

الإنسان وقضاياها في أدب جلال الدين الرومي وفلسفته

د. عبد الباسط الغابري

مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان
جامعة الزيتونة- تونس

ahabri abdelbaset@yahoo.fr



الإنسان وقضاياها في أدب جلال الدين الرومي وفلسفته

د. عبد الباسط الغابري

ملخص الدراسة

يقدم جلال الدين الرومي في آثاره النثرية والشعرية تمثلاً فريداً لمعنى الإنسان ووجوده في الثقافة العربية الإسلامية. على الرغم من أنّ تصوّراته ظلّت متأسّسة على مفهوم الإنسان المكلف لا الإنسان "الحقّاني". و بهذا الاعتبار يمكن الإستئناس بها في صياغة مهاد ثقافي يسمح بابتداع تصوّرات ومفاهيم جديدة تيسّر للفرد العربي المسلم انخراطاً فاعلاً في مجرى الحضارة الكونية الراهنة.

إنّ معنى الإنسان الذي ينشده جلال الدين الرومي لا يتحدّد بهوية خاصة تغرقه بتفاصيل لا حصر لها من شأنها أن تلهيه عن إدراك المغزى الحقيقي من وجوده، بقدر ما يرتبط معنى الإنسان عنده بكلّية إنسانية عامة مركّزة على سعي الإنسان وكسبه من عمل صالح وتقوى في الدار الفانية باعتبارها "مزرعة للأخرة" كما قال الغزالي. وهو ما حوّل للباحث سيّد نصر الحديث عن الهوية الإنسانية المشتركة في فكر جلال الدين الرومي. فتلك الكلّية الإنسانية الجامعة تقوم باحتواء مجموعة الهويات المتباينة وتصبغها في قالب كوني يتوافق مع رسالة الإسلام الأساسية بما هو رحمة للعالمين..

Abstract

Djalâl ad- Dîn Rûmî propose dans sa prose et ses écrits poétiques représenter une signification unique de l'existence humaine dans la culture arabo-islamique . Bien que les perceptions ont été fondé sur l'ancien paradigme du concept humain . Dans ce sens, on peut compter sur ces perceptions dans la formulation du cadre culturel qui permet d'inventer de nouveaux concepts et de faciliter à l'individu arabo-musulman l'implication dans le cadre de la civilisation mondiale actuelle .

Parmi les questions soulevées par Djalâl ad- Dîn Rûmî on trouve la psychologie et la religion, la religiosité et les limites des problèmes de capacité humaines etc...

تمهيد:

يسود الاعتقاد لدى بعض المستشرقين من أمثال برنارد لويس Bernard Lewis أن منزلة الإنسان هامشية في الحضارة العربية الإسلامية لذلك خلص إلى نفي وجود قيمة المواطنة في الثقافة العربية الإسلامية. وقد فاقمت الممارسات السلوكية العنيفة لعديد التيارات الأصولية المحسوبة على الإسلام منذ بداية القرن الحالي هذا الاعتقاد وغدته، لدرجة أن المسلمين أضحوا في معظم وسائل الإعلام الغربية "همج" القرن الحادي والعشرين الذين يمثلون تهديداً للسلم العالمي ولمنجزات الحضارة الإنسانية.

بيد أن تلك النظرة الاختزالية بقدر ما تعكس تسطيحا معرفيا وإجحافا تاريخيا في حق الحضارة العربية الإسلامية فإنها تحفز الهمم على إعادة قراءة النصوص المحورية والأنماط التعبيرية والتفكيرية للثقافة العربية الإسلامية سعيا إلى تكريس الإسلام الحضاري المبني على قيم إنسانية سامية تكاد تكون رصيда إنسانيا مشتركا بين جميع الأمم والحضارات.

وفي هذا السياق بالذات يتنزّل طرحنا لإشكالية الإنسان وقضاياها في مدونة أحد أبرز الأدباء المسلمين محمّد بن محمّد بن الحسين الخطيبي المعروف بجلال الدين الرومي¹.

سنحاول تناول هذه المسألة في ثلاثة محاور أساسية. يتعلّق المحور الأوّل بالمنزلة العامة للإنسان في المنظومة الثقافية العربية الإسلامية، ثم سنتعرّض إلى معنى الإنسان في مدونة جلال الدين فأبرز القضايا المرتبطة بالإنسان ذاتا وموضوعا.

1- الإنسان في المنظومة الثقافية العربية الإسلامية :

إنّ إعادة التساؤل والبحث عن موقع الإنسان في المنظومة الثقافية العربية الإسلامية ليس عملا اعتباطيا وإمّا مهاد ضروري لوضع المسألة في سياقها المعرفي والتاريخي والحضاري ففي الغرب نفسه حرص عدد من المفكرين والفلاسفة الغربيين أمثال بيك Pic وتوماس مور Thomas More وكولي Colet وخيمينس Ximénés وفيفس Vives وإرازم Erasme وسادولي Sadolet على ربط المذهب الإنساني Humanisme بالآداب الإغريقية واللاتينية القديمة، بل إنّ أوغسطين Augustin وسان جروم Saint Jerome أصرّا على التأليف بين الثقافة الوثنية الهيلينية والإرث اليهودي مسيحي¹.

إذا سلمنا بأنّ الحضارة العربية الإسلامية "حضارة نصّ" فإنّه حقيق بنا أن ننطلق في صياغتنا لمنزلة الإنسان في الثقافة العربية الإسلامية من النصّ القرآني والمرجعية الدينية عامة للاعتبارات المذكورة آنفا ولما لها من تأثير بيّن في فكر جلال الدين الرومي نفسه.

يبدو المعجم القرآني ثريا جدّا بمفردة "إنسان" ومرادفاتها وصفاتها ومقابلاتها مثل "ناس" و"بشر" و"عباد الله" و"ملة" و"قوم"²... وهذا على خلاف اللغة الفرنسية التي تقتصر على لفظة Homme. وقد تباينت التفسيرات المؤولة لجذور اشتقاق كلمة "إنسان"، فمنهم من يُشير إلى أنّها مشتقة من "النوس" أي الحركة لأنّ الإنسان يسمو بحركته وتحركاته إلى آفاق

1 - Jean Claude Margolin : Humanisme, Encyclopedia Universalis , France, S.A, Paris, 1993, Corpus 11, pp728-729.

2 - عبد الوهاب بوحدية: الإنسان في الإسلام، دار الجنوب للنشر، تونس، 2007، ص15

مستقبلية ينحت بها كيانه الخاص، ويطلع بها وجوده، بينما يحيلنا آخرون إلى فعل "نسي" على أساس أن الإنسان كائن زمني يُبلى بالتجربة والمعرفة ويرديهما ذكريات، أمّا الشق الثالث فيربط الإنسان بالأنس وهو شق ابن منظور والفيروز آبادي³.

ولقد شاعت في الثقافة العربية مصطلحات أخرى متّصلة بهذا المعنى من قبيل "الرحمة" و"الإحسان"⁴. كما أن مصطلح "أدب" كان يعني في الفترة "الكلاسيكية" الموقف الإنساني تجاه المعرفة والممارسات المرافقة له⁵.

لئن كان الإنسان في الحضارة العربية الإسلامية وتحديدًا في المرجعية الدينية كائنًا مكلفًا أساسًا فإنّه حُظي دون سائر مخلوقات الله بوظيفة الاستخلاف: استخلاف الله جلّ جلاله في الأرض "إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً". وإذا كان التصوّر التبسيطي قد حصر تلك الخلافة في الالتزام بالعبادات والتقيد بقيودها مطلقًا بما جاء في القرآن الكريم والسيرة النبوية وأحاديثها وما أفاضت التفاسير والمثون والحواشي المتّصلة بهما في شرحه وتبيانه فإنّ مقاصد تلك الوظيفة تتسع في جوهرها لتشمل جميع إمكانات الكائن البشري التي من شأنها جلب المنفعة العاجلة والآجلة ودرء مفسدها الظاهرة والخفية.

يدعم رأينا المذكور آنفاً أن الله جعل "كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ"⁶. لذلك نهى عن الإكراه حتّى في الدين⁷ الذي يعتبر عماد رسالة الأنبياء، ووضع رسالة خاتم أنبيائه في مدارها الحقيقي المستند إلى العقل والبرهان والفطرة السليمة فأوضح إيضاحًا تامًا قدرات رسوله الكريم ونسبته قياسًا إلى قدرة الباري "قُلْ إِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا رَشَدًا"⁸. وهذا التوضيح

3 - المرجع نفسه، ص14

4- محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي الإسلامي جيل التوحيدي ومسكويه، ط1، دار الساقى، بيروت، 1997، ص 16 .

-كذلك مصطلح "أدب الأدب" في كتاب ابن قتيبة "أدب الكاتب"، راجع محمد أركون: معارك من أجل الأنسنة، ترجمة هاشم صالح، ط1، دار الساقى، بيروت، (د-ت).

5- المرجع السابق، ص30.

6- المدثر (38/74).

7- البقرة (256/2).

8- الجن (21/72).

من الحقائق المهمة التي تفتح آفاقا رحبة للفكر المستنير المتشبع بالإيمان الحقيقي المبني على تقوى الله سرًا وعلانية.

إنَّ الإنسان صاحب البصيرة النافذة يترقى بسلوكه إلى مستوى مسؤولية الاستخلاف فيحرص حرصا دائما على التحصيل والاكتشاف ترشيدا وتعقيلا لأفعاله ولمعاملاته وللطبيعة وللوجود، فيجهد نفسه للاقتداء بتجربة النبي الكريم لا بدافع التقليد فحسب وإنما بدافع الاستزادة من العلم التي حدثنا عنها الله جلَّ جلاله بقوله: "وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا"⁹.

بهذا المعنى إنَّ طريق معرفة الله منفتح دائما على إمكانيات وآفاق متجددة باستمرار يعدّ اختزالها أو ضبطها في قوالب معيّنة أو أماط مخصوصة تضيقا على الإنسان يتنافى مع رحمة الله التي وسعت كلَّ شيء. لكن العلم لا بدّ أن يقتزن بالعمل الذي يُزكي النفس ويُزكي الغير أيضا وقد جاء في الحديث النبوي "إنَّ الأرض لا تقدّس أحدا وإنما يُقدّس الإنسان عمله"¹⁰. ذلك هو ما تُوحى به أيضا صيغة "إفعال" التي جاءت على وزنها لفظة "إنسان"، إذ فيها إلماع إلى الجانب الإرادي المنفتح على إمكانيات الفعل المتغيّر المتجدّد.

لقد كان التأكيد على المشترك الإنساني الذي يجمع جميع العالمين حاضرا حضورا فعليا في خطبة وداع الرسول الكريم حينما قال: "كلّكم لآدم وآدم من تراب"¹¹. ولئن اتخذت النزعة الإنسانية في الإسلام طابع الأبوة الإبراهيمية الواحدة بين أتباع الديانات السماوية فإنها لم تكن مستندة إلى أساس عرقي أو شوفيني وإنما كانت محتكمة إلى إثبات فكرة وحدانية الله بصفة خاصة.

إنَّ اكتمال إنسانية الكائن البشري في المنظومة الثقافية الإسلامية وكمالها مقترنة اقتزانا وثيقا بثنائية التبصّر والتدبّر حتّى في مسألة الإيمان نفسه، وما الإحالات المتكرّرة على مجالات

9- طه (114/20).

10 - مالك بن أنس: الموطأ، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، ط1، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، 2004، 1117/4.

11 - أبو بكر بن الحسين البيهقي: شعب الإيمان، تحقيق محمد سعيد زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، 1410هـ، 288/4.

النظر في الأنفس والطبيعة والخلق والآفاق وسنن الأولين والبرّ والتقوى والمعروف والتزكية سوى عناصر إثبات لتلك القضية. هذا يعني أنّ هنالك تنوعاً وتعدّداً لسلوك الحق والحكمة والفضيلة والعدالة وغير ذلك من القيم والمثل العليا. وهو بلا جدال تعدّد يتكامل مع المشيئة الإلهية التي صيّرت الناس أقواما وشعوبا تلقّوا تعاليمه بواسطة عديد الأنبياء والمرسلين. وكلّ نبيّ خاطب قومه بلغتهم التي يفهمونها وأعجزهم بما كان عنصرا من عناصر تفاخر ثقافتهم وتمايزها¹².

تعتبر تجربة التصوّف بما هو رياضة للروح شكلا من أشكال التعدّد المذكور آنفا. وقد حفظ تاريخ الحضارة العربية الإسلامية على امتداد مراحلها أعلاما بارزين في هذا المجال أمثال ذي النون المصري (ت245-246هـ) وأبي الحسن السري السقطي (ت251 أو 253هـ) والإمام الجنيد (ت297هـ) وأبي بكر الشبلي (ت334هـ) والسهروردي (ت632هـ) وابن العربي (ت638هـ). ولا شك أنّ جلال الدين الرومي يتبوأ مكانة مرموقة ضمن هذا التيار بقطع النظر عن الأسباب العميقة والمباشرة التي كرّست ذلك البروز وعمّفته. ذلك أنّ لجلال الدين مدونة أدبية متنوّعة يمكن تقسيمها إلى قسمين كبيرين اعتمادا على نمط الكتابة: قسم منظوم وقسم منثور¹³.

تضم المدوّنة المنظومة "الغزليات"¹⁴ المعروفة بـ "كليات" أو "ديوان شمس تبريز". وقد بدأ بإنشادها بعد لقائه التاريخي بشمس الدين تبريز وهو الحدث الذي شكل منعرجا غير نمط حياته. وهي بهذا المعنى حصيلة الوجد وأغلبها قيل في حالة من السكر الروحي وكان أصحاب مولانا ومريدوه يدوّنونها، ونلاحظ هذا المعنى نفسه في حرارة الأشعار وإيقاعها.

12- عبد الكريم سروش: الصراطات المستقيمة، ترجمة أحمد القبانجي، ط1، الانتشار العربي، بيروت، 2009، ص 155 بالتصرف.

13- بديع الزمان فروزانفر: من بلخ إلى قونية، م س، 232.

14- يذهب بعض النقاد إلى أنّه تم "دس" عديد الأبيات والأشعار لما لا يقل عن أربعة شعراء آخرين في "ديوان شمس تبريز". وأحيانا تتم زيادة بيت في نهاية الغزلية يتغنّى بشمس الدين تبريز محبوب مولانا لكي يقطع بنسبة القصيدة إلى الرومي ولا يتردّد في ذلك، م ن ، ص 233.

كما يضم القسم المنظوم ما يُعرف ب"اللمعات"، وهي غزل يقال بالفارسية والعربية معا، وهو نصّ مزدوج اللّغة، تركيبته متعدّدة متناظرة حيناً، منتظمة أحياناً وغير منتظمة أحياناً أخرى. فمِرّة يكون الصدر بالفارسية والعجز بالعربية ومِرّة أخرى الصدر بالعربية والعجز بالفارسية. ومِرّة يكون الغزل بيتاً بيتاً أو مجموعة أبيات بمجموعة أبيات. وقد يكون الطالع أو التخلص فقط بالعربية، وقد يتشكّل النصّ بتوزيع مختلف¹⁵. وبهذا المعنى فإنّ اللمعات شكل من أشكال استعراض المهارات الأسلوبية والقدرات اللغوية وهو ما أنتج تعبيرات ثقافية فريدة عمادها "لغة صوفية تكون اللغة الفارسية فيها كالسبيكة الذهبية واللّغة العربية كالأحجار الكريمة التي ترصعها زيادة على أنّ النصّ مطبوعاً يبدو كأنه مكتوب في لغة واحدة، ولكن بنوعين مختلفين من الخط مما يعطي إحساساً ببعض الأجزاء المسطرة تأكيدا على معنى أو إضاءة أو مذاق". إضافة إلى ذلك هنالك أشعار أخرى في شكل رباعيات ومقطعات.

أما القسم المنثور فيشتمل نتاجين متميّزين هما "المثنوي" و"كتاب فيه ما فيه". والمثنوي أشعار مصراع كلّ بيت قافية واحدة، ومجموعها متّحد في الوزن، مختلف في الروي. وهو لون أدبي رائع مشهور في الأدب الفارسي¹⁶. لكن اليوم يكاد يكون مقترنا بمثنوي جلال الدين الرومي. تشير جُلّ الروايات إلى أنّ مولانا استغرق ما يزيد عن السبع سنوات في إنجازها أي من سنة 659 إلى سنة 666هـ بطلب من صديقه حسام الدين جلبي الذي ترجّاه أن يُنظم على وزن "حديقة الحديقة" لسنّائي أو "منطق الطير" للطار كتاباً جامعاً لأصول الطريقة وحاوياً لأسرار العرفان. بالإضافة إلى "المثنوي"¹⁷. سنكتفي بالإشارة إلى "كتاب فيه ما فيه" تجنّباً للإطالة، وهو لا يعدو أن يكون مجموعة تقارير مولانا التي بيّنها في مجالسه الخاصة،

15 - راجع تقديم البشير القهوجي للديوان العربي لجلال الدين الرومي، ط1، بيت الحكمة، تونس، 2011، ص 147 بالتصرف.

16- مثل "كليلة ودمنة" لرودي و"أفرين نامه" لأبي شكور... راجع كتاب من بلخ إلى قونيه، م س، ص 243.

17- حقيق بنا الإشارة إلى أنّ بعض الروايات تعتبر الجزء السابع من المثنوي ليس من إبداع مولانا وإمّا مدسوس بدليل اضطراب نظمه، م س، ص 245-246.

فسجّلها ابنه بهاء الدين المعروف بسُلطان ولد أو أحد آخر من مريديه ثم أثبتّها على صورتها الحالية¹⁸.

استنادا إلى ما تقدّم ذكره سنستقرئ معنى الإنسان وقضاياها انطلاقا من المؤلّفات المذكورة آنفا. ففيم تتمثّل نظرة جلال الدين الرومي للإنسان؟ وماهي المسائل المرتبطة بالإنسان التي من شأنها تعميق نظرتّه لنفسه ولعوالمه؟

2- معنى الإنسان في أدب جلال الدين الرومي

ليس الإنسان مجرد ذات أو موضوع في أدب جلال الدين الرومي بل أيضا "آلية" يُهتدى بها إلى "الحق". لم تكن هذه المنزلة مكتسبة بقدر ما كانت فطرية كذلك بدليل أنّ الله سبحانه وتعالى خص الإنسان دون جميع مخلوقاته بشرف التكريم الإلهي¹⁹، وأسبغ عليه نعما لا تحصى ولا تعد يقول مولانا في إحدى مقطّعاته:

حمدا ثم حمدا ثم حمدا ** بما أرواني خلّاق السماء

من النور الممدّد كلّ نور ** من الكنز المكتنز في الخفاء

وأتاهم من الأسرار فضلا ** ونجّاهم بها كلّ البلاء

وأحياهم بروح عاشقيّ ** طليق من هجومات الوباء²⁰.

بهذا المعنى حياة الإنسان مُحتمكة إلى القدرة الإلهية في أبعادها ومقاصدها، بل حتّى في انبعاثها وتولّدّها. فوراء هذه الحياة الظاهرة حياة أخرى يمكن للإنسان التنعّم بها إذا ما اغتنى بالعشق الإلهي وتشبّع. يقول مولانا:

18- يشير بعض النقاد إلى أنّ كتاب فيه ما فيه عبارة عن تبسيط وتسهيل لما استشكل في المثنوي ، فالكتاب الثاني موجه أساسا إلى أصحاب القلوب لذلك يحتاج إلى محدّدات معيّنة لسبر أغواره، بينما استهدف الأوّل أكثر ما يمكن من ذوي الأفهام العامة، م ن ، ص 258.

19- جلال الدين الرومي: كتاب فيه ما فيه، ترجمة عيسى علي العاكوب، ط2، دار الفكر، دمشق، 2004، ص 45- 47.

20- الديوان العربي، مصدر سابق، ص 140.

"هل الحياة لتفنى؟ يهب الله أخرى

مجد المطلق وسلّم بالمقيّد

العشق نبع فانغمر

كلّ قطرة تنفصل، عمر متجدّد²¹.

يستمدّ ذلك التجدّد الحياتي الباطني معاملة من تجدد خارجي عادة ما يكون سابقا له. وغالبا ما تنهض المرجعية الدينية بوظيفة تشكيل وعي الرومي ومخياله فيستعير صورها منها. مما يخلق تناظرا عجيبا بين حركتين متوازنتين متزامنتين: حركة الداخل وحركة الخارج. زمن الحركة الأولى الحاضر بدرجة أولى ثم المستقبل بدرجة ثانية، وزمن الحركة الثانية الماضي السحيق: ماض يستمد منه جذور قصة صراع الخير والشر أو الهدى والضلال. ولعلّ قصة نوح التي حاكها مولانا للتعبير عن هذا المعنى خير مثال على ذلك. يقول:

"رمز أجناسنا فلك نوح

سفينة تستوي على الجودي

نبته تطفر عميقا بمركز تلك المياه

ليس لها من موقع أو نمط".

إنّ استكناه تاريخ قصة الإنسان في الصراع الأزلي بين الخير والشرّ يحفز على التأمّل العميق في حقيقته بالتساؤل عن طبيعة تلك الأضداد المتشكلة في ثنائيات مثل الحق والباطل والنور والظلام والعدل والظلم والممكن والعدم والسماء والأرض... إنّ نتائج ذلك التأمّل والتساؤل ستقود حتما إلى تبيّن التركيبة المزدوجة للإنسان نفسه، إذ هو نصف ملاك ونصف حيوان، أو كما يقول بعضهم في صياغة دقيقة: "حيوان ناطق". ولا شك أنّ الجانب الملائكي

21- جلال الدين الرومي: رباعيات، ترجمة محمد عيد إبراهيم، ط1، دار الأحمدي للنشر، القاهرة،

1998، ص 17.

يحيل إلى كل المعاني المتصلة بالخير والحكمة في حين ينحصر الجانب الحيواني في مسائل اللذات والشهوات. يقول مولانا موضحاً هذا المعنى: "ومهما يكن فإنهم يقولون "الآدمي حيوان ناطق". وهكذا يتشكل الإنسان من شيئين، ما يغذي حيوانيته في هذا العالم الذي هو هذه الشهوات والآمال. وأما ما هو خلاصته وجوهره الحقيقي فغذاؤه العلم والحكمة ورؤية الحق، والحيوانية في الإنسان تفر من الحق، أما إنسانيته فتفر من الدنيا"²².

وما أن التجربة الصوفية اقتناع عميق بقدرة الإنسان على الترقى والكمال وتنمية لبعده الروحاني، وفي الأثر الإسلامي "لو تعلقت همّة المرء بما وراء العرش لناله" فإنها لا تهتم إلا بما يزي الروح ويعرج بها في مراتب الحق والتوحيد بعد أن تتشبع من مناهل المحبة والمعرفة. إن الغاية في ذلك لا تنحصر في جانب ذاتي فرداني مرئي بالعين المجردة، وإنما تشمل كذلك المجموعة من صحبة ومريدين وغير ذلك، فتبصرهم بالحقيقة الكلية²³ التي تظهر في العالم الفيزيائي على شكل أجزاء مبعثرة متناثرة لا رابط بينها ومن هنا نتفهم تشبيه جلال الدين الرومي للإنسان بالأسطرلاب، فكلاهما لا يعدو أن يكون آلية للحق، ليس بالمعنى التقني الجاف للآلة وإنما بالمعنى الوظيفي الاستيعابي يقول مولانا في ذلك: "ومثلما أن هذا الأسطرلاب النحاسي مرآة للأفلاك فإن وجود الإنسان حيث يقول تعالى 'وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ' (الإسراء 70/17) أسطرلاب الحق. وعندما جعل الحق تعالى الإنسان عالماً به وعارفاً ومطلعاً صار يرى في أسطرلاب وجوده تجلي الحق وجماله المطلق لحظة لحظة ولمحة لمحة. وذلك الجمال لا يغيب عن هذه المرأة البتة. إن للحق عز وجل عباداً يُعْطُونَ أنفسهم بالحكمة والمعرفة والكرامة، وبرغم أنه ليس للخلق ذلك النظر الذي يرونهم به تدفعهم الغيرة الشديدة إلى أن يُعْطُوا أنفسهم...".

بيد أن تلك المماثلة لن تثمر معنى صحيحاً ما لم يتم ربطها ربطاً فعلياً بخصوصيات الوجود الإنساني نفسه. وما يحيل عليه معنى الوجود من أبعاد عميقة وآفاق رحبة متصلة

22 - كتاب فيه ما فيه، م س، ص 99.

23 - سيد جهرمان صفائي: المثنوي كتاب العشق والسلام، ترجمة مصطفى محمود، ط1، دار آفاق للنشر والتوزيع، 2008، ص 12

اتصالا جدليا بنوعية الفعل الإنساني في التاريخ بما هو مجال خصب لنحت الكيان والوجود الفاعل والعمل المؤيد بالحكمة الإلهية والمفضي إلى الثواب في الدارين العاجلة والآجلة.

تقتضي الحكمة الإلهية التسليم بوجود خالق مدبر لهذا الكون بما فيه من أجرام وجماد وحيوان وعباد. ولئن بدا هذا الاعتبار بسيطا في ظاهره فإنه عميق في باطنه ومداليه حتى لا ينحرف الإنسان في تأملاته فيسلك سبل الضلال والظلم المؤذن بخراب العمران وهلاك الإنسان. ولعل هذا ما قصده مولانا حين أشار إلى أن الاعتقاد شرع سفينة الإنسان فقال: "إن شرع سفينة وجوده هو الاعتقاد عندما يكون ثمة شرع ستقله الريح إلى مكان عظيم، وعندما لا يكون ثمة شرع يكون الكلام كله مجرد ريح".

لا شك أن الريح قوة هوائية رمزية في الشاهد النصي المذكور آنفا والمقصود بها جهود الإنسان وتضحياته في سبيل إدراك السعادة القصوى الأعلى مرتبة، ويمكننا التوسع في هذا المعنى إذا استحضرنا بقية المجالات المتصلة بالاعتقاد سواء عن طريق الترادف أو عن طريق التقابل، غير أن الخشية من الخروج عن السياق الذي تطرح فيه هذه القضية يجعلنا نكتفي بالإشارة إلى أن التمسك بشرع الاعتقاد يكاد يكون علامة ثابتة تسم الخطاب الصوفي مهما استغرق في المجردات والإشارات الخفية فحتى أولئك المتصوفة الذين اتهموا بالكفر والزندقة وصلبوا بسبب ذلك كانوا يصرون على صحة اعتقادهم وعمقه. وحسبنا أن نذكر الحلاج (242-309هـ) الذي صلب وهو يردد أبياته الشهيرة: (من مجزوء الرمل)

"اقتلوني يا ثقائي ** إن في قتلي حياتي

ومماتي في حياتي ** وحياتي في مماتي

وبقائي في صفاتي ** من قبيح السيئات

سئمت نفسي حياتي ** في الرسوم الباليات.²⁴

24- الحسين بن منصور الحلاج: الديوان، تحقيق عبد الناصر أبو هارون، ط1، دار الحكمة، دمشق، 1998. " 34.

لكن الاعتقاد الذي يحدّثنا عنه جلال الدين الرومي ليس استغراقا في اجترار معارف محفوظة وتقاليد مألوفة بقدر ما هو مواصلة للكشف النبوي والسير على منواله وبالتالي فتح آفاق جديدة تصير الدين ظاهرة حيّة متجدّدة باستمرار باعتبار "المعنى" لا يقف عند حدّ على خلاف الصورة التي غالبا ما تكون ثابتة وذات مواصفات محدّدة. ولأجل تيسير هذا المعنى ينقل لنا مولانا قصّة حفظها عن شمس الدين تبريزي وهي قصّة "العماق والعاقل" ومفادها أنّ قافلة انقطعت بها السبل في الفيافي والقفار لم تجد سوى بئر مهجورة تروي عطش أصحابها وراحتهم. لكنّهم كلّما رموا دلوا كان ينكسر الواحد تلو الآخر وحتى إنزالهم لبعض الأفراد في البئر لم يجد نفعاً بل علقوا داخله كأنّهم أسرى، حينها قرّر أعقلهم النزول إلى قاع البئر بنفسه لاستكشاف ما يجري، وعندما وصل قاع البئر رأى عملاقاً أسوداً مرعباً فسأله أن يمتحنه للإجابة عن سؤال فإن أخطأ للإجابة أهلكه وإن أصابها أطلقه وجازاه خيراً جزيلاً، فسأله: "أيّ مكان أفضل؟"، وبعد تفكير عميق أجابه العاقل: "خير مكان للعيش هو المكان الذي يكون فيه المرء مؤمّساً ولو كان في غار فأر، فكان خير مكان"، فقال العماق الأسود: "أحسن، أحسن، نجوت، أنت إنسان في مليون، الآن أطلقت سراحك وحزرت الآخرين ببركتك ولن أسفك دمك بعد الآن، وهبت لك كلّ رجال العالم محبّة لك"²⁵.

يتسع عالم المعنى الذي يشير إليه جلال الدين الرومي في خاتمة هذه القصّة على شكل موعظة حينما ذكر أنّ "الغرض من هذه القصّة هو المعنى. ويمكن قول المعنى نفسه في صورة أخرى"²⁶. إلى أبعاد عديدة كلّها متعاضدة مع جوهر الإنسان المستند إلى الروح بما هي "نفخة ربّانية". إنّ الإبحار في عالم المعنى لا يقل خطورة عن الإبحار في عالم البحار والسفن والمراكب، فكما أنّ الملاحين في حاجة إلى قبطان يقود مركبهم إلى شواطئ السلامة تحتاج الروح بصفة خاصة في رحلتها النفسية ومعراجها إلى "قطب" أو "شيخ" متمرس برياضة الروح لا تأنيسا لها فقط وإنّما كذلك توجيهها لها لإدراك منهل الحقيقة والقدرة الكليّة والارتواء منه علما وحكمة وموعظة حسنة.

25- كتاب فيه ما فيه، ص 135.

26- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

- "كلّ من سلك لوحده في هذا الطريق

- لا يصل إلى مراده إلا بمعونة المرشد

- عندما يستلمك المرشد فعليك بالتسليم

- كما كان موسى مسلماً أمره إلى الخضر".²⁷

ما يلفت الانتباه في هذا المضمار أنّ وظيفة الشيخ في هذا النوع من التصوّف مختلفة نوعياً عن بقية أشكال التصوّف الأخرى، فالشيخ هنا صاحب معرفة قلبية روحانية اكتسبها بالتجربة والحرية وهو ما جعله متطبّعا بها إلى الحد الذي يصبح فيه قادراً على تعليم غيره وتدريبه، بينما الشيخ في بعض ألوان التصوّف الأخرى لا سيّما "التصوّف الشعبي" غالباً ما يتم إبرازه باعتباره صاحب كرامات ومعجزات وخوارق وحركات عجيبة. ولعلّ من أسباب ترسخ الصورة النمطية عن التصوّف في العالم العربي سواء عند العامة أو الخاصة استثناء هذا النوع الثاني من التصوّف و"تمأسسه" في شكل طرق وزوايا عمّقت تخلف المسلمين وألتهتهم عن التحوّلات الحضارية الحديثة، وهو ما حدا بعدد المفكّرين المصلحين إلى نقد هذه الظاهرة منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.²⁸

يمكننا بناء على مجمل ما تقدّم ذكره إثبات أنّ معنى الإنسان الذي ينشده جلال الدين الرومي لا يتحدّد بهوية خاصة تغرقه بتفاصيل لا حصر لها من شأنها أن تلهيه عن إدراك المغزى الحقيقي من وجوده بقدر ما يرتبط معنى الإنسان عنده بكليّة إنسانية عامة مرتكزة على سعي الإنسان وكسبه من عمل صالح وتقوى في الدار الفانية باعتبارها "مزرعة للأخرة"

27- جلال الدين الرومي: المثنوي، دفتر الأول، البيت 2974-2979. نقلا عن كتاب العقل والحرية لعبد الكريم سروش، ترجمة أحمد القبانجي، ط1، منشورات دار الجمل، 2009، بغداد/ بيروت، ص 105-106.

28- على سبيل الذكر جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبد العزيز الثعالبي وهذا الأخير خصّص فصلين كاملين في كتابه الموسوم بـ "روح التحرّر في القرآن" لنقد هذه الظاهرة، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1985، ص 57-85.

كما قال الغزالي. وهو ما حوّل للباحث سيّد نصر اقتباس هذه الأبيات للتدليل على الهوية الإنسانية المشتركة في فكر جلال الدين الرومي:

"أنا لست من الشرق ولا من الغرب ولست من الأرض ولا من البحر

أنا لست عطر النعناع ولست من الكون الدوّار

أنا لست من الأرض ولا من الماء ولا من الهواء ولا من النار

مكاني هو اللامكان وأثري لا أثر له

ليس لي جسد ولا روح لأنني أنا هو المحبوب"²⁹.

إنّ تلك الكليّة الإنسانية الجامعة أو ما نصلح عليه ب"هوية اللاهوية" تقوم باحتواء مجموعة الهويات المتباينة وتصبغها في قالب كوني يتوافق مع رسالة الإسلام الأساسية بما هو رحمة للعالمين. وسيمكّننا النظر في أهم القضايا الإنسانية التي تطرّق إليها جلال الدين الرومي من تقييم مدى صحّة هذه الفكرة وصدقيتها.

3- قضايا الإنسان في فكر جلال الدين الرومي

لقد اقتضت المشيئة الإلهية أن يستبدل الإنسان نعيم الخلد بنعيم الحرية³⁰ منذ بداية الخليقة كما تخبرنا بذلك قصة آدم عليه السلام في القرآن الكريم والكتاب المقدّس. ولقد كانت الملائكة تعي مخاطر مغامرات الإنسان الذي استخلفه الله على الرغم من أنّها مأمورة بالطاعة ومخلوقة على تلك الجبلية "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ"³¹. ولكن، كما سبق أن أملحنا، اقتضت مشيئة الله "الذي" "عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا"³² أن يختار الإنسان طريقا خاصا به لا يتحدّد إلّا بمدى سعيه وعمله في الطبيعة

29- مقال جلال الدين الرومي بين الشعراء الأكثر شعبية في الولايات المتحدة ضمن موقع:

Usinfo.state.gov/xarchives/display.html

30 - حسب تعبير الشاعر التونسي محمد الغزي، انظر محمد بوحدية: الإنسان في الإسلام، مرجع مذكور.

31 --البقرة (30/2).

32 -البقرة(31/2).

والتاريخ. وهو ما يحقّق الكائن البشري على إعادة اكتشاف ذاته ووجوده سعياً إلى إدراك سرّ وجوده ومصيره وتفهمّ العالم المنظور المحيط به أولاً ثمّ العالم الغيبي غير المنظور ثانياً أملاً في إمكانية أن تقوده تلك العملية إلى ابتداع عدد من الأنظمة الرمزية من لغة ودين وفن...وعسى أن يصوغ رؤية متكاملة حول نفسه وحول العالم.

تتشكّل الرؤية الإنسانية من مجموعة قضايا فيها ما هو أزلي كوني ملازم للإنسان منذ بداية خلقه وإلى آخر مخلوق آدمي يمكن أن يبقى على ظهر الأرض. وهو محور مشترك بين جميع البشر على اختلاف ثقافتهم وأعرافهم، وما هو ظريفي مقترن بظرفية تاريخية محدّدة تزول بزوال تلك الظروف التي أوجدته. وليس مبالغة إذا اعتبرنا أنّ تصوّف الإسلامي ممثلاً في أدب جلال الدين الرومي قد حرص حرصاً بيّناً على تمثّل قضايا الصنف الأوّل وهو ما أكسبه بعداً كونياً. ونظراً إلى أنّ مجال البحث في هذه المسألة لا حدود له فإننا سنكتفي بتحليل أهمّ تلك القضايا.

• **قضية الدين:** لا يمثّل الدين بالنسبة إلى "إنسان" جلال الدين الرومي إشكالية مقلقة نظراً إلى أنّه متخفّف من عديد الأثقال التي أضافتها الأفهام البشرية للدين خاصة من جانب الفقهاء ومن لفّ لفهم لأنّها، بحكم التقادم ولظروف تاريخية متعدّدة، أضحت عنصراً من عناصر التديّن قد يقود التعدّي عليها وعدم التقيّد بها إلى تكفير ذلك المتعدّي واتهامه بالزندقة. وهو ما يجعلنا نذهب إلى أنّ مولانا يميّز بين "إسلام فقهي" و"إسلام حقيقي" يقول مولانا في إحدى غزلياته:

"يا مالك ذمّة الزمان ** يا فاتح جنّة المعاني

لا هوتك موضح المصادر ** ناسوتك سلم الأماني

من رام لفاك في جهات ** ردّوه بقول لن تراني

كم أتلفني بلن حبيبي ** لما أتلفني بلن أتاني"³³.

لئن لم يحلنا ذلك الشاهد صراحة إلى ذلك المعنى الذي ذكرناه آنفاً فإن مؤشرات أخرى تجعلنا نجزم أنّ ذلك هو المقصود، إذ يؤكّد مولانا في موضع آخر على أنّ تركيبه الدين (الإسلام) لا تقل عن طبقتين بارزتين: طبقة القشور وطبقة اللب يقول في ذلك:

"اطلب لباب دينك واترك قشوره ** بالله فاستمع كلام مقشّر

لما صفا حياتك من نور بدره ** أبشر فقد سعدت بشمس ومشتري" ³⁴.

وإذا كان تفصيل هذا المعطى وتحليله لا يخلو عن صعوبة فإننا بالاستناد إلى ما جاء في المثنوي يمكننا تبديد ذلك الغموض، فقد جاء فيه خبر عن قصة موسى والراعي التي مفادها أنّ راعيًا كان ينشد ترانيم فيها تجسيم للذات الإلهية معتقداً أنّ ذلك يقربه من الله فكان يترنّم قائلاً:

"أين أنت حتى أكون تابعا لك؟

أرتق نعلك وأمشط رأسك

أغسل ثيابك، وأقتل ما فيها من قمل، وآتيك بالحليب أيها المحتشم

أقبل يدك اللطيفة، وأدلك قدمك اللطيفة، وعندما يحين وقت نومك،

أكنس مكانك الجميل.

يا من فداؤك كلّ معزي، ويا من على ذكراك صيحات وجدي وشوقي" ³⁵.

لكن عندما استمع إليه موسى اعتبرها شركاً فاضحاً بالله فكان أن نهره ووبّخه لأنّه قاس صورة الباري تعالى بصورته البشرية. إلا أنّ سعة رحمة الله تعالى وكرمه كانت أكبر من اعتقاد موسى نفسه على الرغم من أنّه "كليم الله"، إذ عاتب الله موسى على تسبّبه في التفريق بينه وبين عبده في حين أنّه كان قريباً جدّاً منه حتى إن كانت العبارات التي ينشدها غير

34- م ن ، ص 91.

35- جلال الدين الرومي: المثنوي، ترجمة إبراهيم الدسوقي، ط1، هيئة المطابع الأميرية، 1997، 154/2.

مستساغة ذلك أنه كان يعيش إيمانا عميقا في باطنه، فيغتنى بكلّ جوارحه تصديقا لعظمة
الله:

"فنزل الوحي على موسى من ربّ الأرباب
أنت فرّقت بيني وبين عبدي بهذا الكلام
لقد أرسلتك لتصليني بعبادي
وليس الغرض من إرسالك لتبعدهم عني
عليك أن تعمل لإزالة معالم الفراق
فإنّ أبغض الأشياء عندي الطلاق
إنّ لكلّ شخص سيرته وحالته
إنّ لكلّ إنسان كلماته واصطلاحاته".³⁶

فما كان من موسى إلّا المسارعة باسترضاء الراعي بالبحث عنه والإيناء إلى علمه برضى الله
ومحبّته له وما عليه حرج من مواصلة أناشيده التي ينشدها:

"فما كان في حقّه يعتبر مدحا فمّنك يعتبر ذمّا
وما كان في حقّه حسنا فهو في حقك سمّا
أنا لم أمر بشيء فيه نفعي
بل بما فيه نفع لعبادي
نحن لا ننظر إلى شكل المقال
بل ننظر إلى القلب والحال".³⁷

36- المصدر نفسه 156/2.

37- المصدر نفسه، 157/2-159.

لا شك أنّ المغزى من هذه القصة عظيم بما أنّه يثبت حقيقة الإيمان الجوهرية بما هو ليس مجرد طقوس ومراسم وشعائر ومحاكاة شكلية بقدر ما هو علاقة روحية بين الله والخلق تأسر اللبّ والعقل والوجدان والكيان كلّه فينعكس في أعمال صالحة وبرّ بالنفس والآخريين. ومن هنا يجوز لنا القول إنّ الإسلام الفقهي كما صاغه الفقهاء على اختلاف الأزمنة والأصقاع مختلف اختلافاً بيننا عن الإسلام الحقيقي وما يمكن تسميته بـ"الإسلام الواقعي"³⁸. ولعلّ هذا ما يفسّر ضحالة دور المسلمين في الحضارة المعاصرة، على الرغم من كثرة عددهم وكثرة شعائرهم وتقييدهم الظاهري بها من صلاة وصوم وحج...

وإذا كانت عديد الأدبيات الدينية تصوّر الله "جباراً مهيمناً" يترصد أخطاء خلقه وذنوبهم للزجّ بهم في جهنّم تكفيراً عن خطيئة أبيهم آدم فإنّ الله في مدونة جلال الدين الرومي غفور رؤوف رحيم ليس لمغفرته حدّ ولا فاصل، تتسع رحمته لكلّ شيء. يقول جلال الدين:

"يا ملك المحشر، ترحم لا ترتشي ** كلّ سقيط ردي ترحمه تنعش

تحبس أرواحنا في صور صوّرت ** في ورق مدرك جلّ عن المنقش

نورك شعشاعه يخرق حجب الدّجى ** تمنعها غيره عن بصر الأعمش

ضاء فضاء الفلا عن درك إدراكه ** تُدرجه رافة غي نظر الأخفش"³⁹.

ويقول أيضاً:

"وأرض الله واسعة فسيح ** إلى ربّ رؤوف بالوفود

ينادي ربّنا عودوا إلينا ** أجيّبونا وأوفوا بالعقود

أزهدا في ملاقاتي وعندي ** وجود في وجود في وجود

ولم يخسر طلب في فنائي ** ولم يمكن خلاف في وعودي"⁴⁰

38- وفق تسميات المفكّر الإيراني عبد الكريم سروش في بعض مؤلفاته لا سيّما التراث والعلمانية، ط1، الانتشار العربي، بيروت، 2009.

39- الديوان العربي، ص 94

40- م ن ، ص84.

لا مرأى في أنّ تصوّر الرومي لحقيقة الله والدين متفق تماما مع تصوّر الرسول الكريم لمهمته التي يلخصها قوله عليه السلام: "إمّا بعثت لأتمّم مكارم الأخلاق". وهو ما يقودنا إلى التساؤل عن معنى النبوة ووظيفة النبي عند مولانا فهل كان النبي مجرد ناقل لرسالة انتهى دوره بتبليغها في زمن ومكان معيّنين أم أنّه صاحب رسالة متجدّدة باستمرار؟

إذا كان التيّار الأصولي على اختلاف تشكيلاته وفصائله يذهب المذهب الأوّل، فإنّ بعض المفكرين المعاصرين من أنصار المذهب الثاني، ويعدّ في هذا الإطار المفكر الإيراني عبد الكريم سروش أوضحهم على الإطلاق، إذ يذهب إلى القول أنّ النبي عند جلال الدين الرومي صاحب كشوفات وصاحب تجارب متجدّدة باستمرار وتحتاج دائما إلى من يتوسّل بها لفتح آفاق جديدة للدين لا تمسّ لبه ولا تلغيه وإمّا تنميه وتحرّره من الأثقال والشوائب التي تشدّه وتجعله عبئا فتعيد تفعيله في التاريخ الذي لا يعلم نهايته إلاّ الله عزّ وجل⁴¹.

إنّ هذا الفهم "المستنير" للدين الذي يقدمه مولانا ينبني على رؤية تاريخية سليمة لمسيرة الإنسان الوجودية منذ بدء الخليقة إلى اليوم ومعرفة متكاملة بالمقاصد الكبرى للتنزيل الإلهي ومراميه العميقة فلو تبصّرنا في موقفه من الشريعة الإسلامية التي يثار حولها اليوم كثير من الجدل الصاخب لم يرتق إلى مستوى المطارحات الفكرية، بل أسهم في إضاعة الكثير من الجهد والوقت ممّا أضعف النسق الثوري في البلدان التي شهدت انتفاضات شعبية انتهت بإسقاط "رؤوس أنظمة الحكم" وأفقدته جدواه ومعناه، للاحظنا إبداع جلال الدين الرومي في هذه المسألة، إذ يفرّق بين الشريعة والطريقة والحقيقة حيث يقول في ذلك: "إنّ الشريعة كالشمع والسراج للطريق، فأنت لا تستطيع سلوك الطريق بدون ذلك الشمع، وعندما تصل إلى الطريق نفسه فإنّ حركتك فيه تمثّل الطريقة، وعندما تصل إلى المقصود فهو الحقيقة... والحاصل فإنّ الشريعة كدراسة علم الكيمياء على يد الأستاذ أو الكتاب، والطريقة هي استعمال الأدوية ومسح النحاس بعناصر الكيمياء، والحقيقة هي تحوّل النحاس إلى ذهب، فالكيميائيون فرحون بعلم الكيمياء وأنهم عاملون ومطلّعون على هذا العلم، ومن

41- عبد الكريم سروش: العقل والحرية، ص 167.

يعمل بهذا العلم يفرح بدوره لأنّه يعمل أيضا، وأرباب الطريقة فرحون بدورهم لأنّهم تحوّلوا إلى ذهب وتحرّروا من علم الكيمياء والعمل به، أو نقول بأنّ مقال الشريعة كمن يتعلّم علم الطبّ، والطريقة هي الوقاية وتناول الدواء بموجب علم الطب، والحقيقة هي نيل الصّحة الدائمة والتخلّص من علم الطب وأدويته"⁴².

وبقطع النظر عن الاعتبارات الأخرى التي تجعل لهذا التحديد ارتباطات وثيقة بعلم التصوّف وفنونه فإنّه من الناحية النظرية مفيد من حيث التأكيد على أنّ معنى الشريعة ليس بالبساطة التي يعتقدونها الدهماء وعدد من شيوخ الفتاوى والفقهاء السياسي الذين يسارعون في الزجّ بهذا المفهوم في خطبهم وأحاديثهم وحواراتهم...

لعلّ التعمّق في معنى الدين على اختلاف مستوياته يجعل عملية الإيمان في حدّ ذاتها غير منحصرة في الجانب الشكلي لعبادات أو طقوس معيّنة قد يسهل تعقيدها فقهيًا وإمّا هو أعمق من ذلك نواته العمل الصالح الموقّقى في الدارين العاجلة والآجلة. لذلك يرتبط مفهوم الإيمان بالتوحيد، ولا شك أنّ للتوحيد مقاما خاصّا في الفكر الصوفي "فكلّ المؤشّرات تفيد أنّ التجربة الصوفية بعمقها كلّها لا تدخل مرحلة التوحيد الحق أو بمعنى أدق لا يصل الصوفي إلى مقام التوحيد إلّا بعد أن يتجاوز مقامات كثيرة منها مقاما المحبّة والمعرفة حتّى أنّ الكلاباذي (ت380هـ) يذهب إلى تقديم المقامات كلّها تقريبا على مقام التوحيد"⁴³.

وإذا كان بعض النقاد يرون أنّ الإمام الجنيد صاحب الدرجة المتعالية جدّا في التوحيد حيث قال حينما سئل عن التوحيد بأنّه: "إفراد الموحّد بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته بأنّ الواحد الذي لم يلد ولم يولد ينفي الأضداد والأنداد والأشياء وما عبد من دونه بلا تشبيه ولا تكيف ولا تصوير ولا تمثيل إلّاها واحدا صمدا فردا ليس كمثله شيء هو السميع البصير"⁴⁴. فإنّ توحيد جلال الدين الرومي ينتمي إلى ما نطلق عليه "توحيد الخاصة"⁴⁵ الذي لا يعني

42-جلال الدين الرومي: المثنوي، الفصل الخامس، نقلا عن كتاب العقل والحرية لسروش، م س، ص 75.

43-محمد الراشد: نظريات الحبّ والاعتقاد في التصوّف الغسلامي، ط2، دار الأوائل، 2003، بيروت، ص 94.

44-أبو نصر سراج الطوسي: اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود طه، وعبد الباقي سرور، ط1،

بغداد/القاهرة، 1960، ص49-50. نقلا عن محمد الراشد: نظريات الحبّ والاعتقاد، م س، ص94.

45 -"هو الخروج من ضيق الرسوم الزمانية إلى سمة فناء السرمدية"، م س، ص54.

فناء الإنسان نظرا إلى أنّ الله هو الموجود الوحيد لذلك فإنّ مولانا يتماهى كلياً في توحيده إلى الحدّ الذي يضحى فيه طيفا من الأطياف النورانية التي تسبح في ملكوت الله دون أن ترصدها الأنظار الحسيّة. يقول في إحدى غزلياته:

"العبد ليس يرضى في رفقهِ شريكا * فالربّ كيف يرضى في ملكه بثاني"⁴⁶

ويقول في رباعياته:

"أصيح، لو تمكّن منك الوفاء
الوحدانية مع الرقيق تعني أنّه لا تكون بمن تكون،
تكون محلّ السكينة: منزلة، رؤية
واللغة حشاها الشهود"⁴⁷.

• **قضية النفس:** لا يختلف جلال الدين في تصوّره للنفس عن تصوّر السائد في عديد الحقول المعرفية والخبرات الإنسانية التي تعدّها جوهرًا مفارقًا للبدن، غير أنّه يميّز بينها وبين الروح على أساس أنّ الروح لا تبرز إلّا في الحالات التي يتماهى فيها العبد عشقا في المحبوب والحقّ، لذلك نجده يتمثلها في جميع العناصر المحيطة به علاوة على تجربته الباطنية. فيخيّل إليه أنّ للأشياء أرواحا خاصة بها لا يستطيع تبيّنها إلّا الولي أو القطب الذي بلغ درجات سامية في معراجه إلى الحق. ولا أدلّ على ذلك من تعبيره على حالة الكأس حين قال:

"قالت الكأس ارفعوني إلى كم تحبسوني ** إنّ جسمي في زجاج بالنوى لا تكسروني

اجعلوا الساقى خبيرا عارفا عنه سلوني ** إنّني لست أحبّ المفترى لا تظلموني

فإذا أنتم سكرتم إنّ فوق السكر سكرًا ** فاقرعوا باب التقاضي واسالوا لا تقنطوني

كنت في سير خفيّ صورتي في ذا السكون ** خلتموني كالجماد ذاك من نكس العيون"⁴⁸.

46- - الديوان، م س، ص 90.

47- جلال الدين الرومي: رباعيات، م س، ص 39.

48- جلال الدين الرومي: الديوان، ص 88.

تشبه الحالة التي تحياها الكأس بحالة الإنسان الذي يعيش دائماً قلقاً وجودياً بسبب عنصر المادة المتكوّن منه والذي يعيق تقدّمه نحو المعرفة والمحبّة والرؤية والتوحيد الخاص الذي يتماهي فيه العبد تماهياً يرتقي بروح الإنسان وكيانه إلى مرتبة الأخيار و"الأنبياء". إنّ الضيق بالجسم والاختناق من عامله سببه أنّه مجال غريزي لا إشباع منه إلّا عند إدراك العالم الآخر المخفي عن العوام والجلي لدى خاصة الخاصة. ليست الفاجعة الكبرى متأتية من عالم الأجسام والمادة ناتجة فقط عن متعلّقاته "البهيمية" الغريزية وإمّا في أنّه سراب يُلهي عن عالم الحقيقة عالم الخلود والكمال الأزلي. يقول مولانا في إحدى مقطّعاته:

"تعالوا يا موالينا

إلى أعلى معالينا

فإنّ الجسم كالأعمى وإنّ الحسّ عكازه

إلى نور هو الله

ترى في ضوء لقياه

كمال البدر نقصانا وعين الشمس خبّازه"⁴⁹.

لذا يتعيّن على الإنسان الحقيقي، حسب مولانا أن لا يجاري نفسه في هواها، بل عليه أن لا يكفّ عن تقريعها عسى أن تنمو زهرة الروح وتينع ثمار الحكمة و"العلم اللدني". يقول في إحدى غزلياته:

"يا ويح نفس بفوات الفضائل ** يا ويل روحنا بفساد الوسائل

قد حلّ واشتكى فلذ الصخر باكيا ** عليّ على هجران فخر القبائل"⁵⁰.

بيد أنّ ذلك الأمر الذي اصطلحنا على وصفه بالتقريع لن يكفي لتبلغ النفس الكمال المطلوب باعتبار أنّ طريق الرحلة شاق طويل لذا يتحتّم دعم التقريع بخوض تجربة العشق

49- الديوان، ص 128.

50- الديوان، ص 93.

إلى أن تعتاد النفس وحشة طريق المعرفة والعروج فعندها يمكنها استثمار تجربتها وتطويرها إلى أن تدرك مرحلة التوحيد المطلق.

• **قضية المحبة والعشق:** إذا كان الدال اللغوي لكلمة العشق في الاصطلاح العادي يحيلنا على "العلاقات الغرامية" بين عاشق ومعشوقة وغير ذلك من نسيب وتشبيب ووقفه الأطلال والديار كما ترسخت في الذائقة العربية الإسلامية وفي بنية مخيالنا الفردي والجمعي فإنها في حقل التصوف تكتسي مدلولاً خاصاً يختلف نوعياً عن المدلول المذكور آنفاً. فتجربة العشق التي يصفها لنا جلال الدين الرومي تدخل ضمن محبة الحقيقة والحق، ولذلك فإن ما استتبعها من وسائل أخرى كالتغرُّل بالمحبوب سواء أكان شيخاً أم قطباً فإنها مندرجة ضمن تلك النواة الأساسية، بل هي مجرد أدوات لا غير.

يتفق معظم النقاد الذين درسوا أدب جلال الدين الرومي وفكره على أن لقاءه بالقطب شمس الدين التبريزي مثل منعرجا حاسماً في حياته الفكرية والنفسية⁵¹. إذ لم يكن ذلك اللقاء مجرد لقاء بين رجلين على حظ كبير من العلم فقط، وإنما أيضاً على مقدار كبير من التعطش الروحي والفضول المعرفي لاستكناه أكثر ما يمكن مما خفي من حقائق وراء هذا العالم المنظور وحتى عندما حصل الفراق بينهما اضطراباً⁵² فإن ذلك لم يزد مولانا إلا استغراقاً في عشقه واستغراقاته الروحية.

بهذا المعنى فإن ما نلاحظه في أدبيات مولانا من تناص ظاهري في معجمه اللغوي مع الغزليات الشهيرة في الأدب العربي من قبيل الحديث عن الوصال والمعشوق والسهاد والرقاد والفراق والوجد ووصف عناصر فتنة المعشوق وجماله لا يمكن أن تفهم إلا في ضوء السياق الذي بيّناه آنفاً.

51- انظر على سبيل الذكر كتاب من بلخ إلى قونية، م س، ص 93 وما يليها.
52- تشير بعض المصادر إلى أنه تم اغتيال شمس الدين التبريزي من قبل بعض المريدين والأتباع غير منه وحسداً بعد أن قرّبه جلال الدين من نفسه كثيراً وتسبب في اضطراب نظام المدرسة بعد أن تخلى مولانا على التدريس والإفتاء.

يُعرّف مولانا العشق بأنّه "نور روحي" تتنعم فيه كلّ الجوارح بالسكينة والخشوع للعليّ القدير. يقول مولانا في إحدى غزلياته:

"العشق نور روحي صبح الهوى صبحي ** أمنية وفيه مجموعة الأمانى

ما العشق يا مُعنى يترك أنا وأنا ** تفنى عن المدارك في خالق الحسان

هذا الصدود خاني والنار في جناني ** يزداد كلّ يوم عشقي بلا تواني

قلبي عليك يحرص يا ربّ لا تُخلّص ** يا رب زد وقودا سبحان من يراني"⁵³.

لكن من بين جميع الأعضاء والجوارح يضطلع القلب بدور العنصر المهيمن الذي يوجّه الأفعال والأنظار ويستكشف الأسرار، وهو في هذا المضمار مضطلع بوظيفة مزدوجة. فهو من جهة الأداة التي يدرك بها الصوفي العاشق عناصر التحوّل في عالمه الباطني وهو من جهة أخرى التحوّل نفسه والرسوخ يقينا في عالم المثل والروح عالم الملكوت الأعلى. وقد تزداد الصورة غموضا عندما ينطبع عشقه للمحبوب في القلب فترتسم علاقة جدلية يتم فيها التأثير والتأثير بين جميع عناصرها. يقول مولانا في ذلك:

"أيا بعد مولاي ما تقرب ** أيا جمرة القلب ما تبردي

أيا خفق قلبي أما تسكن ** ويا دمعة العين ما تركدي

نعم نور خديّه شمس الضحى ** نعم مثل حسناه ما يوجد

نعم نار شوقي يُكفي الورى ** أيا واقد النار لا توقد"⁵⁴.

إنّ الافتتان بالحبيب مردّه مجموعة من المميّزات الفريدة التي يعتبرها مولانا مميّزة لا نظير لها في غير شمس تبريز، لكن من الملاحظ أنّ العناصر الموصوفة تبدو في ظاهرها مألوّفة لولا الطابع الروحي والسياق الذي تجري فيه، إذ يستحضر مولانا نظرة معشوقه ونور وجهه وتناسق خدّه وأريحية فؤاده يقول في ذلك:

"أضحكني بنظرة، قلت له فهكذا ** شرفني بحضرة قلت له فهكذا

53-الديوان، م س، ص90.

54-الديوان، ص 96.

جاءني أمير عشقه أزعجني جنوده ** أمددني بئصرة، قلت له فهكذا

جملني جماله، نورني هلاله ** أطربني بسكرة، قلت له فهكذا

يسكن منه في جوارنا، تسكن منه نارنا ** يدهشنا بعشرة، قلت له فهكذا⁵⁵.

قد تصل المبالغة به في وصف العشق المتولد من معشوقه إلى حدّ يجعل نوره أسطع من نور الشمس يقول:

"وللعشق نور ليس للشمس مثله ** فضلّ دليل العاشقين وساروا"⁵⁶.

ولا شك أنّ أوجه الشبه كثيرة بين نور المحبّة ونور الشمس باعتبار أنّ كليهما يساعد الإنسان على عبور دربه بأمان، بل حتّى المبالغة التي أشرنا إليها آنفاً مستساغة إذا أدرجناها ضمن مجال المعرفة الروحية والحقيقة السرمديّة. وقد سبق لأفلاطون أن اعتمد على نور الشمس والظلال لإبراز الفرق بين الحقيقة والوهم وأهمية المعرفة الصحيحة في ذلك.

من البديهي أن تنعكس آثار العشق على العاشق نفسه باعتباره يخوض معاناة نفسية ووجودية، تظهر علامات العشق في الدمع المدرار وسهر الليالي والأرق والسهاد...⁵⁷.

ولعلّ من مفارقات هذه الحالة: التقاء العرضي (الجسدي) بالذاتي (الروح) من جديد بعد أن افترقا افتراقاً لم يوح بإمكانية التلاقي مجدداً. بيد أنّ ذلك اللقاء على خطورته يظل ظرفياً سرعان ما يتكّم مكانه للروح العاشقة للحق والحقيقة المتعالية بذاتها وصفاتها عن جميع احتياجات الجسد (المادة). وهذا يعني أنّ الغاية من العشق لذاتها وليست لشيء آخر. وهو ما يجعل الصوفي سكراناً بنشوة العروج إلى الحدّ الذي يجعله يتمنّى اللاعودة للعالم الأرضي ما دام قد حقّق إشباعه الروحي المتكامل. يقول مولانا:

"أضاء العشق مصباحاً فصار الليل أصبحاً ** ومن أنواره انشقت على الأحجار أحداق

فداء العشق أدوائٍ وممرّ العشق حلوائٍ ** وإني بين عشق أسوق حيث ما ساقوا

55-الديوان، ص 80.

56-الديوان، ص 75.

57- انظر الديوان، ص 89.

خذ الدّنيا وخليّنا فدنيا العشق تكفينا ** لنا في العشق جنّات وبلدان وأسواق
وأرواح تلاقينا وأرواح سواقينا ** وخمر فيه مدرار وكأس العشق رقراق".⁵⁸.

• **قضية الحق والحقيقة:** إنّ الحق عند جلال الدين الرومي كما عند غيره من المتصوّفة متعدّد بتعدّد المخلوقات والكائنات التي خلقها الباري. وهو ما يجعل عملية إدراك ذلك التعدّد والكثرة الذي يخفي وحدة كليّة، أمرا عسير المنال على الناس باستثناء خاصتهم من أصحاب المعارف والرؤى القلبية. ترتبط عملية الإدراك بتظافر كلّ قوى الإنسان وتصاغرهما أمام تلك الحقيقة المحجوبة. وإذا كان الاعتقاد السائد يصوّر هذا الأمر بأنّه ازدراء للعقل وتهميش له، إن لم نقل إقصاء له فإنّ مولانا وفي عديد المواضع يشيد بالعقل فيصفه بـ"مسّاح الزمان وأهله". يقول:

"العقل مسّاح الزمان وأهله ** فتجانبوا من عاقل مسّاح".⁵⁹.

وبقطع النظر عن إمكانية انزياح معنى "العقل" و"العاقل" في هذا السياق عن معناه المألوف إلى معنى خاص يتداني من معنى "العرفان" و"العارف" فإنّه يظلّ محتفظا بصداه الأصلي إلى حدّ ما.

يتجلّى الحقّ في هيئة المحبوب والمعشوق تجلّيا يعسر معه أحيانا الفصل بينهما. وهو ما يثبت أنّ الثغرّ بالمعشوق لا يمكن أن يدخل ضمن ما يعرف بـ"المثلية الجنسية" وإمّا واسطة لبلوغ الحق والحقيقة بأقصى ما يمكن من الانسجام والوئام. يقول مولانا:

"لاح صبور سرّه

فاح نسيم برّه

نوره بنوره أيقظه من الكرى

ليس لهم نديده

كلّهم عبيده

58- الديوان، ص73.

59-الديوان، ص 57.

عزّ وجل واغتنى ليس يُرام بالشر

أكرمنا أبرنا

طيبنا وسرتنا" 60 .

إنّ قضية الحق والحقيقة غامضة غموض أطوار الحياة نفسها فغالبا ما تتداخل العناصر، حتّى ما نعتقده مسلّمات وبديهيات واضحة فإنّها في لحظات النشوة والسكر المعنوي تنزاح عن موقعها الأصلي فتقلب من وضوح مبدئي إلى غموض أزلي. ويصف لنا مولانا في هذا السياق لحظات الظفر بالمعنى والحقيقة باعتبارها لحظة عسيرة مجلجلة ترتعد فيها فرائص النفس وترتج لدرجة تضطرب فيها اللغة ولا تؤدّي معناها وتزول فيها جميع الأشياء، لذلك لا يجوز تشبيه الشيء بلا أشياء. يقول مولانا:

"قلّة الصبر وإلا أنا في المدح مسيء ** هل يجوز شبه الشيء بلا أشياء

يشعر العاشق وهو عجم في عجم ** فيك وارتجّ لسان العرب العرباء

غلب الفرد على الشّفح بلى واتحدا ** إن تشنّى شبح في نظر الحولاء" 61 .

إنّ رحلة الحقيقة في عالم المعنى عسيرة. وكلّما صفت النفس ازداد صفاء الروح واندفاعها في معراجها الروحي. ولا شك أنّ هنالك مجموعة من التراتيب التي تضبط قواعد تربية النفس وترقيّة الروح. تلك التراتيب يمكن تبين بعض معالمها بالرجوع إلى مدوّنة مولانا، وهي في جملتها مجموعة من القواعد السلوكية والأخلاقية.

• **قضية الأخلاق والسلوك:** تبرز فيها قيمة الإرادة الإنسانية في ترشيد الفرد وتجذير وعيه بأهمية التضحية وقمع الشهوات لإدراك مراتب الحق. ويعدّ الصبر من أهم الضوابط التي يجب على الفرد أن يتقيّد بها. الصبر بما هو مكابدة ومجاهدة تشتت قوة الشكيمة والعزيمة والحلم والكياسة و"الشطارة". وطاقة الصبر متباينة من فرد إلى آخر، بل إنّها هي نفسها على اتساعها محدودة بحكم التركيبة التي فطر الله عليها الإنسان. يقول مولانا:

60-الديوان، ص 132 بالتصرّف.

61-الديوان، ص 88.

"قلتم الصبر أجمل صبر العبد ما انصبر ** نحن أبناء وقتنا رحم الله من غير

قدّموا سادة الهوى قلت يا قوم ما الخبر ** خوّفوني بفتنة وأشاروا إلى الحذر".⁶²

بيد أنّ الصبر كما سبق أن ألمحنا إلى ذلك يقتضي عدّة ضوابط منها التنزّه عن الشهوات والملذّات والمطامع سواء ما كان منها مباشراً أو غير مباشر. ولعلّ ما يفاجئنا في هذا السياق أنّ مولانا من شدّة تعلّقه بالحق والتوحيد الخاص يتمنّى لو أنّ تجربته المعراجية تتم دون حبيب. يقول في رباعياته:

"لا حبّ أفضل من دون حبيب

ليس أصلح من عمل صالح دون غاية".⁶³

يتطلّب الصبر كذلك الصمت أو السكوت الذي له أسراره الخاصة بالعارفين. يقول مولانا:

"قد سكتنا فافهموا سرّ السكوت ** يا كرام الله أعلم بالصواب".⁶⁴

يعتبر الصمت بهذا المعنى لغة خاصة لها اصطلاحاتها المميّزة التي يتواصل بها القطب أو الشيخ والمريدون والأتباع والصحبة، كلّ حسب تقدّم درجة علمه ورتبته في التصوف والعرفان. إنّ الغاية من "كتمان الأسرار" على العامة والأغراب الذين تعجز أفهامهم المحدودة عن استيعاب الحقائق، وهي ما ينجّر عن ذلك من أخطار قد تهدّد حياة السالك أو العارف، إذ من المعلوم أنّ عديد المتصوّفة قد اتهموا بالزندقة وامتحنوا وقتلوا شرّ قتلة. ولعلّ هذا ما يفسّر صيغة الأمر التي يخاطب بها مولانا المتلقّين في حثّهم على السكوت. يقول: "ألا فاسكت وكلمهم بصمت ** فإنّ الصمت للأسرار أبين".⁶⁵

يقتضي ما يمكن أن نصلح على تسميته بالتواصل "الصامت" وجود دائرة خاصة تتناغم في ما بينها أثناء "عزفها المنفرد" في هذا الوجود، وهو ما يقتضي خلق صحبة ورفاق بررة منسجمين في ما بينهم. ويعتبر هذا العنصر أهم عناصر الانضباط السلوكي للتجربة المعنوية

62-الديوان، ص 60.

63-رباعيات، ص 21.

64-الديوان، ص 56.

65-الديوان، ص 127.

التي يخوضها "إنسان مولانا". وقد أطنب جلال الدين في التأكيد على قيمة الصحة ومغانمها القريبة والبعيدة، وقد أتحفنا بعدد المقاطع الغنائية المؤثرة التي يعكس إيقاعها اختلاجات نفسه وشدة تأثرها بذلك المعطى. يقول في مقطعاته:

"إنّا فتحنا بابكم

لا تهجروا أصحابكم

نُلحق بكم أعقابكم هذا مكافأة الولا

إنّا شددنا جنبكم

إنّا غفرنا ذنبكم

مما شكرتم ربكم والشكر جزّار الرضا"⁶⁶.

ولئن كان مفهوم الصحة لا يقتصر على المعنى الاجتماعي والوجودي من شعور بالغربة في هذه الحياة وانفتاح النفس على آفاق اللامتناهي، فإنه يظلّ منشداً إلى تلك العوامل باعتباره الدافع القادح لخوض مغامرات الرحلة والارتحال في عالم الروح والمعنى.

• **قضية حدود القدرة الإنسانية:** تكتسب القدرة الإنسانية معناها وصدقيتها من سعيها الخاص وعملها الذي لا بدّ أن يكون متقنا إلى أقصى الحدود الممكنة للإتقان لأنّ العمل المغشوش سرعان ما يفتضح أمره أمام نور الحقيقة الساطع.

إنّ مفهوم السعي في هذا المضمار لا يقتصر على الجانب المادي فقط وإنّما يشمل كذلك الجانب المعنوي المتعلّق بعلاقة الإنسان برّبّه، إذ هي علاقة تفاعلية محتاجة إلى تجديد مستمر وإثراء موصول غير منقطع. ذلك أنّ الله عزّ وجل لم يخلق الإنسان عبثاً أو ليرميه في المهالك والمخازي وإنّما شرّفه بتكريم خاص حينما طلب من ملائكته أن تسجد له سجود تكريم وليس سجود عبودية أو خضوع. لذلك يتعيّن على الإنسان أن يفكّر ملياً في ذلك

الموقف فيعتكف على عبادة الله ومناجاة وترضيته بالعمل الصالح المتقن استحقاقا لذلك التكريم الإلهي وطمعا في الفوز بالنعيم الخالد. يقول مولانا:

"رَبَّنَا أَهْمَ لَنَا يَوْمَ التَّلَاقِ نَوْرُنَا ** رَبَّنَا وَاعْفِرْ لَنَا ثُمَّ اكْسِنَا ذَلِكَ الْغَفَارِ

إِنَّمَا أَجْسَامُنَا حَالَتِ كَسُورَ بَيْنِنَا ** حَبِّدْنَا يَا رَبَّنَا مِنْ جَنَّةٍ خَلْفَ الْجِدَارِ

رَبَّنَا فَارْفَعْ جِدَارًا قَامَ فِي مَا بَيْنِنَا ** رَبَّنَا وَارْحَمْنَا فِي حَيَاءٍ وَاعْتِذَارٍ"⁶⁷.

إنَّ مناجاة الله لا تعني مطلقا استنقاصا لقدرة الإنسان وإرادته في إدارة نوازل وجوده ومجابتها بقدر ما تحيل على ذلك التوفيق الذي درجت عليه تصوّرات الفكر العربي الإسلامي من إمكانية التوفيق بين الحكمة والشريعة أو العقل والشرع. لذا فإنَّ الإنسان الذي يصوِّره لنا جلال الدين الرومي في صراعه الوجودي إنسان متوازن متشبع بقيم المحبّة والخير والرحمة والعمل النافع في الدارين. لهذا فإنَّ كثرة التضرّع إلى الله في قسم مهم من مدونة مولانا تضرّع تقوى حقيقية يقترن فيها الجانبان العملي والنظري اقترانا يبشّر بإمكانية إدراك الإنسان للحق ضمن صراطات متعدّدة قياسا إلى أن الله الذي لا يعجزه شيء وليس كمثلته شيء قادر على التجلّي لمحبوبيه بطرائق متعدّدة. يقول مولانا في بعض أبياته المؤثّرة:

"فيما تُرى فيما تُرى

يا من يرى ولا يرى

العيش في أكنافنا

العيش في أكنافنا والموت في أركاننا

إن تجفنا يا ويلنا

يا نُورِ ضوءِ ناظرا يا خاطرا مخاطرا

ندعوك ربّا حاضرا

من قلبنا تفاخرا

فكن لنا في ذلنا برًا كريمًا غافرا"⁶⁸.

ويقول في موضع آخر مفصلاً بعض مظاهر حدود القدرة الإنسانية:

عندي جُمل من اشتياق وفصول

لا يمكن شرحها بكتب ورسول

بل انتظر الزمان والحال يحول

أن يجمع بيننا فتصغي وأقول"⁶⁹.

• **قضية البعث والنشور:** يستمد جلال الدين مصادر هذه القضية مما ترسّخ في المخيال العربي الإسلامي من روايات وتصوّرات معظمها ما تواتر ذكره في المرجعية الدينية، غير أنّ ما يميّز موقف جلال الدين في هذه القضية أنّه يُضفي عليها أبعاداً إنسانية جذورها الماضي لكن امتداداتها تصل الحاضر والمستقبل الذي لا يعلم مدها إلاّ الله. وهو ما يجعلنا نتحدّث عن إنسانية ذات سمات إسلامية، إذ أنّ جلال الدين يحوّر بعض الدوال الاصطلاحية المألوفة إلى مداليل جديدة. فالبعث والنشور ليس مناسبة للفناء وانفراط عقد النظام الكوني بقدر ما هما انبعاث جديد وإعمار نوعي طريف تستعيد فيه الحياة والطبيعة معالمها الأصلية وتكتسي بصورتها الحقيقية. يقول جلال الدين في إحدى مقطعاته مستوحياً قصّة أهل مدين المذكورة في القرآن للدلالة على هذا المعنى:

"ينادي الورد يا أصحاب مدين ** ألا فافرح بنا من كان يحزن

فإنّ الأرض اخضرت بنور ** وقال الله للعاري تزين

وعاد الهاربون إلى حياة ** وديوان النشور غدا مدوّن

بأمر الله ماتوا ثم جاؤوا ** وأبلاهم زمانا ثم أحسن"⁷⁰.

68-الديوان، ص 119.

69 -الديوان، ص 105.

70 -الديوان، ص 127.

بيد أنّ الوعي بقضيّة البعث والنشور قد يتّخذ أحيانا بعدا تراجميا إذا ما تقاطع بالحياة الدنيا نفسها، فالإنسان الكائن الوحيد من بين جميع الكائنات الحيّة الذي يعلم أنّه لا بدّ أن يموت يوما ويضحي عظاما رميما ومع ذلك يقبل على الحياة بلهفة وشوق. وقد أعلمنا القرآن الكريم أنّه لو علمت الأنعام التي نقتات من ألبانها ولحومها بهذا المصير لهلكت همّا وكمدا ولم ينم شيء من منافعها. لعلّ هذا من أهم جوانب عظمة الإنسان التي يغفل عنها في انخراطه المتواصل في الصيرورة الوجودية وانشغاله الدائم بمستجدّات حاضره وذكريات ماضيه وتحديّات مستقبله. وعندما يذكر لنا جلال الدين وصاياه لرفاقه وصحبه بعد مماته لا يمكننا إلاّ الوقوف إجلالا وإكبارا لصدور الإنسان وحرصه على تحديّ الزمن بإشهاد التاريخ على مسيرته في هذه الحياة الدنيا. يقول في غزلياته:

"رحت أنا من بينكم غبت كذا من عينكم ** لا تغفلوا عن حينكم لا تهدموا دارينكم

إخواننا إخواننا إنّ الزمان خاننا ** لا تأنسوا هجراننا لا تهدموا دارينكم

قد فاتنا أعمارنا واستنسيت أخبارنا** واستثقلت أوزارنا لا تهدموا دارينكم

استوثقوا أديانكم واستغنموا إخوانكم** واستعشقوا إيمانكم لا تهدموا دارينكم"⁷¹.

ويقول في آخر قصائده التي نظمها في مرضه الذي قضى فيه نحبه:

"امض، وضع رأسك على الوسادة، واتركني وحدي

اتركني متعبا ساهرا مبتلى

نحن وموج العشق وحيدين من الليل إلى النهار

فإن شئت فتعال من فضلك، وإن شئت فامض واجف

وابعد عني، لكي لا تقع في طريق البلاء أيضا

اختر طريق السلامة، واترك طريق البلاء

نحن والدمع منزوون في ناحية الغم ** فاجعل فوق دموعنا مئة مكان للطواحين"⁷².

إنّ اكتفاءنا بهذا القدر من القضايا التي طرحها جلال الدين في مدوّنته الضخمة لا يعني أننا أتينا عليها كلّها فذلك ممّا لا يتسع إليه هذا المجال ولا هذا السياق الذي يدور فيه بحثنا، وإمّا اكتفينا بما نعتقد أنّه يمثّل محورا بارزا في تفكيره وأدبه. فبعض القضايا الأخرى مثل قضية الحرية - على سبيل الذكر- يمكن تدبّرها وفهمها استنادا إلى ما حلّلناه في قضايا الدين والنفس والقدرة الإنسانية...

خاتمة

إنّ طرحنا لإشكالية الإنسان وقضاياها في مدونة جلال الدين الرومي موصول الصلة بالمنظومة الثقافية للحضارة العربية الإسلامية. ولئن كان الإنسان مجرد كائن مكلف أكثر من كونه كائنا حقّانيا في الثقافة الإسلامية فإنّ ذلك لا يجب أن يحجب المنزلة الرفيعة التي تنزّلها الإنسان في الحضارة الإسلامية قياسا بما كان سائدا في عديد الحضارات الأخرى لاسيّما الحضارة الأوروبية خلال العصر الوسيط. فعلى سبيل الذكر عندما كانت تعتبر "النظافة" من الإيمان في الثقافة الإسلامية ظلّ الاعتقاد سائدا في الثقافة المسيحية أنّ إهمال نظافة البدن وازدراؤه رافدا من روافد التعبد والزهد والنسك فكان زوّار الرهبان والقساوسة يضطرون إلى كتم أنفاسهم من الروائح الكريهة المنبعثة من أجساد أولئك القديسين. بيد أنّنا لا يجب أن نفهم هذه المفاضلة على أساس القراءة التبجيلية التقديسية لثقافتنا لأنّ ذلك لن يساعدنا البتّة على تجسير الفجوة الحضارية وتداركها التي تفصل عالمنا العربي الإسلامي عن ركب الحضارة الكونية وإمّا تدعونا إلى التبصّر والتدبّر في الأسباب التي عطّلت فعّاليتنا الحضارية أملا في اجتراح السبل الكفيلة بترقّيتنا وتقدّمنا. ولا جدال في أنّنا اليوم أحوج ما نكون إلى إعادة قراءة موروثنا الثقافي قراءة نقدية تعيد الاعتبار إلى بعض الأضابير المستنيرة المهمّشة في تاريخنا الثقافي والسياسي.

1- ولد جلال الدين الرومي في عصر مليء بالاضطرابات والصراعات سنة 598 هـ / 1207 م في يلخ الأفغانية التي يُنسب إليها كبار العلماء والفلاسفة والفقهاء المسلمين كالفردوسي وابن سينا والغزالي... اضطر إلى مغادرة مسقط رأسه رفقة والده هرباً من الغزو المغولي الزاحف من الشرق الذي دَمَّر مسقط رأسه بعد عام من ذلك. وعندما توجَّه والده بهاء الدين إلى مكَّة التقى في طريقه بنيسابور بالشاعر الصوفي المشهور فريد الدين العطار الذي أهداه كتابه "أسرار نامه" فأعجب جلال الدين به. يُعتبر والده أوَّل من أطلق عليه صفة "خداونكار" ومعناها مولانا أي "شيخنا". وقد اشتهر بهذا اللقب في قونية (تركيا) وفي كامل العالم الإسلامي. وعندما توفِّي والده سنة 1231م في قونية حلَّ ابنه جلال الدين مكانه في منزلته العلمية والدينية. وهو آنذاك ابن أربع وعشرين سنة. تتلمذ الرومي على يد برهان الدين محقق الترمذي، ثم توجَّه إلى حلب للدراسة، ومنها انتقل إلى دمشق. وكان الشيخ محي الدين بن عربي يمضي بها السنوات الأخيرة من عمره، ويروى أنَّ ابن عربي رأى الرومي من قبل راكباً خلف والده بهاء الدين فقال: "يا سبحان الله ! بحر يمشي خلف بحيرة". استقرَّ جلال الدين في مدرسته بقونية، متولياً تعليم الشريعة ومبادئ الدين والتوجيه الروحي إلى أن التقى بشمس الدين التبريزي. وقد كان ذلك اللقاء منعرجاً حاسماً في حياته، إذ اتخذ من شمس الدين شيخاً روحياً له ممَّا أثار غيرة مريديه. وقد ذكرت بعض الأخبار أنَّهم قتلوا شمس الدين سنة 1247 م، وهو ما خَلَّف حزناً عميقاً في نفسيَّة الرومي الذي نظَّم في رثاء شيخه مجموعة من الأناشيد حملت اسمه "ديوان شمس تبريزي"، ثم أنشأ الحفل الموسيقي الرومي المعروف "بالسماع". أَلَّف جلال الدين ديوان "المثنوي" باقتراح من أستاذه مريديه حسام الدين جلبي. فكان جلال الدين يرتجل وحسام الدين يكتب ويسجِّل . بالإضافة إلى ذلك له عديد المؤلفات الأخرى مثل "كتاب فيه ما فيه". يعتبر جلال الدين الرومي من أغزر شعراء العالم، إذ كتب حوالي سبعين ألف بيت من الشعر .