار محيي الدين ابن عربي حول وحدة الوجود والإنسان الكامل في جذب اهتمام العديد من الباحثين والفلاسفة الغربيين الذين رأوا فيها رؤى فلسفية وروحية تتجاوز الإطار الديني التقليدي، حيث قال:

تَعَالَ.. تَعَالَ، أَيَا مَنْ كُنْتَ!

تَعَالَ، سِوَاكَ أَكُنْتَ كَافِرًا، أَوْ وَثْنِيًّا، أَوْ مَجُوسِيًّا.

تَعَالَ، فَبَابُنَا لَيْسَ بَابَ قَنُوطٍ،

تَعَالَ، وَإِنْ نَقَضْتَ تَوْبَتَكَ مِئَةَ مَرَّةٍ، فَتَعَالِ²!

غير أن هذا التلقي الغربي للتصوف أدى في كثير من الأحيان إلى إعادة تفسيره بعيدًا عن جذوره الإسلامية³ حيث جرى التركيز على أبعاده الإنسانية والفلسفية مع إغفال كثير من عناصره العقديّة والشرعية.

ومن هنا ظهرت في الغرب نزعة تُعرف بالتصوف العالمي أو التصوف الكوني، وهي نزعة تنظر إلى التصوف بوصفه تراثًا روحيًا مشتركًا بين البشر جميعًا وليس تجربة دينية مرتبطة بدين معين، وقد تأثرت هذه الرؤية بالاتجاهات الفكرية الحديثة التي تدعو إلى الحوار بين الأديان وإلى البحث عن القواسم الروحية المشتركة بين الثقافات المختلفة⁴ ولهذا أصبح من الممكن أن نجد في الغرب أشخاصًا يتبنون بعض الأفكار والممارسات الصوفية دون أن يكونوا مسلمين أو منتسبين إلى أي دين محدد.

1 - محمود قاسم، مقدمة مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد، المكتبة الأنجلو المصرية، ط3، مصر، د ت، ص 24-25.

2 - جلال الدين الرومي، المثنوي، ص73

3 - عناية الله إبلاغ الأفغاني، جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام، ص211.

4 - مراد هوفمان، الإسلام كبديل، ص51-52.

كما تختلف أهداف التجربة الصوفية في البيئتين العربية والغربية، فالمتصوف المسلم يسعى أساساً إلى تحقيق القرب من الله تعالى والفوز برضاه والوصول إلى مقام الإحسان الذي يمثل ذروة السلوك الديني ولذلك ترتبط الممارسة الصوفية لديه بالعبادة والذكر والصيام والخلوة ومجاهدة النفس، أما المتلقي الغربي للتصوف فإنه غالباً ما يبحث عن السكينة النفسية والتوازن الداخلي وتجاوز القلق الوجودي والضغط الاجتماعي التي أفرزتها الحياة الحديثة،¹ ومن ثمّ أصبحت بعض المفاهيم الصوفية تُقدّم في الغرب بوصفها وسائل لتحقيق الراحة النفسية أو النمو الشخصي أكثر من كونها وسائل للتقرب إلى الله وفق المفهوم الإسلامي التقليدي.

وتتجلى الفروق كذلك في الجانب التنظيمي والمؤسسي، فالتصوف العربي ارتبط تاريخياً بالطرق الصوفية التي تمتلك أنظمة تربوية متكاملة إذ يخضع المريد لتوجيه الشيخ ويتدرج في المقامات والأحوال وفق منهج روحي محدد، أما في الغرب فإن الممارسة الصوفية غالباً ما تتخذ طابعاً فردياً يقوم على القراءة والتأمل والمشاركة في اللقاءات الثقافية والروحية دون الالتزام ببنية تنظيمية صارمة أو بعلاقة تقليدية بين الشيخ والمريد.²

من الناحية الاجتماعية أدى التصوف في المجتمعات العربية والإسلامية أدواراً متعددة تجاوزت الجانب الروحي؛ فقد أسهم في نشر الإسلام في مناطق واسعة من إفريقيا وآسيا وأنشأ الزوايا والمدارس والمؤسسات الخيرية، وشارك في الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية في مراحل مختلفة من التاريخ الإسلامي، أما في الغرب فإن دوره يظل محصوراً غالباً في المجال الثقافي والروحي³ حيث يُنظر إليه باعتباره وسيلة لمواجهة الفراغ الروحي الذي تعاني منه المجتمعات الحديثة، أو باعتباره مصدراً للحكمة والتأمل الإنساني.

كان للمستشرقة الألمانية آنا ماري شيمل أثراً كبيراً في تقريب التصوف الإسلامي إلى القارئ الغربي؛ إذ كرست جانباً مهماً من أبحاثها لدراسة رموزه ومفاهيمه ونصوصه الكبرى، وسعت إلى إبراز

1 - مايكل هارت، الملة الأوائل، تر: خالد عيسى وأحمد سبانو، دار قتيبة للنشر والتوزيع، ط3، بيروت، 2006، ص32.

2 - محمد غازي عرابي، النصوص في مصطلحات التصوف، دار قتيبة للنشر والتوزيع، د ط، دمشق، سوريا، 1985، ص 344.

3 - عبد الرحمن تركي، موقف المستشرقين من التصوف الإسلامي: دراسة تحليلية نقدية في كتابات المستشرقين، مجلة دراسات الاستشراق، العدد 17، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الوادي، الجزائر، 2019، ص31-32.

أصالته الإسلامية والرد على الاتجاهات التي حاولت تفسيره بوصفه ظاهرة دخيلة على الإسلام، وقد أكدت في العديد من مؤلفاتها أن التصوف يمثل القلب النابض للتجربة الدينية الإسلامية، وأن فهمه لا يكتمل إلا من خلال فهم القرآن الكريم والسنة النبوية والسياق الحضاري الذي نشأ فيه¹.

وعليه فإن التصوف العربي الإسلامي والتصوف الغربي يلتقيان في اهتمامهما بالجانب الروحي للإنسان وفي سعيهما إلى تجاوز النزعة المادية الصرفة، إلا أنهما يختلفان في المرجعية والأهداف والوسائل والتصورات الفكرية، فبينما يظل التصوف العربي جزءاً لا يتجزأ من البنية الدينية الإسلامية، يميل التصوف الغربي إلى تقديم نفسه باعتباره تجربة روحانية إنسانية مفتوحة تتجاوز الانتماءات الدينية الخاصة² وهو ما يعكس اختلاف البيئات الثقافية والحضارية التي تطورت فيها كل من التجربتين.

يتضح من خلال هذا الفصل أن التصوف الإسلامي شكّل أحد أبرز الجوانب التي استقطبت اهتمام المستشرقين والباحثين الغربيين، لما يحمله من أبعاد روحية وفكرية وإنسانية عميقة. وقد تباينت مواقف المستشرقين منه بين الإعجاب بثرائه الروحي والأدبي والإسهام في نشر تراثه وتحقيق نصوصه، وبين محاولة تفسيره برده إلى مؤثرات خارجية أو إخضاعه لقراءات نقدية مختلفة.

كما أظهرت الدراسة أن العلاقة بين جلال الدين الرومي وآناماري شيمل تمثل نموذجاً مميزاً للتفاعل الثقافي بين الشرق والغرب؛ فالرومي جسّد التجربة الصوفية الإسلامية في أبعادها الروحية والوجدانية، بينما أسهمت شيمل في التعريف بهذه التجربة وتقديمها إلى القارئ الغربي من خلال دراسات اتسمت بالموضوعية والتعاطف مع التصوف الإسلامي. وقد كشفت كتاباتها عن عمق تأثيرها بفكر الرومي وإعجابها برسائله القائمة على المحبة الإلهية والتسامح والسمو الروحي.

¹ - طاهير محمد أمين، التصوّف الإسلامي عند الغرب: أنا ماري شيمل نموذجاً، ص 126.

² - عبد الرحمان تركي، موقف المستشرقين من التصوف الإسلامي: دراسة تحليلية نقدية في كتابات المستشرقين، ص 35.



الخاتمة



تبين من خلال هذه الدراسة أنّ التصوف الإسلامي يمثل بُعداً روحياً وأخلاقياً أصيلاً نشأ من روح الزهد والالتزام الديني، ثم تطوّر عبر مراحل تاريخية متعددة حتى أصبح منظومة فكرية وتربوية متكاملة، كما توصلنا إلى مجموعة من النتائج تمثلت فيما يلي:

- أظهرت الدراسة أنّ مفهوم التصوف ظلّ محلّ اختلاف بين العلماء والباحثين من حيث تعريفه وأصله اللغوي، غير أنّ جوهره ظلّ مرتبطاً بالسعي إلى تطهير القلب، والتحلي بالأخلاق الفاضلة، وتعميق الصلة بالله تعالى.

- كشفت الدراسة عن المكانة المتميزة التي يحتلها جلال الدين الرومي في الفكر الصوفي إذ استطاع أن يقدم نموذجاً متكاملاً للتربية الروحية قائماً على الحب الإلهي وتهذيب النفس والتسامح والانفتاح على الآخر .

- بينت الدراسة أنّ التربية الصوفية عند الرومي لم تكن مجرد تأملات نظرية بل كانت مشروعاً عملياً لإصلاح الإنسان اعتمد فيه وسائل تربوية متعددة مما جعلها منهجاً متكاملاً في بناء الشخصية الإنسانية .

- أظهرت الدراسة أنّ الجمال يشكّل عنصراً محورياً في التجربة الصوفية عند الرومي حيث يرتبط بالعشق الإلهي ويُعدّ وسيلة للكشف عن الحقيقة الإلهية، فالجمال في نظره ليس قيمة حسية فحسب بل تجربة روحية أيضاً.

- بينت الدراسة أنّ آنا ماري شيمل قدّمت قراءة علمية متوازنة للتصوف الإسلامي سعت من خلالها إلى إبراز أبعاده الروحية والإنسانية والجمالية، وأسهمت في تصحيح العديد من التصورات الغربية الخاطئة التي حاولت ربط التصوف بمصادر أجنبية بعيدة عن جذوره الإسلامية .

- كشفت الدراسة عن مدى إعجاب شيمل بالتجربة الصوفية الإسلامية عامة، وبجلال الدين الرومي خاصة، حيث رأت فيه نموذجاً عالمياً للحب والتسامح والانفتاح الروحي وهو ما انعكس بوضوح في مؤلفاتها ودراساتها التي أسهمت في التعريف بالتراث الصوفي الإسلامي في الغرب .

- أبرزت المقارنة بين رؤية الرومي ورؤية شيمل وجود تقاطع كبير في التركيز على قيم المحبة والجمال والتسامح والارتقاء الروحي مع اختلاف المنطلقات، فالرومي قدّم هذه القيم من داخل التجربة الصوفية المعيشة، بينما تناولتها شيمل من منظور أكاديمي واستشراقي قائم على التحليل والتفسير .
- خلصت الدراسة إلى أنّ التصوف رغم ما تعرّض له من انتقادات وتأويلات متباينة ظلّ أحد أهم المكونات الحضارية والثقافية.



قائمة المصادر والمراجع



القرآن الكريم برواية ورش عن نافع

قائمة المصادر والمراجع

الكتب العربية

1. إبلاغ عناية الله الأفغاني، جلال الدين الرومي بين علماء الكلام والمتصوفين، الدار المصرية اللبنانية، ط1، القاهرة، 1987.
2. أسعد الخطيب، البطولة والفداء عند الصوفية، دار التقوى للنشر، ط5، سوريا، د.ت.
3. أسعد السحمراني، التصوف منشؤه ومصطلحاته، دار النفائس، ط2، بيروت، لبنان، 2000.
4. آية أورهام، أحمد بلحاج، الرؤية الصوفية للجمال: منطلقاتها الكونية وأبعادها الوجودية، دار ضفاف للنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2014.
5. بدوي عبد الرحمن، شخصيات قلقة في الإسلام، دار النهضة العربية، ط2، القاهرة، مصر، 1964.
6. جميل حمداوي، التصوف الإسلامي ومراحلها، المجلة الفكرية الإسلامية، الناشر وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، المجلد 7، العدد 18، عمان، 2007.
7. جميل محمد أبو العلا عفيفي، التصوف الإسلامي نشته وأطواره، مطبعة أمانة، مصر، د.ت.
8. خالد محمد عبده، المستشرقون والتصوف الإسلامي، دار المحروسة للنشر والتوزيع، د.ت، مصر، 2016.
9. رفعت فرح نار، العرفان الصوفي عند جلال الدين الرومي، دار الهدى للطباعة والنشر، ط1، لبنان، 2008.
10. سمير أرشدي، جلال الدين الرومي، رسول لشعر العرفاني، مؤسسة جامعة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، د.ت، الكويت، 2007.

11. السهروردي، عوارف المعارف، ج2، تح: عبد الحلیم محمود ومحمود بن شریف، دار المعارف للنشر، ط2/ القاهرة، 2016.
12. السيد عقيل بن علي المهدي، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، لبنان، د.ت.
13. سيدي الشيخ عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، دار العرفان، سوريا (حلب)، ط 11.
14. الطوسي، اللمع، تح: عبد الحلیم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، 1960.
15. عبد الباري محمد داوود، المنهج التربوي التعليمي والعلمي عند الصوفية، مكتبة الإشعاع للطباعة والنشر، ط1، مصر، 2002.
16. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، ط3، بيروت، لبنان، 1993.
17. عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار القلم، ط5، 1984.
18. عبد الله حسين، التصوف والمتصوفة، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2017.
19. عبد الوهاب الشعراني، الأنوار المقدسة في معرفة قواعد الصوفية، ج1، دار المعارف للنشر، ط1، لبنان، 1988.
20. عفاف مصباح بلق، التصوف الإسلامي: مفهومه نشأته وتطوره ومصادره، كلية الشريعة والقانون، العجيلات، د.ت.
21. عفيف بهنسي، الفكر الجمالي عند التوحيد، إصدارات المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 1998.
22. القشري، الرسالة القشرية، دار الكتاب العربي، بد ط، يروت، د.ت.
23. أبو الحسن علي بن عثمان الهجویری، كشف المحجوب، تح وتر: إسعاد عبد الهادي قنديل، آفاق للنشر والتوزيع، ط1، مصر، 2016.

24. لكلا باذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، مكتبة الكليات الأزهرية، ط3، القاهرة، مصر، 1980.
25. مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تح: مكتب التراث، مؤسسة الرسالة للنشر والتوزيع، ط8، بيروت، 2005.
26. محمد إقبال، تجديدي الفكر الديني في الإسلام، تر: عباس محمود العقاد، مر: بن تميم الشنقيطي، إصدارات وحي القلم، ط1، سوريا، 2015.
27. محمد الطيب، إسلام المتصوفة، دار الطلائع، ط1، بيروت، لبنان، 2007.
28. محمد الغزالي، دفاع عن العقيدة والشرعية ضد مطاعن المستشرقين، دار النهضة المصرية للنشر والتوزيع، ط7، مصر، 2007.
29. محمد جمال الهاشمي، حكايات وعبر من المثنوي، دار الحق للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، د ت.
30. محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة نظريات في التصوف والكرامات، مكتبة الهلال للنشر، بيروت، لبنان، د ت.
31. محمد حربي، ابن تيمية وموقفه من أهم الفرق والديانات في عصره، علم الكتب، ط1، بيروت، لبنان، 1987.
32. محمد شقير العاملي، فلسفة العرفان، دار الهدى للنشر، ط1، لبنان، 2004.
33. محمد عبده، الإسلام والرد على منتقديه، إصدارات المطبعة الرحمانية، د ط، القاهرة، 1928.
34. محمد غازي عراي، النصوص في مصطلحات التصوف، دار قتيبة للنشر والتوزيع، د ط، دمشق، سوريا، 1985.
35. محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، دار إحياء الكتب العربية، د ط، 1945.

36. محمد منير السمنودي، تحفة السالكين ودلائل السائرين لمنهج المقربين، مكتبة الثقافة الدينية للنشر، ط1، مصر، 2009.
37. محمود عبد الرؤوف القاسم، الكشف عن حقيقة الصوفية لأول مرة في التاريخ، دار الصحابة للنشر والتوزيع، ط1، بيروت، لبنان، 1987.
38. محمود قاسم، مقدمة مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد، المكتبة الأنجلو المصرية، ط3، مصر، د.ت.
39. محمود يوسف الشيخ، دراسات في الأصول الثقافية والاجتماعية للتربية، دار النهضة العربية، ط1، مصر، 2005.
40. محي الدين ابن العربي، إنشاء الدوائر، دار مكتبة الثافية الدينية للنشر، مصر، 1998.
41. مراد هوفمان، الإسلام كبديل، تر: غريب محمد غريب، مؤسسة بافاري للطباعة، ط1، ألمانيا، 1993.
42. مصطفى محمود، تصوّف العاشقين وصفاء العارفين، دار المجدد للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، الجزائر، 2017.
43. نجيب العقيلي، المستشرقون، دار المعارف، ط4، ج 1، القاهرة، مصر، 1964.
44. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، مصر، د.ت.
- الكتب المترجمة
- 1- أنا ماري شمیل، الجمیل والمقدس، تر وتح: عقيل يوسف عيدان، الدار العربية للعلوم ناشرون، د ط، لبنان، بيروت، 2008.
- 2- أنا ماري شمیل، نموذج مشرق للاستشراق، تر: ثابت عيد، تقديم: محمد عمارة، دار الرشاد للنشر والتوزيع، ط 1، القاهرة، مصر، 1998.

- 3- أنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، تر: محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب، دار الجمل للنشر والتوزيع، ط1، بغداد، 2006.
- 4- أنا ماري شيمل، الشرق والغرب حياتي الغرب - شرقية، تر: عبد السلام حيدر، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2004.
- 5- أنا ماري شيمل، الشمس المنتصرة: دراسة في آثار الشاعر الإسلامي الكبير جلال الدين الرومي، تر: عيسى علي العاكوب، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، ط1، دمشق، سوريا، 2016.
- 6- أنا ماري شيمل، مقدمة كتاب الإسلام كبديل لمراد هوفمان، تر: غريب محمد غريب، مؤسسة بافاريا للطباعة والتوزيع، ط3، ألمانيا، 1993.
- 7- إيفادى فيتراي ميروفيتش، جلال الدين الرومي والتصوف، تر: علي عيسى العاكوب، دار نينوي للنشر والتوزيع، ط1، دمشق، 2016.
- 8- تور أندريه، التصوف الإسلامي، ترجمة: عدنان عباس علي، منشورات دار الجمل، د ط، بيروت، 2003.
- 9- جلال الدين الرومي، المثنوي، تر: إبراهيم الداسوقي، منشورات البيت، ط1، الجزائر، 2012.
- 10- جلال الدين الرومي، فيه ما فيه، تر: عيسى علي العاكوب، دار الفكر للنشر، ط1، سوريا، 2016.
- 11- جيب هاملتون، دراسات في الحضارة الإسلامية تر: إحسان عباس ومحمد يوسف نجم ومحمود زايد، دار العلم للملايين، ط3، لبنان، 1979.

الكتب المترجمة

1. لويس ماسينيون، مصطفى عبد الرزاق، دائرة المعارف الإسلامية، تر: إبراهيم خورشيد وعبد الرحيم يونس وحسن عثمان، ج16، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، ط1، 1984.

2. ماسنيون لويس، آلام الحلاج، ترجمة الحسين مصطفى الحلاج، شركة قدمس، بيروت، لبنان، 2004.

3. مايكل هارت، المئة الأوائل، تر: خالد عيسى وأحمد سبانو، دار قتيبة للنشر والتوزيع، ط13، بيروت، لبنان، 2006.

المعاجم والقواميس

1- أبو الحسين أحمد ابن فارس بن زكريا القزويني، معجم مقاييس اللغة، مادة (ص و ف)، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 1979.

2- أبو الفضل جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، مج 10، مادة (ص و ف)، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1997.

3- مجدي وهبة، كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، ط2، بيروت، 1984.

4- محمد التونجي، المعجم المفصل في الأدب، دار الكتب العلمية، ج2، بيروت، لبنان، 1999.

المجلات

1- إبراهيم مناد، جلال الدين الرومي وتجربته الصوفية، مجلة الفكر المتوسطي، المجلد 4، العدد 1، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، الجزائر، 2015.

2- أحمد محمد عباس، مجلة حوليات التراث، كلية الآداب والفنون، قسم الدراسات اللغوية والأدبية، جامعة مستغانم، الجزائر، العدد 10، 2010.

3- حامد ناصر الظالم، المستشرق الألمانية أنا ماتري شيمل وكتابها "وأن محمدا رسول الله"، مجلة دراسات استشرافية، العدد 5، كلية التربية، جامعة البصرة، نوفمبر 2015.

4- حسن الوراكلي، الخطاب التربوي الإسلامي: المراكز والغايات، مجلة أصول الدين، العدد 2، الجامعة الإسلامية، طرابلس، 2017.

- 5- حسن نزاد بهروز، فلسفة القصة عند مولانا، مجلة دراسات الأدب المعاصر، المجلد 2، العدد 8، 2010.
- 6- خالد هندراوي، أنا ماري شيمل عميدة الاستشراق الألماني، مجلة الحوار اليوم، العدد 9، بيروت، 2015.
- 7- زهير يوسف عليوي الحيدري، جهود المستشرقين في دراسة تاريخ التصوف، مجلة أوروك للأبحاث الإنسانية، العدد 3، جامعة القادسية، 2010.
- 8- طاهر محمد أمين، التصوف الإسلامي عند الغرب: أنا ماري شيمل نموذجاً، مجلة الموروث، العدد 2، جامعة عبد الحميد بن باديس - مستغانم، الجزائر، 2019.
- 9- طاهر محمد أمين، الجهود الاستشرقية لأنا ماري شيمل، مجلة الموروث، المجلد 25، العدد 53، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، الجزائر، 2021.
- 10- عارف الزغلول، عبد الكريم علي جرادات، منهج الدعوة إلى السلم مع الآخر عند الرومي والنورسي: دراسة مقارنة، مجلة النور للدراسات الفكرية والحضارية، العدد 18، تركيا، 2018.
- 11- عبد الرحمان تركي، موقف المستشرقين من التصوف الإسلامي: دراسة تحليلية نقدية في كتابات المستشرقين، مجلة دراسات الاستشراق، العدد 17، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الوادي، الجزائر، 2019.
- 12- عبد القادر بوعرفة، الجمال وسؤال المقصد في الثقافة الإسلامية، مجلة الكلمة، العدد 76، إصدارات مكتبة الدراسات والأبحاث، بيروت، 2012.
- 13- عمار طالبي، الشيخ ابن حداد الثائر الصوفي، مجلة الإطالة، العدد 2، إصدارات وزارة التعليم والشؤون الدينية، د.ت.
- 14- فائزة بن عمور، التصوف الأنثوي في الثقافة الإسلامية في مرآة الآخر: أنا ماري شيمل من خلال كتابها "روحي أنتي وعنادل تحت الثلج"، مجلة العلامة، العدد 7، مخبر اللسانيات النصية وتحليل الخطاب، د.ب، 2018.

15- ماهر الشيال، آنا ماري شيمل شمس الاستشراق المنصفة، مجلة البديل، عدد يناير، لبنان، 2007.

16- ميشال جحا، من تاريخ الاستشراق الألماني، مجلة الحياة، العدد 10، المجلد 13، د ب، أفريل 2001.

17- يوسف الشوبكي، مفهوم التصوف وأنواعه في الميزان الشرعي، مجلة الجامعة الإسلامية، المجلد 10، العدد 2، كلية أصول الدين بالجامعة الإسلامية، فلسطين، 2002.

المذكرات

1- إقبال سالم أحمد نافع، الحقيقة المحمدية عند جلال الدين الرومي في الفكر الغربي، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، تخصص: الأديان المقارنة، جامعة الزقازيق، مصر، 2009.

2- درغام نادية، الرؤية الجمالية للوجود عند جلال الدين الرومي، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، تخصص: الفلسفة، قسم الفلسفة، جامعة وهران 2، 2011-2012.

3- عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية، مؤسسة الر سالة للنشر والتوزيع، ط8، د ت.

4- فلاح ابن إسماعيل بن أحمد، العلاقة بين التشيع والتصوف، أطروحة دكتوراه في العقيدة، المملكة العربية السعودية، 1411هـ.

5- منال عبد المنعم، السيد جاد الله، أثر الطرق الصوفية في الحياة الاجتماعية، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، قسم الآداب، تخصص: الإثنوغرافيا، جامعة الإسكندرية، مصر، 1990.



الملاحق



الملحق رقم 1: التعريف بجلال الدين الرومي

يُعدّ جلال الدين الرومي من أبرز أعلام التصوف الإسلامي في القرن السابع الهجري، واسمه محمد بن محمد بن حسين بهاء الدين البلخي القونوي، وقد وُلد بمدينة بلخ سنة 604هـ/1207م، ثم انتقل مع أسرته إلى الأناضول ليستقر في مدينة قونية حيث عاش معظم حياته وتوفي سنة 672هـ/1273م، وقد اشتهر بلقب «مولانا» الذي أصبح ملازمًا لاسمه كما ارتبطت به الطريقة المولوية التي تأسست على تعاليمه الروحية وأفكاره الصوفية¹.

خلف الرومي تراثًا أدبيًا وصوفيًا غنيًا أسهم في تخليد مكانته في الفكر الإسلامي والإنساني، ويأتي في مقدمة مؤلفاته كتاب «المتنوي» الذي يُعدّ من أشهر الكتب الصوفية في الأدب الفارسي والإسلامي إذ ضمنه رؤيته الروحية والفكرية في قالب شعري يجمع بين الحكمة والرمز والوعظ، كما ألّف كتاب «فيه ما فيه» الذي يضم مجموعة من أحاديثه ومجالسه إلى جانب «المجالس السبعة» و«ديوان شمس تبريزي» الذي يعكس عمق تجربته الروحية وعلاقته بشمس الدين التبريزي فضلًا عن رباعياته الشعرية التي تناولت موضوعات الحب والعشق الإلهي والمعرفة².

وتقوم التجربة الصوفية عند الرومي على مجموعة من المبادئ الروحية التي تشكل أساس رؤيته للوجود والإنسان، ويأتي مفهوم المعرفة في مقدمة هذه المبادئ إذ يرى أن المعرفة الحقيقية ليست معرفة عقلية مجردة، وإنما هي معرفة روحية تقود الإنسان إلى الوصول إلى اليقين.

ومن أبرز المفاهيم الصوفية التي ركز عليها الرومي مفهوم الفناء وهو التخلي عن الصفات البشرية المذمومة والانعقاد من سلطان الأنا والهوى وصولًا إلى البقاء بالله والاتصاف بالصفات الروحية السامية، فالفناء عنده لا يعني العدم، بل هو انتقال من الانشغال بالنفس إلى الانشغال بالمحسوب الإلهي وهو ما يحقق للإنسان كماله الروحي وطمأنينته الداخلية³.

¹ - إبراهيم مناد، جلال الدين الرومي وتجربته الصوفية، مجلة الفكر المتوسطي، المجلد 4، العدد 1، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، الجزائر، 2015، ص 327-239.

² - سمير أرشدي، جلال الدين الرومي، رسول لشعر العرفاني، مؤسسة جامعة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، د ط، الكويت، 2007، ص 07.

³ - مصطفى غالب، جلال الدين الرومي، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، د ط، 1986، ص 15.

كما احتلت المحبة والعشق الإلهي مكانة مركزية في فكر الرومي إذ جعل من الحب أساس العلاقة بين الإنسان وربه، ورأى فيه القوة القادرة على تهذيب النفس وتركيتها، وقد انعكست هذه الفكرة بوضوح في أشعاره التي امتلأت بصور الشوق والحنين إلى الله، وجعلت من العشق طريقاً للوصول إلى الحقيقة المطلقة، ولهذا ارتبط اسم الرومي عالمياً بفلسفة الحب والتسامح والانفتاح الإنساني.

ومن الجوانب المهمة في تجربته الصوفية أيضاً السماع الذي عده وسيلة روحية تساعد السالك على الارتقاء في مدارج المعرفة والكشف، وقد احتل السماع والإنشاد والرقص الروحي مكانة بارزة في الطريقة المولوية التي استلهمت الكثير من تعاليمها من الرومي حيث يُنظر إلى هذه الممارسات باعتبارها وسيلة للتعبير عن الشوق إلى الله واستحضار حضوره في القلب¹.

واهتم الرومي كذلك بنور القلب والبصيرة الروحية، مؤكداً أن القلب هو موطن المعرفة الحقيقية، وأن الإنسان لا يدرك أسرار الوجود بعقله وحده بل يحتاج إلى صفاء القلب ونقاؤه، كما دعا إلى كتمان بعض الأسرار الروحية التي لا يدركها إلا أهل السلوك والتجربة حفاظاً على قدسيتها ومنعاً لسوء فهمها من قبل العامة.

وتكشف هذه المبادئ مجتمعة عن عمق التجربة الصوفية عند الرومي التي قامت على السعي إلى تحقيق الكمال الروحي من خلال المعرفة والمحبة والفناء والسماع وتركية النفس، ولذلك ظل فكره مصدر إلهام للدارسين والمتصوفة والأدباء في الشرق والغرب، وأسهم في ترسيخ القيم الإنسانية العالمية القائمة على التسامح والمحبة والحوار بين الثقافات².

1 - إبراهيم مناد، جلال الدين الرومي وتجربته الصوفية، ص242.

2 - مصطفى غالب، جلال الدين الرومي، ص21.

الملحق رقم 2: التعريف بأنا ماري شيميل

أنا ماري شيميل تُعد من أبرز المستشرقين الألمان في القرن العشرين الذين اهتموا بدراسة الثقافة الإسلامية، وخاصة التصوف الإسلامي حيث امتازت أعمالها بالعمق الأكاديمي والنظرة الإيجابية إلى التراث الروحي الإسلامي.

وُلدت شيميل سنة 1922م في مدينة إرفورت بألمانيا ونشأت في أسرة متواضعة؛ كان والدها خبازًا وأمها ربة منزل، وقد أثّرت البيئة الثقافية المبكرة في تكوينها إذ عثرت في مكتبة منزلية بسيطة على كتب تتناول التصوف الإسلامي، من أبرزها نصوص منسوبة إلى الحسين بن منصور الحلاج وقد لفت انتباهها قول مأثور: «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا» الذي ظل حاضرًا في وجدانها حتى أوصت بكتابته على شاهد قبرها¹.

هذا التعرّف المبكر على الفكر الصوفي دفعها إلى الاهتمام بالدراسات الشرقية فدرست اللغة العربية والتركية وتاريخ الفن الإسلامي في جامعة برلين، ثم نالت الدكتوراه في الفلسفة عام 1943م قبل أن تحصل على دكتوراه التأهيل للأستاذية من جامعة ماربورغ عام 1946م، ثم دكتوراه في علوم الأديان عام 1951م، وقد اشتغلت بالتدريس في عدد من الجامعات منها جامعة أنقرة وجامعة بون وجامعة هارفارد إلى أن تقاعدت لاحقًا.

تركز اهتمامها العلمي بشكل خاص على التصوف الإسلامي، حيث ألّفت كتبًا ودراسات متعددة تُبرز البعد الروحي في الإسلام وتُقدّمه بصورة إيجابية مقارنة بكثير من الدراسات الاستشراقية التقليدية، ومن أبرز أعمالها دراستها عن جلال الدين الرومي في كتابها حوله، إضافة إلى كتابها عن محمد إقبال بعنوان "أجنحة الخلود"، كما عُرفت بكتاباتها حول مكانة المرأة في الإسلام، حيث قدّمت رؤية مغايرة للصور النمطية الغربية التي ربطت المرأة في الإسلام بالاضطهاد مؤكدةً في كتاباتها على البعد العادل والروحي في التصور الإسلامي للمرأة².

¹ - فائزة بن عمور، التصوف الأنثوي في الثقافة الإسلامية في مرآة الآخر: أنا ماري شيميل من خلال كتابها "روحي أنثى وعنادل تحت الثلج"، مجلة العلامة، العدد 7، مخبر اللسانيات النصية وتحليل الخطاب، د ب، 2018، ص 165.

² - أنا ماري شيميل، الشمس المنتصرة، ص 11

وبذلك يمكن القول إن شيمل مثّلت نموذجًا مميزًا في الاستشراق الأكاديمي الحديث، إذ جمعت بين الدقة العلمية والانفتاح الروحي، مما جعلها تحظى بتقدير واسع في الأوساط العربية والإسلامية.



الفهرس



الصفحة	العنوان
	الشكر
	الإهداء
أ	مقدمة
05	المدخل: التصوف: المفهوم، المرجعية والمسار التاريخي
	الفصل الأول: تجليات القيم الصوفية عند جلال الدين الرومي
18	المبحث الأول: مفهوم التربية الصوفية عند جلال الدين الرومي
30	المبحث الثاني: الجهاد في التصوف عند جلال الدين الرومي جوهر التعاليم الصوفية عند جلال الدين الرومي
34	المبحث الثالث: تجليات القيم الجمالية في النص الصوفي عند الرومي
	الفصل الثاني: التصوف عند أنا ماري شيمل
39	المبحث الأول: مفهوم التصوف عند شيمل
43	المبحث الثاني: الإرهاصات الفكرية للتصوف عند أنا ماري شيمل حقيقة التصوف عند ماري شيمل
49	المبحث الثالث: نظرة المستشرقين لمفهوم التصوف
	الفصل الثالث: التصوف بين العرب والغرب
55	المبحث الأول: موقف المستشرقين من التصوف
59	المبحث الثاني: أوجه التوافق والاختلاف بين جلال الدين الرومي وأنا ماري شيمل
69	المبحث الثالث: الفروقات الموجودة بين التصوف عند الغرب والعرب
74	الخاتمة
77	قائمة المصادر والمراجع

86	الملاحق
91	الفهرس
93	الملخص

تتناول هذه الدراسة التصوف بوصفه ظاهرة روحية وفكرية أسهمت في تشكيل جانب مهم من التراث من خلال الوقوف عند تجربة جلال الدين الرومي باعتباره أحد أبرز أعلام التصوف، وعند رؤية المستشرق الألمانية أنا ماري شيمل التي كرّست جانباً كبيراً من أعمالها العلمية لدراسة التصوف والتعريف به في الغرب.

وهدفت هذه الدراسة إلى الكشف عن أهم القيم الصوفية التي تجلت في فكر جلال الدين الرومي، وإبراز أبعادها التربوية والروحية والجمالية، مع بيان الكيفية التي تلقتها بها أنا ماري شيمل وقدمتها للقارئ الغربي، كما سعت إلى إبراز أوجه التفاعل الثقافي والحوار الحضاري بين الشرق والغرب من خلال دراسة التصوف في إطار الأدب المقارن والعالمي.

وتخلص الدراسة إلى أن التصوف بما يحمله من قيم إنسانية وروحية عالمية يمثل مجالاً خصباً للحوار بين الثقافات، ويسهم في تعزيز التفاهم الإنساني وهو ما يجعل من تجربة الرومي وقراءة شيمل لها نموذجاً متميزاً للتفاعل الثقافي بين الشرق والغرب.

الكلمات المفتاحية: التصوف، جلال الدين الرومي، أنا ماري شيمل، القيم الصوفية،

الاستشراق.

Abstract

This study examines Sufism as a spiritual and intellectual phenomenon that has played a significant role in shaping cultural heritage through an exploration of the experience of Jalal al-Din Rumi, one of the most prominent figures of Sufism, and the perspective of Annemarie Schimmel, who devoted a substantial part of her academic work to the study of Sufism and its introduction to Western audiences.

The study aims to identify the major Sufi values manifested in Rumi's thought and to highlight their educational, spiritual, and aesthetic dimensions. It also seeks to examine how Annemarie Schimmel received and interpreted these values and presented them to Western readers. Furthermore, the study explores aspects of cultural interaction and civilizational dialogue between East and West through the study of Sufism within the framework of comparative and world literature.

The study concludes that Sufism, with its universal human and spiritual values, constitutes a fertile ground for intercultural dialogue and contributes to promoting mutual understanding among peoples. Consequently, Rumi's experience and Schimmel's interpretation of it represent a distinguished model of cultural interaction between East and West.

Keywords: Sufism, Rumi, Annemarie Schimmel, Sufi Values, Orientalism.