فلسفة فن تحرير الروح بين الملامتية والمولوية

"دراسة تحليلية"

د. محمد محمود عبد الستار

مدرس الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب جامعة المنوفية

ملخص البحث باللغة العربية:

يسعى الإنسان جاهدًا طوال تاريخه البشري؛ إلى الوصول إلى مرحلة تحرير الروح، أو تطهير النفس الإنسانية. ظهر مصطلح "تحرير الروح" بوصفه حالة؛ من خلال فلسفة بوذا؛ للوصول إليها؛ من خلال الوصول إلى مرحلة التطهير والخلاص، أو ما يطلق عليه "نرفانا". اهتم فلاسفة اليونان بالنفس الناطقة اهتمامًا كبيرًا؛ فسقراط وأفلاطون رؤيتهما مثالية، ويعولان على أن الروح ترجع إلى عالم المثل. أما أرسطو فيرى أن للنفس مكونات فيزيقية، ومكونات أخرى ميتافيزيقية. فالنفس يمكن أن تعود إلى أصلها، أو لا تعود، لكن لا يوجد روح ترتبط بالوجود؛ لأن الوجود يرتبط بالعقل الأول. يوجد فرق بين النفس والروح عند المحاسبي. وهو يبرر ذلك؛ بأن هناك في الآخرة ثوابًا وعقابًا. وبالتأكيد عندهم؛ أن العقاب سوف يكون للنفس، وليس للروح التي مصدرها إلهي. أما ابن سبعين، فيرى أن النفس تترقى وتسمو؛ إلى أن تصل إلى مرتبة الروح. أما الملامتية فوسيلة التطهير عندهم هي التعذيب، تعذيب النفس الأمَّارة بالسوء، والنفس اللوَّامة. والهدف من وراء ذلك؛ هو تنقيتها، وتصفيتها، وترقيها، وسموها؛ للوصول بها إلى عوالم النور الإلهي أو مرحلة التحرير. أما المولوية فقد استخدموا الفن بوصفه وسيلة لتحرير الروح، وجاء اهتمام جلال الدين الرومي شيخ المولوية الأول بالفن على ثلاث مراحل: مرحلة الشعر، ثم مرحلة الموسيقى، ثم فن الأداء الحركي، أو الرقص الدائري.

(ISSN: 2536- 9555)

Philosophy of the Art of Liberating the Soul between Malamatiyya (Malamatis) and Mawlawiya

Prepared by Dr. Mohamed Mahmoud Abdel Sattar
Lecturer of Islamic philosophy, Faculty of Arts,
Menoufia University

Research summary in English:

Man strives throughout his human history to reach the stage of liberating the soul or purifying the human soul. The term-liberation of the soul appeared as a state through the Buddha's philosophy to reach it by reaching the stage of purification and salvation or what is called "nirvana". Greek philosophers paid great attention to the speaking soul. Socrates and Plato saw an ideal and relied on the soul to return to the world of ideals. As for Aristotle, he believes that the soul has physical components and other metaphysical components. The soul may or may not return to its origin, but there is no soul associated with existence, because existence is linked to the first intellect. There is a difference between the soul and the spirit of the accountant. He justifies this by saying that there is reward and punishment in the hereafter. Certainly, according to them, the punishment will be for the soul, and not for the soul whose source is divine. As for Ibn Sabaeen, he believes that the soul ascends and transcends until it reaches the rank of the spirit. As for the blaming, the means of purification for them is torture, the torture of the self that leads to evil, and the self that blames. The aim behind this is to purify, filter, promote and transcend it, to bring it to the realms of divine light or the stage of liberation. As for the Mawlawi, they used art as a means to liberate the soul. The interest of Jalal al-Din al-Rumi, Sheikh of the first Mawlawiyya, in art came in three stages: the stage of poetry, then the stage of music, then the art of movement performance or circular dance.

المقدمة:

يعيش الإنسان المعاصر في عالم، يسوده الكثير من الطغيان المادي على الجانب الروحي؛ وبالتالي يعاني هذا الإنسان، من ضغوط واضطراب في عقله البشري؛ من خلال الاندفاع غير المسبوق على مر تاريخه، من اقتناص الفرص، والتكالب الشديد على تحقيق المنافع المادية بأية وسيلة؛ للوصول إلى غايته المنشودة، بغض النظر عن هذه الوسيلة كانت ما كانت. وكأن الإنسان أصبح وحشًا من وحوش البرية، يعيش في الغابة، ويستخدم قانونها؛ مما أدى إلى انعكاس ذلك- بصورة سلبية- على علاقة الإنسان بالعالم الماورائي أو الروحاني، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، علاقته بغيره من أفراد المجتمع الذي يعيش ويتفاعل فيه؛ مما أدى إلى دفع الإنسان في علاقة رق مستدامة وواضحة، يكافح فيها لإشباع رغباته وشهواته المادية، دون النظر إلى الجانب الروحي، بأي حال من الأحوال.

وعندما نظرت حولي؛ تنبهت إلى أنه من بين الحلول المتاحة لإحداث نوع من التوازن بين الجانب المادي والجانب الروحي للإنسان؛ هو أن نبحث عن وسيلة، تساعدنا على الخروج من هذا المأزق، فهل نعود إلى الماضي وتراثه؛ فنتغنى بمآثره ومفاخره؛ فننعزل عن عصرنا الحاضر؟؛ أم نلهث وراء إنجازات العلم المبهرة، التي تطيح بكل قيم الهوية والإيمان؟، أم ننسحب من حياتنا الواقعية في عوالم افتراضية مبهرة، ولن نشعر معها إلا بالاغتراب؟ لكنني وجدت الأمل في مجال التصوف؛ بما فيه من روحانيات عالية؛ فهو روح الإسلام الأصيلة، وهو حائط الصد والدفاع الأول ضد زيادة الجانب المادي وطغيانه، وفي الوقت نفسه، هو وسيلة لتحقيق نوع من التوازن المنشود، بين طغيان الجانب المادي، وتلاشي الجانب الروحي. وللوصول إلى هذا التوازن؛ نجد الطرق الصوفية المختلفة، التي انتشرت في ربوع العالم الإسلامي، على مر التاريخ، بما تقدمه لمريديها، من القيم

(ISSN: 2536- 9555)

والسلوكيات الأخلاقية والروحية، التي تؤسس لمفاهيم إعلاء قيم الأمن والطمأنينة والسلام بين البشر جميعًا.

لقد أدت الطرق الصوفية دورًا سلوكيًّا عمليًّا؛ في كيفية التعامل مع محاولة تحرير الروح الإنسانية من الشرور والآلام والمتعة الجانحة. فنجد أن هناك بعض الطرق، تعاملت مع النفس الإنسانية؛ على أنها العدو الأول، الذي لا بد من المجاهدة ضده، وقهره بأية طريقة كانت، حتى ولو كانت مشوبة بالألم والمعاناة والتعذيب. على الجانب الآخر، وجدنا بعض الطرق التي تعاملت مع النفس الإنسانية، بمنتهى الرقة؛ لدرجة أنها استخدمت الفن للوصول إلى إمتاع النفس الإنسانية؛ للوصول إلى مرحلة التحرر. ففلسفة فن التحرير، لا تسعى إلى إثبات أن الكائن البشري حر، لكنها تعمل على تبيان كيف يمكنه أن يتحرر، وكيف تستطيع حرياته (الدينية– السياسية– الاقتصادية– الاجتماعية)؛ أن تنسجم فيما بينها؛ كي تنمو لديه القدرة التحررية، التي هي فوق الحريات الخاصة. وهل هناك أسمى من الفن بوصفه وسيلة لتحقيق هذا التحرر؟

ومن هنا جاء اختياري للطرق الصوفية، التي تمثل طقوسها، لونا من ألوان التحرر، والسمو النفسي والوجداني، ومن بين الطرق التي سوف أتعرض لها في بحثي هذا، "الطريقة الملامتية"، بما لها من شهرة كبيرة في التعامل مع النفس الإنسانية بفلسفتها الخاصة، والتي من المحتمل، أن يكون لها جذور عند الصوفي السني الكبير الحارث بن أسد المحاسبي، الذي ضرب أروع الأمثلة في كيفية محاسبة النفس. كذلك سوف أتناول بالدراسة "الطريقة المولوية"؛ لما لها من شهرة واسعة في استخدام الفن في شعائرها وطقوسها الخاصة، والتي من المحتمل أن يكون فيها لمحة، ولو بسيطة عند الصوفي الفلسفي الكبير عبد الحق بن سبعين. فإلى أي حد نجحت أيٌّ منهما في الوصول إلى مرحلة تحرير الروح؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه من خلال هذا البحث.

أسباب اختيار الموضوع:

جاء اختياري لموضوع"فلسفة فن تحرير الروح بين الملامتية والمولوية"؛ لأن تحرير الروح، هو الهدف الأسمى، الذي تسعى إليه النفوس الحائرة، وذلك عن طريق ترقيتها، ومحاولة التخلص من أدرانها وظلماتها الترابية المادية- التي تحاول- جاهدة- أن تجذب النفس بصورة مستمرة إلى العالم الأسفل، أو العالم الأرضي- حتى تستطيع أن تتحرر وتنطلق في الفضاء الإلهي الفسيح؛ لأن لها من الحنين والشوق، ما يجعلها تواقة للوصول إلى عالمها الأساسي، الذي تطمح إلى الوصول إليه؛ حيث لا أين أين ولا كيف كيف. أو بمعنى أدق، الوصول إلى الحالة النورانية، التي كانت عليها، يوم أن أخذ الله عليها الميثاق، وهي في عالم الذر. وبالتالي عندما يصل الإنسان إلى هذه الحالة؛ يستطيع أن يتعامل مع الحياة الواقعية بكل إيجابية.

إشكالية الدراسة:

ينزع الإنسان دائما إلى أن يتحرر من عبودية المادة ومطالبها المتلاحقة، وما يربطه بالعالم الأرضي وشروره، فقد يندفع إلى أمور مادية، وقد ينساق ويندفع؛ لإشباع رغباته المادية، على حساب احتياجاته الروحية الوجدانية. فإلى أي مدى يستطيع الإنسان، أن يتحرر من عبودية مطالبه المادية، التي تجذبه إلى العالم الأرضي، ويرتفع إلى عنان السماء؛ محققا بتحليقه الروحي، رغبة أكيدة في عودة الروح إلى بارئها، وإحداث نوع من التوازن النفسي في أثناء حياته اليومية الجارية.

المنهج:

سوف التزم في بحثي منهجًا تاريخيًّا، في دراسة النشأة التاريخية لمفهوم تحرير الروح، وكذلك النشأة التاريخية لكل من الطريقة الملامتية والطريقة المولوية. وسوف أعتمد على المنهج التحليلي؛ في تحليل قواعد كل طريقة وطقوسها. وأخيرا أعتمد على المنهج المقارن؛ لمقارنة وسيلة تطهير النفس،عند كل من الطريقتين؛

(ISSN: 2536- 9555)

للوصول إلى مرحلة تحرير الروح، ولن تخلو دراستي من رؤية نقدية لبعض المغالين في هذا المجال.

وعلى ذلك جاء هذا البحث، مكونًا من مقدمة وثلاثة مباحث، وخاتمة مشتملة على نتائج البحث:

المبحث الأول: جاء بعنوان "فلسفة فن تحرير الروح: المفهوم والدلالة"، وقد تعرضت فيه؛ إلى تتبع مصطلح مفهوم الروح؛ وذلك من خلال استعراض مفهوم النفس، وعرض لحالة "نرفانا" الهندية، كذلك استعراض مفهوم تحرير الروح في الفكر اليوناني، ثم عند بعض أقطاب التصوف.

المبحث الثاني: الطريقة الملامتية وفن تحرير الروح. وفي هذا المبحث نتعرض للطريقة الملاماتية ونشأتها التاريخية، ثم وسيلة تطهير النفس عندها.

المبحث الثالث: الطريقة المولوية وفن تحرير الروح. وفي هذا المبحث نتعرض فيه للطريقة المولوية ونشأتها التاريخية، وأهم قواعدها، ثم وسيلة التطهير عندها.

الخاتمة: تضمنت ما توصلت إليه من نتائج.

المبحث الأول

فلسفة فن تحرير الروح (المفهوم والدلالة)

أ- مفهوم فن تحرير الروح:

ماذا نعني بكلمة "فلسفة فن"، وما المقصود من مفهوم "تحرير الروح"، وهل "الروح" هي "النفس"؟ وما دلالات هذه المصطلحات، خاصة عند أرباب التصوف خاصة؟؛ لأنه بلا شك لها دلالاتها اللغوية والاصطلاحية، التي ستوضح لنا الكثير من الأمور المبهمة؛ التي يلجأ إليها بعض أرباب الطرق الصوفية. فإذا ما بدأنا بمفهوم "فلسفة فن" فإن بعض الباحثين، قد يعترض على ذلك؛ بأن الفلسفة هي مبادئ عقلية كلية، يلتزم بها الإنسان، في معتقداته، وأفكاره، وسلوكياته. أما

كلمة فن، فهي إدراك عاطفي للحقيقة، أو هي تلك الغارة من الصور، التي يشنها الخيال على الواقع، وعلى ذلك فإنها تعني التعبير الوجداني، عن أحاسيس ومشاعر ورؤى النفس، في علاقتها مع الآخر ظاهرا أم باطنا، ماديا أم روحانيا بأية وسيلة من وسائل الاتصال والتقارب صريحا أو رمزيا.

أما كلمة تحرير فإنها تعني لغويا:

"تحرير": مصدر لفعل ثلاثي أصله "حرَّر" و"تحرَّر".

تحرَّر: تحرَّر العبد من الرق: أُعتق صار حرا لا سلطان عليه.

تحرَّر من الاستعمار ونحوه: حرَّر نفسه منه، وتخلَّص من سيطرته عليه.

حرَّر الولد: نذره لطاعة الله وخدمة بيته. ﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي ۖ إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾[1].

الحر: نقيض العبد، وهو الطليق من الناس، والجمع أحرار[2].

وعلى ذلك، نستطيع أن نستخلص مفهوم كلمة "تحرير" على أنها "محاولة الخلاص من كل ما يهدد الإنسان، سواء ماديا أو يؤرقه معنويا، فيشعر بالأمن والطمأنينة". ولا شك أن إحساس الإنسان بوجوده بوصفه كائنًا حرًّا؛ إنما يعبر في الوقت ذاته، عن فلسفة تحررية، تدفعه دائما إلى الفعل الذي يثبت به وجوده، فالنفس في حركتها الدائرية كفعل حر؛ تدل على أن ما لم يستطع الإنسان تحقيقه في عالمه الأرضي، قد يتحقق في عالم آخر، هو العالم الماورائي الروحاني، فيكون ذلك تحررا وانطلاقا بلا حدود، سواء كان ذلك؛ عن طريق إيلام الجسد،

---

[1] سورة آل عمران: آية رقم ٣٥.

[2] ابن منظور: لسان العرب، تحقيق عبد الله على الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، د.ت، ص٨٢٩. وأيضا: أحمد مختار عمر (بمساعدة فريق عمل) معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨، ص٤٦٨. وأيضا: إميل بديع يعقوب: المعجم المفصل في الجموع، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤، ص١٣٧.

(ISSN: 2536- 9555)

وتعذيبه للهروب من رغباته، أو كان ذلك عن طريق ترويضه بالحركات الدائرية، والأذكار، والأوراد، والتراتيل الجماعية، المثيرة للوجدانات والروحانيات؛ فتنطلق الروح؛ متحررة من قيود الزمان والمكان، نحو الروح المطلق اللانهائي.

وإذا كان هذا هو مفهوم "فلسفة فن التحرير". إذن، ماذا نقصد بالروح؟ وهل هي النفس أو العقل؟؟ لا شك أن هذا اللفظ يرتبط فلسفيا ودينيا بكل من الحياة والنفس والعقل. فالروح تستخدم؛ للتعبير عن مصدر الحياة؛ إذ لكل كائن حي روح؛ سواء أكان نباتًا أو حيوانًا أو إنسانًا، ولكن هل يعنى ذلك؛ أن كل الكائنات التي لها روح هي كائنات عاقلة؟ بالطبع لا؛ وذلك لأن الروح مخالفة للعقل؛ فهي أعم وأقدم؛ فهي شرط رئيس، فلا عقل بلا روح، لكن يمكن أن يوجد روح بلا عقل (الكائنات اللاعاقلة). وقد ورد في القرآن، ما يؤكد أن الروح هي مصدر الحياة، كما في قوله تعالى: (فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ)[٣]، وكذلك في قوله تعالى: (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا)[٤] كما ورد معناها العام، الذي يفيد العقلانية، وجاء ذلك في قوله تعالى: (...وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ...)[٥]، وكذلك في قوله تعالى: (...أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ...)"[٦]، وكذلك أيضا في قوله تعالى: (رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ)[٧].

---

[٣] سورة ص، آية ٧٢.

[٤] سورة الإسراء، آية ٨٥.

[٥] سورة البقرة، آية ٨٧.

[٦] سورة المجادلة، آية ٢٢.

[٧] سورة غافر، آية ١٥.

ونلاحظ أن كل ما ورد في القرآن الكريم، سواء أفاد المفهوم العام للروح، أو مفهوم علاقتها بالنفس الناطقة، لم يشر إلى فاعليتها، ومسئوليتها عن أفعال من يتصف بها وأعماله، وتحديد الفعل، وتقديره بالثواب أو العقاب. وهذا يؤكد أن العقل أو النفس الناطقة– وهي أسمى أجزاء النفس– مخالفة تماما للروح، وليست النفس هي الروح؛ ولذلك جاء قوله تعالى: (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي...." ولم يصفها القرآن بأية صفة بشرية، لكنه فيما يتعلق بالنفس، أصبغ عليها صفات محمودة، أو مذمومة؛ وفقا لأفعالها "النفس الأمارة بالسوء– النفس اللوامة– النفس المطمئنة– النفس الذكية...إلخ"، وورد أيضا قوله تعالى: (وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا)[٨]، لكننا نؤكد أن القرآن الكريم قد استخدم النفس، من جهة أنها مغايرة للروح، ومن جهة أنها مساوية للعقل، كما في قوله تعالى: (كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ"[٩]، وقوله تعالى: (مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ..."[١٠].

وواضح من كل ما ذكرناه من آيات؛ أن الله يجعل الإنسان مسئولا عن فعله، والمسئولية تقع عليه؛ من حيث إنه كائن عاقل في المقام الأول، وليس حيوانا حساسا. وهكذا، فإذا كانت الروح هي مصدر الحياة؛ فإن النفس الناطقة هي مصدر الفكر، ومناط التكليف، وتحديد المسئولية.

وحقيقة الأمر، أننا قد نكون أطلنا في تحديد هذه الفروق الجوهرية بين النفس والروح والعقل؛ لأن موضوعنا يتناول قضية مهمة؛ هي تحرير الروح، وكيف حاول الإنسان تحقيق هذه الغاية السامية، متخلصا من قيود المادة، التي تجذبه إلى عالم الكون والفساد. وقد أكد هذا المعنى الجرجاني في تعريفاته؛ إذ

---

[٨] سورة الشمس، أيات ٧– ١٠.

[٩] سورة المدثر، آية ٣٨.

[١٠] سورة النساء، آية ٧٩.

(ISSN: 2536- 9555)

يقول:"الروح الأعظم الذي هو الروح الإنساني مظهر الذات الإلهية من حيث ربوبيتها؛ ولذلك لا يمكن أن يحوم حولها حائم، ولا يروم عليها رائم، لا يعلم كنهها إلا الله تعالى، ولا ينال هذه البعثة سواه وهو العقل الأول، والحقيقة المحمدية، والنفس الواحد، والحفيفة الأسمائية، وهو أول موجود خلقه الله على صورته...ويسمى باعتبار الجوهرية؛ نفسا واحدة، وباعتبار النورانية؛ عقلا أولا، وكما أنه له في العالم الكبير مظاهر وأسماء...له في العالم الصغير الإنساني مظاهر وأسماء، حسب ظهوراته ومراتبه في اصطلاح أهل الله (الصوفية وأرباب الحقيقة...إلخ)[١١].

ب–تعريف النفس لغويا:

النفس في كلام العرب على ضربين: الأول: قولك خرجت نفس فلان أي روحه، وفي نفس فلان يفعل كذا أي في روعه. أما الضرب الثاني فهو جملة الشيء وحقيقته. نقول قتل فلان نفسه، وأهلك نفسه. أي أوقع الإهلاك بذاته كلها. وقال بعض اللغويين إن النفس والروح شيءٌ واحدٌ، إلا أن النفس مؤنثة والروح مذكر. وقال آخرون إنهما متغايران. والنفس جمعها نفوس وأنفس[١٢].

---

[١١] محمد السيد الشريف الجرجاني: معجم التعريفات، تحقيق ودراسة: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، ٢٠٠٤، ص ص ٩٧، ٩٨. وأيضا: الإمام الغزالي: الرسالة اللدنية ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، راجعها وحققها: إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د.ت، ص٢٣٩ وما بعدها.

[١٢] ابن منظور: لسان العرب، ص ص ٤٥٠٠، ٤٥٠١. وأيضا: مجد الدين محمد يعقوب الفيروزآبادي: القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثامنة، ٢٠٠٥، ص٥٧٧. وأيضا: إميل بديع يعقوب: المعجم المفصل في الجموع، ص ٤٧٠.

ت-تعريف النفس اصطلاحا:

تعددت تعريفات النفس من الناحية الاصطلاحية، ومنها على سبيل المثال لا الحصر:

١- النفس هي القوة الناطقة في الإنسان عند معظم الفلاسفة.

٢- النفس هي الجامع لقوة الغضب والشهوة في الإنسان. وهذا المعنى هو الغالب عند أهل التصوف؛ لأن النفس- عندهم- هي الأصل الجامع للصفات المذمومة في الإنسان.

٣- النفس هي لب جوهر الإنسان. ولذا فإن اسم الإنسان؛ إنما هو واقع على النفس والبدن معا. أما البدن فهو الجسد المرئي، وهو جسم أرضي مظلم ثقيل متغير فاسد. أما النفس فهي جوهرة سماوية روحانية حية خفيفة متحركة غير فاسدة[١٣].

وعلى الرغم مما ورد من معانٍ لغوية واصطلاحية من مفاهيم، لكل من كلمة "تحرير" وكلمة "نفس" كل على حدة، فإن هذه المعاني لم تعط مدلولا إبستمولوجيا معرفيا لمفهوم تحرير الروح، كما ورد عند الفلاسفة أو عند الصوفية. وسوف أتناول تعريفا إجرائيا، من واقع ما استخلصته من تعاريف وهو كالآتي:

"تحرير الروح" هو محاولة خلاص النفس أو الروح، من علائقها المادية الترابية المظلمة؛ للوصول إلى أصلها الروحاني الإلهي.

وإذا كان تحرير الروح؛ يعني محاولة خلاص النفس أو الروح، من العلائق المادية الترابية المظلمة، ومحاولة الوصول إلى الأصل الذي منه نشأت. فهل ظهر هذا المصطلح فجأة، أم له جذور ودلائل تاريخية ظهرت كحالات مشابهة

---

[١٣] رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، ص ٩٧ وما بعدها.

(ISSN: 2536- 9555)

في فلسفات سابقة على الفلسفة الإسلامية؟ هذا ما سوف نحاول الإجابة عنه في الفقرات التالية.

أ- النفس وفلسفة تحرير الروح في "ترفانا" الهندية:

فلسفة فن تحرير الروح ليست بالجديدة على الفكر الإنساني، وإنما لها جذور تاريخية، ظهرت- على سبيل المثال لا الحصر- في الفلسفة الهندية، وعلى وجه الدقة ما يعرف بـ "نيرفانا" الهندية؛ فقد اهتمت الفلسفة الهندية اهتماما كبيرا بمفهوم "تحرير الروح"، ومحاولة الوصول إلى هذه الحالة عندهم. فنجد بوذا[*] يعلن فلسفته في الحياة، بأن هذه الحياة ألم، والألم كالنار التي تلتهم الحطب؛ وبالتالي يجب أن نطفئ هذه النار، ونتخلص منها؛ لكي نعدم الألم نهائيا؛ ومن هنا يأتي الخلاص؛ فيقرر بوذا أنه لا توجد نار على الإطلاق تشبه النفس، وليس هناك مرض يشبه البغض. وعلى ذلك؛ لا يوجد أسمى من سعادة الطمأنينة والسكينة، ولن يتأتى ذلك؛ إلا عن طريق الوصول إلى "نيرفانا"[١٤] فما المقصود بكلمة "نيرفانا"؟

كلمة "نيرفانا" كلمة سنسكريتية، وهي مركبة من مقطعين: المقطع الأول "نر"(Ner)، ومعناها الانتهاء أو الانعدام، أما المقطع الثاني فهو "فانا" (Vana) أي الشهوة، وقيل النبل، والمراد أي سهام الشهوة. وعلى ذلك تكون "نيرفانا"؛ هي القضاء على الشهوة أو خمودها، وهذا المعنى صعب للغاية؛ حيث يتطلب من

---

[*] بوذا ولد في عام ٦٢٣ ق. م، وتوفي عام ٥٤٣ ق.م. أطلق عليه بعض الألقاب منها "جوتاما"، أي الراهب وسكاياهوني" أي المتبتل والمنعزل. انظر: لجنة كبار الرهبان في تايلاند: قصة بوذا، ج٢، الجامعة البوذية "مهامونج كوت راجاه" فيديالي (مهاتاب)، الطبعة الأربعون، (٢٥٢٢ب= ١٩٧٩م)، بانكوك، ص ١-٢٥.

[١٤] ترى بيتاكا: أبيدار ما (الكتاب المقدس في البوذية)، الجامعة البوذية، "مها مونج كوت راجا فيديالي "مهاتاب"، بانكوك، الطبعة السابعة، ٢٥٢٦ ب = ١٩٨٣م، ص ٦٩٣.

الإنسان أن يتخلى تماما ونهائيا، عن شهواته ومتطلباته المادية الترابية[١٥]. وهذا هو المعنى الأول.

أما المعنى الثاني للنرفانا فهو التحرر من أغلال الحياة وقيودها، والمراد بالأغلال والقيود؛ هي شهوات النفس وآفاتها. فالطمع، وحب النفس (الأنانية)، والكره، والحسد، والحقد، وحب الرياسة، والسلطة، وكل أدران النفس المادية الترابية الظلمانية، عوائق تقف حجر عثرة، في طريق الإنسان، وتجذبه بصورة مستمرة إلى عالمه الأرضي المنحط. ويرى بوذا، أن الإنسان إذا استطاع أن يحرر نفسه من تلك القيود والآفات المادية، ففي هذه الحالة؛ تستطيع النفس أن تتحرر؛ وتكون قادرة على الوصول إلى "نرفانا" التي هي عند بوذا طريق الخلاص[١٦].

أما إذا توقفنا عند المعنى الثالث، فنجد أنه التجرد من الطعنات، ومن فكرة الذات. يرى بوذا أن النفس المنغمسة في المادية والترابية؛ تكون صيدا سهلا وواضحا في مرمى نبال الرغبات والشهوات. وبالتالي، ينبغي أن تكون النفس في مأمن من تلك النبال الثاقبة. وهذا المعنى موافق تماما لمعنى "فانا" المقصود به النبل. أما عن المقصود بفكرة الذات؛ فهي رؤية النفس وحبها؛ بما يؤدي إلى نوع بغيض من الأثرة والأنانية[١٧].

وهكذا، يتضح أن "نرفانا"؛ هي الحالة التي خمدت فيها جميع الشهوات والرغبات خمودا نهائيا. فالإنسان في هذه الحالة، يفقد وعيه، وشعوره، وحضوره،

---

[١٥] بين موتوكان: مجموعة المصطلحات البوذية، مكتبة كلانج فيديا، بانكوك، الطبعة الأولى، ٢٥٢٤ ب = ١٩٦١م، ص ٢٤٦.

[16] Hackmann, Heinrich: Buddhism As A Religion: Its Historical Development And Its Present Conditions, Probsthain's Oriental Series,Vol.2.,London, 1910, P: 16

[١٧] بوذتات بيهاكشو: نيرفانا، المجلس الأعلى لطبع الكتب البوذية ونشرها في تايلاند، (دهار مابوشا)، ٢٥٢٤ ب = ١٩٨١م، ص ٥ وما بعدها.

(ISSN: 2536- 9555)

وبقاءه بالحياة جملة وتفصيلا. ويرى بوذا أن النفس في هذه الحالة؛ تتحرر من كل أنواع الألم، وأنواع الفزع، الذي ينتج عن العلاقة الترابطية العميقة والمتلازمة بين النفس والجسد. كما أن في هذه الحالة؛ تفنى النفس عن كل أدرانها وآفاتها، مثل الذاتية والأنانية؛ لتصل إلى حالة من السمو، والترقي، والتشبع الروحي. وأكبر الظن أن بوذا يرى أن في هذه الأثناء؛ تكون النفس قادرة على الوصول إلى "نرفانا"[١٨].

وإذا كانت "نرفانا" كحالة، تعبر عن مدلول فلسفة فن تحرير الروح بوصفه نموذجًا في الفكر الشرقي القديم، فماذا عن بلاد اليونان؟ هذا ما سوف نتعرفه في الفقرات التالية.

ب–فلسفة فن تحرير الروح عند بعض فلاسفة اليونان:

١–النفس عند سقراط (٤٧٠ ق.م– ٣٩٩ ق. م):

اهتم سقراط اهتماما كبيرا بالنفس، وأكد أهمية معرفتها معرفة واضحة. ولقد اتخذ سقراط شعارًا كبيرًا لدراسة النفس عنده، ألا وهو "اعرف نفسك بنفسك"، فإذا ما عرف الإنسان نفسه جيدا؛ استطاع أن يقف على نقاط القوة والضعف فيها. فيستطيع الإنسان؛ أن يقف على آفات النفس، وأدرانها، وعيوبها عنده، ويحاول جاهدا أن يصلح ذلك، ويقومه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يقوم بتعزيز نقاط القوة عنده؛ حتى يستطيع أن يصل إلى النفس الكلية الفاضلة[١٩].

وأكبر الظن أن عبارة "اعرف نفسك بنفسك"؛ تكشف عن مدلول أخلاقي، مستمد مما يترتب على هذه المعرفة بالنفس؛ من توجيه معين لحياة الإنسان وسلوكه. ولقد أكد سقراط، سيادة النفس على البدن، واعتبرها الجوهر العاقل الذي

---

(18) Hackmann, Heinrich: Buddhism As A Religion, P: 16

(١٩) أحمد فؤاد الأهواني: معاني الفلسفة، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٤٧، ص ١٤.

يتميز به الإنسان عن غيره من سائر الحيوانات الأخرى. واعتبر النفس الناطقة؛ هي السيد، وهي المسئولة عن تحقيق التوازن داخل الإنسان؛ عن طريق النزوح الدائم إلى الفضيلة، ومن هذه الحيثية؛ توج سقراط الفضائل كلها بفضيلة الاعتدال[٢٠].

٢-أفلاطون (٤٢٧ق.م- ٣٤٧ق.م):

يرى أفلاطون، أن الإنسان حيوان ذو طبيعة ثنائية. هذه الثنائية، تتكون من النفس، التي تنتمي إلى عالم عقلي مثالي خالد إلهي. والقسم الثاني، وهو الجسد، الذي ينتمي إلى عالم الظلمة، أو المادة، أو العالم الحسي. وعلى الرغم من أن الجسد فان، فإن حقيقة الجسد عند أفلاطون؛ هي النفس الإنسانية.

وأكبر الظن، أنه لا تنفك رؤية أفلاطون للنفس، عن رؤيته للمثل؛ فهو يرى أن النفس الكلية منذ الأزل، كانت تعيش مع الآلهة، في العالم العقلي الذي يفوق السماء؛ حيث كانت تشاهد المثل الخالدة الجمال في ذاته، والخير في ذاته، والحق في ذاته، مشاهدة مباشرة. وأكبر الظن أيضا؛ أن هذه النفس الكلية قد تجزأت، وبدأت في النزول على أجساد البشر، وهي تحاول جاهدة؛ أن تعود إلى حياتها الأولى، وفي رأيه أن ذلك لن يتحقق؛ إلا بالعلم والفلسفة، فتتحرر النفس؛ وتعود إلى عالمها الأزلي المثالي؛ لذلك كان دائما ما يقول:"العلم تذكر (أي تذكر العالم الذي كانت تعيش فيه)، والجهل نسيان".. وعلى ذلك فالنفس أزلية وخالدة عند أفلاطون[٢١].

---

[٢٠] أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، طبعة جديدة، ١٩٩٨، ص ١٤٩.

[٢١] وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٤، ص ١٨٠.

(ISSN: 2536- 9555)

٣-أرسطو (٣٨٤ق.م- ٣٢٢ق.م):

تعد النفس عند أرسطو، للجسم بمثابة الصورة من المادة. وعلى ذلك، فالنفس هي غاية الجسم الحسي، وهو آلة لها. فالنفس- على حد تعريف أرسطو لها- "كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة"؛ لأن الأجسام تختلف باختلاف النفوس التي تناسبها. فالجسم في النبات، غير الجسم في الحيوان، غير الجسم في الإنسان؛ لأن هناك اختلافًا في أنواع النفوس(٢٢).

وأكبر الظن أن النوع الأعلى من النفوس، يشمل النوع الأدنى. فالنفس الحساسة، تشمل النفس الغاذية وليس العكس. وعلى ذلك، فأرسطو يضع النفس العاقلة أو الناطقة، على قمة هرم النفوس عنده؛ وبالتالي فهي شاملة لكل قوى النفوس الموجودة في الأحياء الأدنى(٢٣).

وأكبر الظن أن النفس عند أرسطو، ذات طبيعة واحدة متجانسة لا تنقسم. والدليل على ذلك؛ أننا إذا قطعنا أجزاء من بعض أنواع النبات أو الحيوان، فإن كل جزء من هذه الأجزاء؛ سوف يظل محتفظا بخصائص النفس في الجزء الآخر. فالنفس مبدأ الحياة على جميع أنحائها، متى وجدت هذه الأنحاء بعضها أو كلها. أما بالنسبة لمسألة خلود النفس، فهو يرى أن كل ملكات النفس- على سبيل المثال- إحساس وحس مشترك...إلخ، تفنى بفناء الجسد، ما عدا العقل الفاعل- الذي يقوم بالفعل بعملية التفكير والتدبير- فإنه لا يهلك؛ لأنه أزلي أبدي، لا أول له ولا نهاية له، فهو قد جاء إلى الجسم من الخارج ويفارق عند الموت. وهو خالد؛ لأنه من أصل إلهي، وهو العقل المطلق. وعلى ذلك؛ تكون الروح- عند أرسطو- هي النفس الناطقة(٢٤).

---

(٢٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٤، ص١٨٣.

(٢٣) أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٣٠٥.

(٢٤) أحمد أمين، زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٣٥، ص ص ٢٤٢، ٢٤٣. وأيضا: محمد علي أبو ريان: تاريخ

إذن اهتم فلاسفة اليونان بالنفس الناطقة اهتمامًا كبيرًا؛ فسقراط وأفلاطون رؤيتهما مثالية، ويعولان على أن الروح ترجع إلى عالم المثل، أو العالم العقلي الإلهي. أما أرسطو فيرى أن للنفس مكونات فيزيقية ومكونات أخرى ميتافيزيقية. فالنفس يمكن أن تعود إلى أصلها أو لا تعود، لكن لا يوجد روح ترتبط بالوجود؛ لأن الوجود يرتبط بالعقل الأول. وإذا كان هذا هو مفهوم النفس، عند بعض فلاسفة الإسلام، فماذا عن مفهوم النفس عند بعض مفكري الإسلام، وخاصة عند أصحاب الفكر الصوفي، والتوجه الروحاني الديني سُنيًّا كان أم فلسفيًّا؟ هذا ما سوف نحاول الإجابة عنه في السطور القادمة.

١-النفس عند الحارث بن أسد المحاسبي(*) وفلسفة فن تحرير الروح:

الحارث بن أسد المحاسبي، أحد أعلام التصوف السني، وقد قدم إلى أصحاب الطرق المختلفة، القدوة والمثل، في محاسبة النفس علمًا وسلوكًا؛ ولذلك اختص- هو وحده- دون غيره من متصوفة الإسلام على مر العصور بالمحاسبي. وأكبر الظن أن هذا، ما ذهبت إليه معظم كتب التراجم؛ من أنه سُمِّيَ بالمحاسبي؛ لكثرة محاسبته نفسه. وبمعنى آخر؛ أنه يقوم بعملية فحص ذاتي مستمر(٢٥).

وقد تناول المحاسبي مفهوم النفس بالشرح والتحليل؛ فتحدث عن تعريف النفس، وآفاتها، وكيفية تطهيرها والسمو بها. وكمعظم أقطاب التصوف السني؛

الفكر الفلسفي "أرسطو والمدارس المتأخرة"، ج٢، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٧، ص ١٦٠.

(*) هو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي من أهل البصرة أحد أقطاب التصوف السني في عصره. وكانت شهرته المحاسبي، توفي ٢٤٣هـ. انظر: عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، ص ٣٥١.

(٢٥) عبد الرؤوف المناوي: الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، ج١، بيروت، لبنان، ١٩٣٨، ص ص٢١٨، ٢١٩. وأيضا:

Khanam, Farida: Sufism "An introduction", Good word books, Nizamuddin West Market, New Delhi, India,2009. P:34

(ISSN: 2536- 9555)

اعتقد المحاسبي أن العدو الأول للإنسان؛ هو النفس (خاصة في حال جنوحها)؛ وبالتالي، يجب السيطرة عليها وترويضها. وأول ما يواجه المحاسبي من أنواع النفوس؛ النفس الأمارة بالسوء؛ فهي– عنده– المحرك الأول لكل الآفات والشرور، وهي الباعث على الشهوات والنزوات والهنات؛ ولذلك فالنفس عند المحاسبي، لها من الغواية ما ليس لإبليس نفسه، أو على حد تعبير المحاسبي ذاته:"اعلم أن النفس أمَّارة بالسوء، يعني أنها تأمرك– نفسك– بكل قبيح وبكل سوء، كما قال تعالى: (وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي ۚ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي ۚ إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ)[٢٦]؛ فينبغي منك أن تضعها حيث وضعها الله تعالى، وقم عليها بما أمرك الله فيها، فإن نفسك أغوى لك من إبليس"[٢٧].

ويدور مفهوم النفس عند المحاسبي حول عاملين أساسيين: العامل الأول المحاسبة، وهو الأساس للوصول إلى العامل الثاني وهو التطهير. ولقد عرَّف المحاسبي المحاسبة؛ بأنها: التثبت في جميع الأحوال قبل الفعل والترك، من العقد بالضمير أو الفعل بالجارحة؛ حتى يتبين له ما يترك و(ما) يفعل، فإن تبين له ما كره الله عز وجل؛ جانبه بعقد ضمير قلبه، وكف جوارحه، عما كره عز وجل، ومنع نفسه؛ من الإمساك عن ترك الفرائض، وسارع إلى أدائها[٢٨].

وبنظرة إلى التعريف؛ نجد أن عملية المحاسبة، ليست عملية عشوائية عند المحاسبي، وإنما تتم؛ وفق منهج له مجموعة من الخطوات المحسوبة كالآتي:

---

[٢٦] سورة يوسف: آية ٥٣.

[٢٧] الحارث بن أسد المحاسبي: شرح المعرفة وبذل النصيحة، تحقيق وتعليق: مجدي فتحي السيد، دار الصحابة للتراث، طنطا، جمهورية مصر العربية، الطبعة الأولى، ١٩٩٣، ص٢٧.

[٢٨] الحارث بن أسد المحاسبي: المكاسب والورع والشبهة وبيان مباحها ومحظورها واختلاف الناس في طلبها والرد على المغالطين فيه، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٧، ص٦٨.

أ- الخطوة الأولى هي القدرة على التمييز: أي أن المحاسبي، يدعو إلى أن يكون للإنسان قدرة على التمييز بين ما هو حسن وما هو قبيح، بين ما هو خير وما هو شر، بين ما هو حلال وما هو حرام...إلخ.

ب- الخطوة الثانية هي التثبت من أن هذا الفعل فعلٌ حلالٌ خالصٌ لله تعالى.

ث- الخطوة الثالثة هي المجانبة، فبعد عملية التثبت؛ تأتي عملية المجانبة؛ حيث يتجنب العبد كل ماهو حرام؛ بعد أن تأكد من حرمانيته. والمجانبة قائمة- بالدرجة الأولى- على الضمير، والضمير- عند المحاسبي- هو: مراجعة النفس، ووقوف الإنسان مع نفسه، ومراجعتها فيما يصدر عنها من أفعال، فإذا رأى الإنسان أمرا محمودا؛ سار فيه، وإذا رأى أمرا مكروها، أدركه بحسن المراجعة لتجنب الشبهات، أو على حد تعبير المحاسبي ذاته:"واعلم أنك متوجه إلى ضميرك بالحسد، وسوء الظن، والحقد، فاجعل المراجعة شغلا لازما"[٢٩].

ج- ثم تأتي عملية كف الجوارح، بعد أن تأكد العبد تماما من أن هذا الفعل حرمه الله.

ح- لا تستقيم العمليات السابقة، إلا بأداء الفرائض التي فرضها الحق سبحانه وتعالى، وفق ما أمر به تعالى في كتابه الكريم، ووفق سنة نبيه صل الله عليه وسلم.

ويرى المحاسبي، أن الذي يقوم على حراسة النفوس والضامن لها من الوقوع في المعاصي؛ هو العقل. فالعقل هو الذي يمنع النفس من خيانتها؛ باتباع هواها، وتحقيق شهواتها المادية الزائلة. فالنفس لها ظاهر وباطن، ظاهرها يطل على الشهوة، وباطنها يطل على العقل، والعقل له ظاهر وباطن، فظاهره يطل على

---

[٢٩] المحاسبي: آداب النفوس ويليه كتاب الوهم، دراسة وتحقيق عبد القادر أحمد عطا، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩١، ص٦١.

(ISSN: 2536- 9555)

النفس؛ ليتحكم فيها، وباطنه يطل على الروح. وعلى ذلك جاء تحديد علاقة النفس بالعقل كالآتي: "قيام العقل على حراسة النفوس من خيانتها؛ لتتفقد منها زيادتها من نقصانها"[٣٠]. ومن هذه الحيثية؛ اعتقد البعض أن النفس كالشريك الخوان، إن لم تحاسبه؛ ذهب بمالك[٣١].

لقد رفع المحاسبي شعار محاسبة النفس دليلًا ومرشدًا له في الطريق الصوفي الذي ارتضاه لنفسه. ومما يؤمن به؛ أنه ينبغي على السالك الصادق؛ أن يحاسب نفسه، ويخالفها في جميع ما تغويه به. فالمحاسبة عنده، نعمة لا ينعم بها الحق؛ إلا على من اختاره الحق، واصطفاه من أوليائه. فنعم الصديق عنده؛ هو الهم والغم والحزن لأمر الآخرة. ونعم العمل هو المحاسبة، فعمل الإنسان؛ يتوقف على قدر محاسبته لنفسه، والوقت الذي لم يحاسب السالك فيه نفسه؛ يعتبره المحاسبي بطالة، أو على حد تعبير المحاسبي ذاته:"نعم الصاحبان الهم والحزن بأمر الآخرة، ونعم الشغل المحاسبة، وصاحب الهم والحزن والمحاسبة؛ يجعل الساعة التي ليس فيها هم، ولا حزن، ولا محاسبة؛ ساعة بطالة"[٣٢].

وأكبر الظن أن ما دعا إليه المحاسبي من مبدأ محاسبته النفس؛ لم يكن شعارا أجوفَ، بقدر ما كان منهجًا عمليًّا لإصلاح النفس؛ يعتمد على الإرادة، والاختيار، وتحكيم العقل، فتبتعد النفس عن الانزلاق إلى الأهواء والانحراف عن منهج الله، وإن دل ذلك على شيء؛ فإنما يدل على إيمانه بمبدأ الحرية الفردية والاختيار الكامل، فتنطلق الروح إلى آفاق لانهائية؛ فتحقق من خلالها وجودها الأزلي. ولم تكن المحاسبة المستمرة واللوم المتواصل؛ إلا سبيلا لتحقيق هذا الهدف. وقد تصل

---

[٣٠] المحاسبي: القصد والرجوع إلى الله، مجلد١، ت: عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٨٦، ص ٢٢٩

[٣١] ابن أبي دنيا: محاسبة النفس، ج٢، ت: المستعصم بالله أبو هريرة، مصطفى بن علي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٨٦، ص٢٥.

[٣٢] المحاسبي: آداب النفوس، ص ١٢٥.

محاسبة النفس عند المحاسبي؛ إلى درجة متقدمة جدا، فيرفع درجة المحاسبة من محاسبة النفس الأمَّارة بالسوء، إلى درجة النفس اللوَّامة، وهذا ما ما عبر عنه صاحب الرسالة القشيرية في قوله: "وتصل محاسبة النفس ومجاهداتها عند المحاسبي درجة الملامتية"[٣٣]. وهو ما سنحاول أن نوضحه عند حديثنا القادم عن جماعة الملامتية، التي يعود بعض الباحثين إلى نسبة المحاسبي إليها.

لقد أصر المحاسبي على محاسبة النفس؛ لأنها- حسب رؤيته الصوفية- آلة الطمع، وجماع آفاته من الشر، والحرص، وهيجان الرغبة...إلخ. فإذا روض الإنسان نفسه؛ وجعلها تعزف عن الدنيا وزخرفها، وخالفت هواها وشهوتها، وقاتلت عدوها، وتحصَّنت بالعلم، وتسلَّحت بالعقل؛ وصلت إلى بر الأمان والسلامة؛ فنجت وأنجت[٣٤].

وأكبر الظن عند المحاسبي، أن من أعظم الفضائل، التي ينبغي على السالك أن يتحلى بها؛ هي أن يجعل النفس دون قدرها، وألا يقيم لها وزنا، وأن يكون ظاهر النفس عنده كباطنها، أو أن الباطن أفضل من الظاهر، وأن تعطي للناس حقوقهم، ولا يعنيه أن يأخذ حقه هو، بقدر ما يعنيه أن يعطي للناس حقوقهم، ولا يعنيه أن يأخذ حقه منهم، وأن يرفع شعار الفضل والتسامح؛ بأن يصفح عما يتجاوزون في حقه، وأن يقيم العدل والإنصاف في نفسه منهم، ولا يطلب ذلك منهم[٣٥]. كل ذلك- عند المحاسبي- محاولة منه للسيطرة على النفس وترويضها.

وأكبر الظن أن ما دعا إليه المحاسبي من فضائل؛ ينبغي على السالك؛ أن يتمسك بها، قد كان لها أثر كبير على فكر بعض الطرق عمليًّا وسلوكيًّا. إلا أن اللافت للنظر عند المحاسبي؛ أنه على الرغم من تحقيره لهوى النفس وعدم إعطائه

---

[٣٣] أبو القاسم القشيري: الرسالة القشيرية، ت: عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، مؤسسة دار الشعب، القاهرة، ١٩٨٩، ص٥٧

[٣٤] المحاسبي: آداب النفوس، ص ص ٣٨، ٣٩.

[٣٥] المصدر نفسه، ص ٤٧.

(ISSN: 2536- 9555)

الأهمية الكبرى لها، فهو في الوقت نفسه، يدعو أن يأخذ السالك نفسه بالرحمة، ويتفقد أحوالها، ويهتم بشئونها، ويغذيها روحيًّا. وهذا التفقد؛ يكون بالعناية الدائمة والشاملة والمتجهة في جميع الاتجاهات. كل ذلك عند المحاسبي؛ مخافة أن يتلف السالك نفسه، فإن تلفت؛ هلك، وهذه هي الطامة الكبرى عنده. فصحة النفس وقوتها وسلامتها؛ تقطع على إبليس طريق المعاصي والشرور، وتفتح على النفس؛ طريق الطاعة والخيرات[٣٦].

وبالتالي، فالروح عند المحاسبي؛ هي النفس في أعلى معراجها الروحي. وعلى ذلك، يوجد فرق بين النفس والروح عند أقطاب التصوف السني، ومن بينهم المحاسبي. وهم يبررون ذلك؛ بأن هناك في الآخرة ثوابًا وعقابًا. وبالتأكيد عندهم؛ أن العقاب سوف يكون للنفس، وليس للروح التي مصدرها إلهي، وإذا كان هذا هو مفهوم النفس عند أحد أقطاب التصوف السني، الذي اتخذ من محاسبة النفس؛ منهجا للوصول إلى تنقيتها وتطهيرها. فماذا عن مفهوم النفس عند أقطاب التصوف الفلسفي، وماذا كانت رؤيتهم للعلاقة بين النفس والروح؟ هذا ما سوف نتعرفه في النقطة التالية.

٢–النفس عند عبد الحق بن سبعين(*) وفلسفة فن تحرير الروح:

يرى عبد الحق بن سبعين؛ أن النفوس خمسة، وهي على الترتيب من الأدنى شرفا إلى الأعلى شرفا: النفس النباتية، والنفس الحيوانية، والنفس الناطقة. وهذه النفس الناطقة، قد تكون على جهة التمام؛ فتسمى حكمية أو حكيمة، أو قد تكون نبوية، والنفس النبوية، هي الأشرف على الإطلاق عند ابن سبعين. وهذه النفوس

---

[٣٦] المصدر نفسه، ص ص ٣٤، ٣٥.

(*) هو قطب الدين أبو محمد عبد الحق بن سبعين، ولد في مرسيه الأندلس سنه ٦١٣هـ تقريبًا. وهو أبرز ممثل لوحدة الوجود. توفي عام ٦٦٩هـ تقريبًا، انظر: ابن كثير: البداية والنهاية، ج ١٣، مطبعة السعادة، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٢٦١.

هي الخالدة ما بين الأجناس المذكورة خاصة. ولكل نفس من هذه الأنفس خواص، وأفعال، وقوى، ولواحق[٣٧].

١-النفس النباتية:

يرى عبد الحق بن سبعين، أن النفس النباتية، هي الموضوعة للنفس الحيوانية. والحيوانية صورة فيها. وهي الشهوانية وأفعالها في جسد الإنسان؛ حيث يحتاج إليها الجسد في التغذية والنمو. فهذه النفس تحافظ على الجسم من الفساد، وتحافظ على نوع الإنسان؛ بجعله قادرا على التوالد والتناسل[٣٨].

٢-النفس الحيوانية:

النوع الثاني من النفوس عند عبد الحق بن سبعين هو النفس الحيوانية. وهو يرى أنها الغضبية، وطالما أن هذه النفس غضبية؛ ففيها الشهوة الجنسية- النكاح- والمأكل والمشرب، وفيها أيضا الغلبة والانتقام وطلب الرئاسة. ولها الحركة الإرادية والاختيارية أيضا[٣٩].

٣-النفس الناطقة:

يعطي عبد الحق بن سبعين أهمية بالغة للنفس الناطقة؛ حيث يعرفها بأنها "النفس التي فيها الفكر والروية، ومحبة العلم والمعرفة، وهي التي تملك الصنائع القياسية وغير القياسية، ولها العمل باليدين، ولها الهياكل المنتصبة، وهي التي تكون فلسفية وحكمية ونبوية". وقد حدد ابن سبعين وظيفتها **أولا:** في البحث عن

---

[٣٧] عبد الحق بن سبعين: الكلام على المسائل الصقلية، عني بتصحيحه وتعليق بعض الحواشي عليه: محمد شرف الدين يالتقايا، المطبعة الكاثولكية، بيروت، لبنان، ١٩٤١، ص٦٥.

[٣٨] عبد الحق بن سبعين: بد العارف، تحقيق وتقديم: جورج كتوره، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٧٨، ص ٢٧٩.

[٣٩] ابن سبعين: الكلام على المسائل الصقلية، ص ٧٠.

(ISSN: 2536- 9555)

العلوم النظرية، التي تبلغها لحقائق الأمور، وكشف أسباب حدوث الأشياء وعللها. **ثانيا:** الاستدلال على بواطن الأمور بدراسة ظواهرها. **ثالثا:** تحديد مراتب الموجودات في الوجود، وكيف انبعثت عن الواحد الحق(٤٠).

وأكبر الظن أن عبد الحق بن سبعين، ذهب مع ما ذهب إليه القدماء؛ من أن النطق يطلق على ثلاثة أنحاء: **الأول** وهو العقل البديهي. أما **الثاني** فهو ما يحصل للنفس من المعلومات والمعارف والكليات، وهذا يعتبر النطق الداخل عندهم. أما إذا ما تتبعنا الثالث، فنجد أنه العبارة باللسان عما في النفس، وهذا هو النطق الخارج(٤١).

ويرى عبد الحق بن سبعين؛ أنه إذا قبلت النفس صور المعلومات، وحصل لها المعنى الكلي منها؛ يقال لها عقلا. أما في حالة الإحاطة بها، والتمكن من دلالتها على معقولاتها؛ فيطلق عليها نطق. والنفس– بصورة عامة– عند عبد الحق بن سبعين، جوهرة روحانية بسيطة، مفارقة للمادة، علامة بالقوة، فعالة بالطبع. ومن المسلَّم به؛ أن يكون النطق صورة وصفة لها في الوقت نفسه. وعلى ذلك يكون حد النطق كما حده ابن سبعين: "علم يشير إلى المكونات بالروية والفكر. أو علم يشير إلى المكونات بالتصور والتصديق"(٤٢).

والنفس الناطقة عند عبد الحق بن سبعين، هي أشرف هذه النفوس على الإطلاق. وهو يبرر ذلك؛ بأنها عاقلة ناطقة فحاصة قابلة للعلم؛ من حيث إنها مفطورة على ذلك، وتستطيع هذه النفس– بما لديها– من الحق؛ أن تفرق بين المحمودات والمذمومات، فالنفس الناطقة، راغبة في الفضائل، محبة للغير، وفي

(٤٠) ابن سبعين: بد العارف، ص ص ٢٨٠، ٢٨١.

(٤١) المصدر نفسه، ص ص ٢٨٦، ٢٨٧.

(٤٢) ابن سبعين: الكلام على المسائل الصقلية، ص ص ٧٢، ٧٣. وأيضا: ابن سبعين: بد العارف، ص ٢٨٧.

الوقت نفسه، تحاول– جاهدة– أن تتجنب الرذائل، وما يؤدي بها إلى فعل الشر؛ لأنها في ذلك سوف تثاب على فعل الخير، وستعاقب على فعل الشر[٤٣].

وأكبر الظن أن عبد الحق بن سبعين، يرى أن الإنسان بوصفه كائنًا حيًّا، حصيلة مكونة جسد جسماني، وأثير (هواء) روحاني. فالجسد الجسماني، مجموع من أعضاء آلية ومتشابهة الأجزاء. والآلية صورة في المتشابهة، والمتشابهة صورة في المولدات. والمولدات صورة في الأمهات، والأمهات صورة في المادة. وهذه المادة قابلة للكون والفساد. وبهذا الاعتبار، يكون الجسد فانيًا. والصورة والمادة، صورة في الهيولي الأولى. وبالتالي، فالهيولي الأولى صورة في النفس الكلية، والنفس الكلية، صورة في العقل الكلي، والكلي ممكن الوجود، ويفاض عليه من الأول الحق. وبالتالي، فالروح الروحاني، فيض من الله، وهو باق ولا يجوز عليه الكون والفساد[٤٤].

وأكبر الظن عند عبد الحق بن سبعين، أن النفس الروحانية في الإنسان، لم تجتمع مع الجسم اجتماع المثل، وفي الوقت نفسه، لا يمكن أن نطلق عليها نوعًا من الاتحاد على سبيل المثال المكاني. ولا يمكن أيضا، أن يكون هناك نوع من الممازجة بين النفس والجسد، فالنفس لا هي متصلة ولا هي منفصلة، وليس لها أي تعلق بالمادة، بأي شكل من الأشكال على وجه الإطلاق، فإذا رأينا الحي الناطق، يتحرك وينطق؛ فطنا أن حركته ونطقه من جوهر نفسه، وينعدم الفعل والمشاركة في الجسمية، إلا على وجه السبب كالآلة للخراط[٤٥].

ويعتقد عبد الحق بن سبعين، أن هذه النفوس لا تفنى بعد الموت ولا تتغير، بل بالعكس تماما من ذلك، فالموت يزيدها حسنا وبهاءً، وهو ولادتها الثانية

---

[٤٣] المصدر نفسه، ص ٧٣.

[٤٤] عبد الحق بن سبعين: بد العارف، ص ٣٠٠.

[٤٥] المصدر نفسه، ص ٣٠٢.

(ISSN: 2536- 9555)

للدخول إلى العالم الأزلي الخالد بالنسبة لها. ومن البديهي أن الموت، عبارة عن نقض التركيب، وصرف ورجوع الأشياء إلى أصولها، فقد رجع الروحاني إلى ما يشبهه وهو الروحاني، ورجع الجسماني إلى عالمه وهو الجسماني المادي، ولما كان الجسم من المركبات، ولما كانت النفس بسيطة؛ فإن الروحاني لا يفنى بالمفارقة والنزاهة التي جعلها الله فيه(٤٦).

وعلى ذلك فللنفس– عند عبد الحق بن سبعين– استقلال بجوهرها، تستغني به عن الجسم؛ ولذا فإن أعضاء الجسم؛ إنما هي آلات تحصل بها النفس معارفها، على قدر ما تحتاجه النفس وتأمر به، فإذا تجوهرت النفس الناطقة، وحصل لها العقل المستفاد؛ فلن تحتاج إلى التعلق بالجسم بأي حال من الأحوال(٤٧).

يرى عبد الحق بن سبعين، أن النفس الناطقة تتطور وتتجزأ إلى نوعين من النفوس: النفس الحكمية (الحكيمة)، والنفس النبوية. وهذا الترتيب عند ابن سبعين من الأدنى شرفا إلى الأعلى شرفا.

أ- النفس الحكمية:

يُعرِّف ابن سبعين النفس الحكمية بأنها: "هي فعل ما ينبغي كما ينبغي، ثم هي نور الله الذي يطلع على الأفئدة، ثم هي موافقة الأسرة في الذي رغب وأمر به، بل هي فضيلة العلم والحق والعمل"(٤٨). فالنفس الحكمية، هي النفس القادرة على الوقوف على حقائق الأشياء، وماهيتها، وصلاح الحال فيها، واستخراج العاقبة، وحصول المطالب الروحانية، على ما ينبغي، كما ينبغي، في الوقت والتصور التام والتصديق المستقيم الثابت المحقق، واتصالها بالعقول الفعالة،

(٤٦) عبد الحق بن سبعين: الكلام على المسائل الصقلية، ص ٧٣.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٤٨) عبد الحق بن سبعين: رسائل بن سبعين، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن بدوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٦، ص٢٩٩.

وبتحققها؛ تتصف بالكمال الإنساني، فهي القادرة على الرجوع إلى ذاتها، وفرحها بجوهرها؛ حتى تكون قادرة على أن تبصر جميع الموجودات في ذاتها[٤٩].

ولا شك أن رؤية ابن سبعين للنفس الحكمية، واعتبارها تملك من القدرة والإرادة والاختيار؛ ما يجعلها قادرة على العودة إلى ذاتها وجوهريتها؛ لتدرك بها حقائق الأشياء، إنما يدل على أنها خرجت بإرادتها من آثار المادية والجسمية؛ لتنطلق في حرية إلى آفاق أرحب وأوسع؛ فتدرك، وتعرف، وتقف على ما لم تستطع عليه علما من قبل، أي أنها تخلصت من جسميتها بوصفها نفسًا، وانطلقت روحانيتها الأثيرية إلى هذا العالم الرحب؛ ولذلك جعلها ابن سبعين تحتل المرتبة الرابعة؛ لكي ترتقي في مراتبها، حتى تصل إلى مرتبة النفس النبوية. وهذا ما سوف نتعرض له في الفقرة التالية.

ب-النفس النبوية:

تحتل النفس النبوية قمة الهرم في مراتب النفوس عند عبد الحق بن سبعين؛ من حيث شرف الاتصال بالأول الحق، فالنفس النبوية، هي التي تأخذ الأمر من الأول، والكلمة المعظمة، والذات المنزهة، بغير واسطة، ولا تركيب، ولا بالقوة، ولا بالبحث[٥٠].

ويعتقد عبد الحق بن سبعين،أن في هذه النفس النبوية ظهرت الصورة الطاهرة والشريفة؛ من حيث أنها قادرة على الاتصال بالعالم الإلهي، أو بمعنى أدق، قادرة على تلقي الوحي والإلهام، والاتصال بصورة مباشرة بالروح القدس- أمين الوحي جبريل عليه السلام-، كما تستطيع النفس النبوية؛ أن تقود وتهذب سائر النفوس الشاردة والمنحرفة، وعلى وجه الخصوص النفس الأمارة بالسوء، كما أن لهذه النفس؛ القدرة الإرشادية والتوجيهية؛ لما ينبغي على الإنسان فعله أو تركه، كما أن لها القدرة أيضا؛ على خلاص الفطر الناقصة؛ بوضع القوانين والأحكام الموافقة

---

[٤٩] عبد الحق بن سبعين: بد العارف، ص ٣٢٠.

[٥٠] المصدر نفسه، ص ٢٨٦.

(ISSN: 2536- 9555)

لطبيعتها. ويمكن تلخيص رأي ابن سبعين في ذلك، أن هذه النفس النبوية، تقدر على ما لا تقدر عليه النفس الحكمية جملة وتفصيلا[٥١].

وتختص النفس النبوية– بما لها من الشرف والطهر والنقاء– بما يميزها، ويجعلها نفسا متفردة، فكما سبق أن أشرنا إلى أنها هي الوحيدة، القادرة على الاتصال بالعالم العلوي، أو بمعنى آخر، تختلف النفس النبوية عن غيرها من الحكمية والناطقة؛ في أن صعودها المعارف، ومعراجها لموجدها الواجب الوجود، غير جميع النفوس[٥٢].

والنفس الحكمية، في جهادها للسمو والترقي إلى النفس النبوية، عند عبد الحق بن سبعين، تحاول الوصول إلى الدائرة التي تشير إلى الكلية النهائية والكمال الإنساني، أما النقطة فهي تشير إلى وحدة المحقق عند سلب الإرادة، ونيل المراد، وحذف مسافة المواجد والأشراف، وقطع التقسيم والاشتقاق. والكمال والتمام الذي تعبر عنه الدائرة، يظهره ما فيها من عود على بدء، أو محاولة الوصول إلى الحالة الروحية الأصلية، وهي تلك الحالة التى كان الإنسان عليها، وهو في حالة الذر. أو محاولة اتحاد الجزء بالكل في وحدة مطلقة[٥٣].

وللوصول إلى هذه الحالة من السمو والترقي؛ ينبغي أن يكون هناك نوع من الحركة. والشيء الذي حمل هذه النفس على الحركة وشوقها لسببها الأول تعالى، هو العقل؛ لأنه المحرك لها؛ لما لم يمكنه عند مشاهدته لسببه الأول، إلا أن يتحرك لإفراط لذته– وسوف نقوم بعرض فن الأداء الحركي جملة وتفصيلا في المبحث الثالث– وعند الرجوع إلى الله كما يرى ابن سبعين؛ يكون الرجوع بالروح لا بالجسد، فإن كنت صادقا؛ أبصر الروح عالمه في الحين[٥٤].

---

[٥١] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[٥٢] المصدر نفسه، ص ٣٢١.

[٥٣] عبد الحق بن سبعين: رسالة خطاب الله بلسان نوره، ضمن رسائل ابن سبعين، ص ٢٣٩.

[٥٤] عبد الحق بن سبعين: الرسالة الرضوانية، ضمن رسائل ابن سبعين، ص ٣٤٨.

ومما سبق نستطيع أن نصل- كما سبق- إلى أنه يوجد فرق بين النفس والروح عند أقطاب التصوف السني. وهم يبررون ذلك؛ بأن هناك في الآخرة ثوابًا وعقابًا. وبالتأكيد عندهم؛ أن العقاب سوف يكون للنفس، وليس للروح التي مصدرها إلهي. أما أقطاب التصوف الفلسفي، فالنفس عندهم تترقى وتسمو إلى أن تصل إلى مرتبة الروح. وفي هذه الحالة؛ تبدأ الروح رحلة التحرير للوصول إلى حيث لا أين أين ولا كيف كيف إلى العالم الإلهي. على أن النفس الناطقة أو العقل، هو المبدأ المشترك بينهم، وهو الوسيلة التي تدفع النفس، بإرادة واختيار؛ لتحقيق حريتها، وسعيها للتخلص من براثن البدن.

المبحث الثاني

الطريقة الملامتية وفن تحرير الروح

تناولنا في المبحث السابق، نبذة تاريخية عن مفهوم تحرير الروح. ووجدنا أنها حالة قديمة جدا؛ كما رأينا في حالة "نرفانا" في الفكر البوذي الهندي، ومدى اهتمامه بتطهير النفس. كذلك وجدنا الفكر الفلسفي اليوناني، ومدى اهتمامه بموضوع تحرير الروح؛ عن طريق دراسة النفس، وخاصة النفس الناطقة؛ التي يولي كل من سقراط وأفلاطون اهتمامًا كبيرًا لها بنظرة مثالية. أما أرسطو فكانت دراسته للنفس؛ من خلال منظورين: فيزيقي ملموس، وميتافيزيقى غير ملموس. وخلاصة الرأي اليوناني؛ أنه لا يوجد فرق بين النفس والروح عندهم، لكن العقل المفكر، والإبداع، والتصور للوجود كله للنفس الناطقة؛ فأصبحت النفس والروح عندهم شيئًا واحدًا، خاصة وأن التصور الديني لعالم الألوهية، لم يكن قد تبلور بعد، ولم يتحدد بصورة جذرية، إلا بعد ميلاد السيد المسيح عليه السلام، ثم ظهور الإسلام في القرن السابع الميلادي، أما عند بعض الصوفية سواء أقطاب التصوف السني، أو أقطاب التصوف الفلسفي، فالمحاسبي يرى أن النفس تختلف

(ISSN: 2536- 9555)

عن الروح، والحساب الآخروي سوف يكون للنفس. أما ابن سبعين فيرى أن النفس تترقى، وتصل إلى النفس الكاملة، التي هي عنده الروح. ولقد تطور هذا المفهوم؛ من خلال التصوف السلوكي العملي عند بعض الطرق الصوفية، التي عبرت عن تحرير الروح، بالعديد من السلوكيات، والممارسات، والفنون، والشعائر، ومن بين هذه الطرق التي تناولت مفهوم تحرير الروح، الطريقة الملامتية، والطريقة المولوية. وهو ما سنعرضه بالتفصيل.

أولًا: التعريف بالملامتية:

تمثل الطريقة الملامتية، أحد أكثر الطرق الصوفية، التي ارتبطت ارتباطًا وثيقًا بالجانب العملي السلوكي؛ وذلك في محاولة منها؛ للوصول إلى حالة تطهير النفس الإنسانية. وأكبر الظن، أنه لم توجد أية طريقة من الطرق الصوفية الكثيرة والمنتشرة في جميع أنحاء العالم الإسلامي، قد أولت اهتمامًا وعناية بالنفس الإنسانية، وأمراضها، وآفاتها، وأدرانها، وأعراضها، ووسيلة تطهيرها من تلك العيوب مثل ما فعلت الطريقة الملامتية وأقطابها. وأغلب الظن أنهم معذرون في ذلك؛ لأن طبيعة القرنين الثالث والرابع الهجريين، قد اتسمت بالحديث عن النفس، وقواها، وأقسامها، وآفاتها؛ مما كان له مردود إيجابي على الطريقة الملامتية؛ في اتخاذ لوم النفس أساسًا لطريقهم إلى الله. فمن الملامتية؟ وأين ومتى ظهروا، بوصفهم طريقة صوفية؟ وما الأسس والدعائم التي اعتمدوا عليها وسيلةً للتطهير؟

تنوعت التعريفات وتعددت حول الملامتية، ويُعدُّ السلمي(ت: ٤١٢هـ) من أوائل من تناولهم بالتعريف؛إذ عرَّفهم بقوله: "هم قوم قاموا مع الله تعالى، على حفظ أوقاتهم، ومراعاة أسرارهم؛ فلاموا أنفسهم على جميع ما أظهروا من أنواع القرب والعبادات، وأظهروا للخلق، قبائح ما هم فيه، وكتموا عنهم محاسنهم؛ فلامهم الخلق على ظواهرهم، ولاموا أنفسهم على ما يعرفونه من بواطنهم؛ فأكرمهم الله؛ بكشف الأسرار، والاطلاع على أنواع الغيوب، وتصحيح الفراسة في الخلق،

وإظهار الكرامات عليهم، فأخفوا ما كان من الله تعالى إليهم؛ بإظهار ما كان منهم في بدء الأمر؛ من ملامة النفس، ومخالفتها، والإظهار للخلق ما يوحشهم؛ ليتنافى الخلق عنهم؛ ويسلم لهم حالهم مع الله. وهذا طريق أهل الملامة"[٥٥].

ففي هذا التعريف؛ نجد أن السلمي قد رفع الملامتية إلى أعلى عليين؛ فهم الفرقة التي حفظت العهد، وكتمت السر بينها وبين الله تعالى، وأخفت علاقتها وقربها لله تعالى، وكشفت عن وجههم غير الحقيقي؛ حيث أظهرت أقبح ما فيه من الأعمال الظاهرية؛ وهذا أدى إلى ملامة الناس لهم. وعلى الرغم من درجة قربهم من الله، فإنهم- في الوقت نفسه- يلومون أنفسهم على ما فرطوا في جنب الله، وهم يندمون ندمًا مستمرًا، على كل لحظة حالت بينهم وبين خالقهم.

أما الهجويري (ت: ٥٩٥هـ)، فيرى أنه يمكن أن تكون الملامة على ثلاثة أوجه: الوجه الأول، يتلخص في استقامة السير، وهي أن يتفانى الإنسان في أداء عمله، ويكون محافظًا على إقامة شعائر الدين، وأن يراعي الله في التعامل مع الخلق، ومع كل هذا يلومه الخلق؛ ويكون هذ رأي الناس فيه، ومع ذلك هو غير عابىء بما يرون الناس فيه، وبما يقولونه عنه أو يعتقدونه فيه. أما الوجه الثاني: فيتمثل في ملامة القصد: وهي أن يقضي الله للإنسان؛ أن يكون ذا جاه وسلطان بين الخلق؛ فتصبح كلمته مسموعة؛ ويعود الناس إلى رأيه لرجاحته. وهذا بالطبع يحدث نوعًا من تعلق الطبع بهذا الجاه والسلطان الزائل. فيريد الإنسان أن يتخلص من هذا الطبع المؤدي إلى العجب ورؤية النفس؛ فيفرغ قلبه من هذا وذاك، وينشغل بالحق الذي لا إله إلا هو؛ فيقلب الأمر رأسا على عقب، ويتصنع طريق الملامتية. ومن هذه الحيثية؛ ينفر الخلق منه؛ فيكون هذا طريقه مع الخلق، وهم غير عابئين به وفارغون عنه. أما الوجه الثالث والأخير: فهو ملامة الترك: وهي

---

[٥٥] أبو عبد الرحمن السلمي: رسالة الملامتية، منشورات الجمل، بيروت- بغداد، الطبعة الأولى، ٢٠١٥، ص ص ٩٣، ٩٤.

(ISSN: 2536- 9555)

أن يكون الكفر البين، متمكنًا من شخص ما؛ حتى يكون ترك الشريعة وأحكامها، أحب إليه من اتباعها، ويعتقد أن ما يفعله ملامة، ويكون هذا طريقه فيها. وأعتقد أن خير مثال على ذلك هو الحسين بن منصور الحلاج[٥٦].

فالملامة، محاولة جلب التعب والضجر إلى النفس الإنسانية، فالنفس تعيش في عدم سكينة أو اطمئنان، فهي غالبا ما تعيش في الخوف؛ حتى يتملك هذا الخوف منها، فتحيا به ومعه وعليه. فتبقى نفس الملامتي لا تعرف للراحة ولا للسكينة طعما، ولكن تتذوق البلايا والمصائب فقط، وتناشد نفس الملامتي، ذاته كل يوم؛ ليعيش حال القطيعة مع الخلق؛ لأنه كلما قطع أواصل المحبة مع الخلق؛ كان في حال الوصل مع الخالق. وعلى ذلك جاء تعريف القصار[*] للملامة؛ على أنها ترك السلامة. فبتحقيق الوصل مع الله؛ تكون الملامة– عند الملامتية– روضة العاشقين، ونزهة المحبين، وراحة المشتاقين، وسرور المريدين[٥٧].

فكل هدف الخلق في مشارق الأرض ومغاربها؛ هو التحقق بالسكينة والطمأنينة والسلامة، إلا أن الأمر يختلف عند الملامتية، فكل هدفهم؛ هو ترك السكينة والطمأنينة والسلامة. وعلى ذلك؛ تكون همومهم مخالفة للهموم، وهمتهم مخالفة للهمم؛ فيصبحون وحدانيين في أوصافهم، متفردين في سلوكهم. وليس

---

[٥٦] الهجويري: كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق: سعاد عبد الهادي قنديل، راجع الترجمة: أمين عبد المجيد بدوي، المجلس الأعلى للشؤن الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٤، ص٢٦١. وأيضا: رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص ٩٣٤.

[*] هو أبو صالح حمدون بن أحمد بن عمارة القصار النيسابوري، شيخ أهل الملامة بنيسابور. كان عليمًا فقيهًا، ويذهب مذهب الثوري، وافته المنية سنة إحدى وسبعين ومائتين بنيسابور، ودفن في مقبرة الحيرة. انظر: أبو عبد الرحمن السلمي: الطبقات الصوفية، تحقيق: أحمد الشرباصي، كتاب الشعب، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٨، ص ص ٣٩، ٤٠.

[٥٧] الهجويري: كشف المحجوب، ص ٢٦٣ وما بعدها.

معنى ذلك أن الهجويري يؤيد هذه الفرقة، ولكنه يعرفهم فقط، أما رأيه فيهم؛ فيتمثل في أنهم يأخذون الرياء منهجًا لهم[٥٨].

أما أبو الفرج بن الجوزي (ت ٥٩٧هـ)، فيعرِّف الملامتية، على أنهم قوم أعطوا ظهورهم للدنيا، وحاربوا كل ما يصلح الجسد، وفي نفس الوقت، حملوا حملة شعواء على النفس وأدرانها، واعتبروها العدو الذي ليس بعده عدو. وهذه الفرقة قد قست على النفس؛ حتى إنه كان فيهم من لا يهدأ ولا ينام. وعلى الرغم من أنهم كانت غاياتهم محمودة، وقصدهم كان فيه قدر كبير من النبل والسمو، فهم قد جاوزوا الحد في التعامل مع النفس وآفاتها؛ حتى يمكن القول إنهم قد انحرفوا عن غاياتهم المنشودة. أو على حد وصف ابن الجوزي ذاته: "أنهم تركوا الدنيا بالجملة، فرفضوا ما يصلح أبدانهم، وبالغوا في الحمل على النفوس؛ حتى إنه كان فيهم من لا يضطجع، وهؤلاء كانت مقاصدهم حسنة، غير أنهم على غير الجادة"[٥٩].

وعلى العكس مما وصف به ابن الجوزي الملامتية، من مجافاتهم للدنيا، وكراهيتهم لذواتهم جسدًا ونفسًا، حتى وصل بهم الأمر؛ إلى إيذاء أبدانهم، وكراهية أنفسهم. نجد السهروردي البغدادي (ت: ٥٣٩هـ) يضفي عليهم من صفات المسالمة والإخلاص، سواء مع غيره من الناس أو مع الله، فيعرف الملامتي على أنه: "هو الذي لا يضمر خيرا ولا يضمر شرا. وهو في ذلك، يرى نفسه على المحجة البيضاء والفطرة السليمة." فهو يرفع شعار الإخلاص في حياته، سواء مع الله تعالى في عباداته، أو مع البشر في تعاملاته. وتأكيد رفع شعار الإخلاص عند الملامتي، له من الدلالة، ما يفيد بأن علاقة الملامتي بالله تعالى، شديدة

---

[٥٨] المصدر نفسه، الصفحات نفسها.

[٥٩] أبو الفرج بن الجوزي البغدادي: تلبيس إبليس، دار ابن خلدون، الإسكندرية، د.ت، ص ص١٥٦، ١٥٧.

(ISSN: 2536- 9555)

الخصوصية؛ وذلك لأن الإخلاص سر من أسرار الحق، استودعه قلب من أحب من عباده[٦٠].

أما الشيخ الأكبر ابن العربي (ت ٦٣٨هـ)؛ فيرى أنهم قوم لا يطمعون في أن تكون لهم ميزة، يتميزون بها عن سائر الخلق؛ فهم يبذلون قصارى جهدهم؛ لكي يكونوا مجهولين، ويطمحون في أن يكون حالهم حال عامة الناس، ولقد اختص الملامتية بهذا الاسم؛ لأمرين: **الأول** أن تلاميذ الملامتية ومريديهم، لا يزالون يلومون أنفسهم على ما فرطوا في جنب الله. **أما الأمر الثاني:** فهم لا يخلصون للنفس عملا يفرحون به، تربية لهم؛ لأن قبول الأعمال هو السبب الحقيقي لفرح النفس. وطالما أننا لا نثق بأن الأعمال قد قبلت أم لم تقبل، فهذا بالضرورة عندهم يدعو دائما إلى لوم النفس[٦١].

والملامتية رجال لا يزيدون على الصلوات الخمس إلا النوافل، وليس لهم ورد مخصوص بهم، يزيدون به على المؤمنين المؤدين فرائض الله، ويمشون في الأسواق، ويأكلون الطعام ويشربون الماء، ويتزاوجون. إلا أن ما يميزيهم؛ أنهم لا يعرفون للرئاسة طعمًا؛ لاستيلاء الحق على قلوبهم. وعلى ذلك يمكن الذهاب مع ابن العربي في تعريفه للملامتية بأنها "طريقة مخصوصة لا يعرفها كل أحد، انفرد بها أهل الله، وليس لهم في العامة حال يتميزون به"[٦٢].

---

[٦٠] بوحفص شهاب الدين السهروردي: عوارف المعارف، ت: أحمد عبد الرحيم السايح، توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د.ت، ص٨٣

[٦١] محيي الدين بن العربي: الفتوحات المكية، ج٧، الأسفار من ١٩: ٢١، ت: عبد العزيز سلطان، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠١٧، ص٤٣٨.

[٦٢] المصدر نفسه، ص٤٣٩.

ويعتقد الملامتية في أنفسهم؛ أنهم خاصة الله وأصفياؤه؛ لأنهم هم المتمكنون من مقام الفتوة(*) الذي حاز جميع المنازل الشريفة والعالية. ولما كان الحق سبحانه وتعالى، قد احتجب عن الخلق في الحياة الدنيا، وهم خواص الحق وأحباؤه؛ فكذلك احتجبوا هم أيضا عن الخلق؛ بستر أحوالهم ومواجيدهم، بحجاب سيدهم. فهم من خلف الحجاب، لا يشهدون في الخلق سوى الحق سبحانه وتعالى(٦٣).

وأكبر الظن أن هذه النظرة من الملامتية، يمكن أن تفسر على أنها نظرة شيفونية عنصرية؛ إذ كيف يصطفي الحق سبحانه وتعالى، أصحاب طريقة خاصة، يطلقون على أنفسهم هذا اللقب دون غيرهم، ومن أين عرفوا ذلك، هل أوحى الحق سبحانه لهم، أم اتخذوا عند الله عهدا، أم اطلعوا على الغيب؟!

وبناء على ما تقدم من تعريفات مختلفة لمؤرخي أهل العلم من المتحققين بالتصوف، وتفاوتت أقوالهم ما بين مستحسن لطريقتهم وسلوكهم، وبين مستهجن معارض لأهل الملامة، مثل ابن العربي، الذي رفعهم فوق درجة الولاية. وبين معارض، مثل السهروردي البغدادي، الذي وضعهم في مواضع الاتهام؛ بوصف غاياتهم أنها غير جادة، **نستنتج ما يأتي:**

١- الطريقة الملامتية مجموعة من السلوكيات العملية، تقوم بصورة أساسية على لوم النفس، ومحاولة التغلب على أمراضها وآفاتها وأدرانها؛ لأن الاعتقاد الراسخ عند الملامتي؛ هو أن النفس هي العدو الأول، ودوره الأساسي؛ هو

(*) الفتوة عند الطائفة ألا تشهد لنفسك فضلا، ولا ترى حقا، وهي فوق التواضع؛ لأن صاحبها لا يرى لنفسه حقا يضعه، ولا فضلا يتواضع دونه. ويعتقد أن الحقوق عليه، لا أنها تجب له. انظر: عبد الرازق الكاشاني: معجم المصطلحات والإشارات الصوفية "لطائف أهل الإعلام في إشارات أهل الإلهام"، ج٢، تحقيق ودراسة: سعيد عبد الفتاح، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ص ١٩٤، ١٩٥.

(٦٣) ابن العربي: الفتوحات المكية، ج٧، ص ٤٣٨.

(ISSN: 2536- 9555)

محاربة هذا العدو والانتصار عليه. وعلى ذلك جاء اهتمام الملامتية بالنفس اهتمامًا غير مسبوق، ومحاسبتها حسابًا شديدًا، مع اتهامها في كل خلجاتها وخطراتها، ولومها لومًا شديدًا[٦٤].

٢-الكتمان والسرية:

يحاول الملامتي، الرجوع إلى فطرته الأولى، وهو في هذه المحاولة؛ يعتمد- بصورة مباشرة- على الكتمان. وهو في ذلك لديه اعتقاد راسخ؛ أن علاقته بالحق سبحانه وتعالى، من أشد الأسرار خصوصية، والتي يجب ألا يطلع أحد عليها بأي حال من الأحوال، ولا يوجد بهذه الحالة من الخصوصية رياء أو تكلف، سواء مع الخالق أو مع الخلق، وكأنهم متحققون بقول السهروردي المقتول[*]:

واحســـــرتا للعاشـــــقين تحمَّلُـــــوا * ســـــرَّ المحبـــــةِ والهـــــوى فضَّـــــاحُ**

بالســـر إن بـــاحوا تبـــاح دمـــاؤهم * وكـــذا دمـــاء العاشـــقين تبـــاح[٦٥]**

٣-الصحو- البقاء:

في جميع التعريفات السابقة، لم نلحظ أية دلالة- من قريب أو من بعيد- على أن الملامتية يقولون بالمحو، أو الحلول، أو الاتحاد، أو الوحدة، أو دعوا بأية صورة من الصور إلى الفناء. لقد أكدوا بقاء النفس في حال الصحو والإدراك،

---

[٦٤] السلمي: أصول الملامتية وغلطات الصوفية، قدم له وحققه وعلق عليه: عبد الفتاح أحمد محمود، مطبعة الإرشاد، القاهرة، ١٩٨٥، ص٧٧.

[*] هو شهاب الدين السهروردي يحيى بن أُمَيْرِك (تصغير أمير) المعروف بالمقتول، ولد عام (٥٥٠هـ)، قتل بأمر السلطان صلاح الدين ٥٨٧هـ انظر: شمس الدين الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج٢١، تحقيق بشار عواد معروف، محيي هلال سرحان، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الحادية عشرة، ١٩٩٦، ص٢٠٧ وما بعدها.

[٦٥] شهاب الدين السهروردي: ديوان السهروردي المقتول، ت: كامل مصطفى الشيبي، مطبعة الرفاه، بغداد، العراق، ٢٠٠٥، ص١٣

وعدم الغيبة عنها، أو عن العالم المحيط بها. ولذلك لم يوجه إليهم أي اتهام بأنهم وقعوا في أي وحل من أوحال التوحيد[٦٦].

٤-الإخلاص:

تظهر دلالة قوية في تعريف الملامة أو الملامتية، وهي رعاية معنى الإخلاص، فهم يرون أن الإخلاص في العبادة مع الله، وفي المعاملة مع الخلق؛ هو حجر الزاوية في طريقتهم، بعد لوم النفس على تفريطها في جنب الله. والملامتي في هذه الحالة، يريد أن يقطع الخصومة الدنيوية والآخروية عن الخلق بما يقولونه، وأن يعمل لنجاة قلبه عملًا لا هو بالكبيرة ولا بالصغيرة في الشرع، ليرده الخلق، حتى يكون خوفه في المعاملة كخوف القدرية، ورجاؤه في معاملة اللائمين كرجاء المرجئة[٦٧].

ثانيا: النشأة التاريخية:

لقد أصبحت الحياة الروحية لدى المسلمين في القرنين الثالث والرابع الهجريين أكثر عملية من ذي قبل، وغدا التصوف سلوكًا للأخلاق الدينية بصفة أساسية. ومن ثم برز الكلام عن النفس الإنسانية وقواها، وبيان آفاتها وأدرانها، وطرق الخلاص منها؛ إلى صدر المشهد في التصوف الإسلامي. فنجد هناك تلازمًا بين الأخلاق والتصوف؛ بوصفهما وجهين لعملة واحدة. وبمعنى آخر أن التصوف في هذه الفترة، بات عبارة عن الأخلاق الدينية ومعاني العبادة. أو أن التصوف، هو الأخلاق الإسلامية في بساطتها وفطريتها، وأصالتها النابعة من الدين بصورة مباشرة[٦٨]. إلا أن أهم ما يميز القرن الثالث والرابع بصفة شديدة الخصوصية؛ هو

---

[٦٦] أبو العلا عفيفي: الملامتية والصوفية وأهل الفتوة، طبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٤٥، ص ٢٥.

[٦٧] الهجويري: كشف المحجوب، ص ٢٦٤

[٦٨] أحمد محمود الجزار: الفكر المصري المعاصر والتصوف، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧، ص ٥

(ISSN: 2536- 9555)

ظهور الفرق الصوفية في بذورها الروحية الأولى، والتي أنعشت الحياة الروحية في الإسلام. وقد ظهرت على الساحة الصوفية، بعض المصطلحات الجديدة، منها كلمة طريقة(*)، وظهرت أيضا بعض الطرق الصوفية الجديدة منها الملامتية(٦٩).

لا أحد يستطيع– على وجه الدقة– تحديد تاريخ يقيني، نستطيع من خلاله أن نتخذه تاريخا لميلاد فرقة الملامتية. إلا أنه من الشائع، أنها قد ظهرت في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري في مدينة نيسابور بخراسان. وكان لظهور هذه الفرقة هدف واضح ومحدد؛ إذ إن طريقتهم، كانت تعبر– بصورة مباشرة– عن الزهد في أزهى صوره. فكان مشروعهم؛ هو محاولة الرجوع بالزهد الإسلامي؛ إلى صورته الأولى من حياة النبي صل الله عليه وسلم، ومن بعده الخلفاء الراشدين وعظماء السلف، وفي الوقت نفسه، لم يعتمدوا على صور التصوف الوافدة من الحضارات السابقة، التي مثلت موضة العصر في بدايات القرن الثالث الهجري، من حلول، أو اتحاد، أو وحدة، أو فناء، وإنما كانت لهم طريقة، لها آداب وسلوكيات تميزهم عن باقي مسارات الحياة الروحية في ذلك العصر(٧٠).

وبمراجعة الكتب التي أرخت للطرق الصوفية؛ تبين أن الملامتية لم يكن لهم أية كتب، يكشفون فيها عن طريقتهم، وتاريخ نشأتها، والأسباب التي دفعتهم للقول بأصولها، إلا أنه كانت لهم مجموعة من السلوكيات العملية الصارمة، التي تعتمد

(*) الطريقة هي السيرة التي يتخلق بها السالكون إلى الله تعالى، وتحتاج دائمًا إلى مرشد روحي، يفتح للمريد الطريق، ويتولى أمره. **انظر:**
Trimingham, J. Spencer: The Sufi orders in Islam, oxford, at the clarendon press, London 1971, P: 3

(٦٩) أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩، ص١٠٣. وأيضا: لويس ماسينيون، مصطفى عبد الرازق: التصوف، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، إبراهيم خورشد وآخرون، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٤، ص ٦٦.

(٧٠) أبو العلا عفيفي: الملامتية والصوفية وأهل الفتوة، ص ص ٥، ٦.

بصورة مباشرة على لوم النفس؛ لكي تتطهر؛ وتكون قادرة على التحليق في العالم الإلهي. وعلى ذلك، فليس لهم كتب مصنفة، ولا حكايات مؤلفة، وإنما هي أخلاق وشمائل ورياضات(٧١).

ويعتمد الملامتية في التأصيل لفرقتهم؛ على بعض الأصول والآيات القرآنية، والأصل الإلهي الذي اعتمدت عليه هذه الطائفة بصورة مباشرة؛ هو أن الحق سبحانه، يجب لجلاله وعظيم سلطانه، من التعظيم والكبرياء، ما يليق بألوهية الحق سبحانه، فالكبرياء حق أصيل لله، لا ينازعه فيه أحد على وجه البسيطة، وأما وأنه قد اتصف به العبد، وادَّعى لنفسه مثل هذا الشرف الخاص بجلال الله، واستعمله باطنيًّا؛ فإنه مذموم بكل وجه بلا خلاف(٧٢). والأساس القرآني الذي استندت إليه الطريقة الملامتية، يتمثل في بعض الآيات الآتية:

أ- في قوله تعالى:" **وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ**"(٧٣) والنفس الأمارة بالسوء، إذا كانت في بلاء؛ فهي دائمة الجزع والشكوى، والسخط والاعتراض، وليس لها جبر ولا رضا، وهي دائمة الاتهام للحق سبحانه وتعالى. أما إذا كانت في عافية، فإنها تتصف بالشره، والبطر، واتباع الهوى والشهوات، وكلما وصلت إلى لذة أو شهوة؛ طلبت المزيد.

ب-في قوله تعالى: "...**يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ**..."(٧٤) وأيضا في قوله تعالى: "**وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ**"(٧٥)، النفس اللوامة هي

---

(٧١) المرجع نفسه، ص ٩١.

(٧٢) محيي الدين بن العربي: الفتوحات المكية، ج٧، ص ٤٤٠

(٧٣) سورة يوسف، آية رقم ٥٣.

(٧٤) سورة المائدة، آية رقم ٥٤.

(٧٥) سورة القيامة، آية رقم ٢.

(ISSN: 2536- 9555)

النفس الكاملة في الاصطلاح الملامتي؛ حيث إن الجهاد– عندهم– يتمثل في الجهاد الأكبر، وهو جهاد النفس. ومن هذه الحيثية؛ فقد اتخذها الملامتية أساسا لهم.

ويتخذ الملامتية سيدنا رسول الله قدوة ومثلا أعلى لهم؛ فهو– بالنسبة لهم– إمام أهل الحقائق، وقدوة للمحبين. ومن المألوف لنا أن سيد الخلق أجمعين، كان قبل أن يكلف بالرسالة الصادق الأمين، صاحب الخلق العظيم. ومن أصحاب الرأي والشورى في أهله. وما أن تم التكليف بالرسالة، وجاء خبر السماء أمين الوحي جبريل، حتى رمى بعض أصحاب المصالح آنذاك رسول الحق ببعض الشائعات والصفات المذمومة؛ فأطلقوا فيه لسان الملامة، فجاء اتهامه من قبل طائفة بأنه شاعر، وأخرى ادعت عليه أنه مجنون، وأخرى قالت فيه بالكهانة والسحر، واتهمه آخرون بالكذب...إلى آخره من اتهامات الخلق المذرية. ومن المؤكد أن الرسول صل الله عليه وسلم كان بخلاف ذلك[٧٦]؛ إذ وصفه الحق سبحانه وتعالى بقوله: "وَإِنَّك لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ"، كما وصفته السيدة عائشة بقولها: "كان خلقه القرآن". وكيف يكون خلاف ذلك، وهو الذي حددت مهامه الروحية؛ في إتمام مكارم الأخلاق. وأعتقد من جانبي أن جماعة الملامتية، هالهم ما تعرض له سيدنا رسول الله من قبل المشركين، من سوء الظن وصلف المعاملة؛ فلاموا أنفسهم؛ جراء ما تعرض له صلى الله عليه وسلم.

وأكبر الظن أن الملامتية اهتموا بالجانب العملي السلوكي على أساس من التجربة الوجدانية– الذاتية– الخاصة بهم وحدهم، وبذلوا قصارى جهدهم في نشر هذه السلوكيات العملية؛ عن طريق نشر القواعد السلوكية للطريقة الملامتية في ربوع العالم الإسلامي، وليس في خراسان فقط. ولقد وجدت خراسان شخصيتها المستقلة والمتفردة، التي سعت إلى البحث عنها؛ وذلك من خلال تطور الحياة

[٧٦] الهجويري: كشف المحجوب، ص ص ٢٥٩، ٢٦٠.

الروحية بها. وشكَّل ظهور فرقة الملامتية؛ حقيقة تطور الحياة الروحية بخراسان؛ حيث اعتقد البعض؛ أن الملامتية أحد النماذج أو الصور الجديدة، المكملة للفتوة الخراسانية(٧٧).

وإذا كان هناك فريق يؤرخ للملامتية؛ بظهور أحد أقطابهم، وهو أبو حمدون القصار، ويعتقدون أنه أول من وضع معالم الطريق الملامتي. فهو يسلب العز عن النفس، ويضعها موضعها الصحيح، ويسلب طلب الدنيا من المريد، بألا يكون قلبه متعلقًا بالدنيا وزينتها، وأيضا يسلب القبول من الخلق، ويطلبه من الحق. وهذا واضح؛ من خلال إجابته عن سؤال أحد المريدين؛ حيث قال السائل: ما بال كلام السلف أنفع من كلامنا؟ فأجاب القصار: لأنهم تكلموا لعز الإسلام، ونجاة النفوس، ورضا الرحمن، ونحن نتكلم لعز النفس، وطلب الدنيا، وقبول الخلق(٧٨).

ويتمادى القصار في رسم طريق الملامتية، القائمة على ترويض النفس، وكبح جماحها؛ بل محاولة احتقارها وإذلالها. فمن المعروف في ثقافتنا الإسلامية القرآنية؛ أن نفس فرعون هي أحقر النفوس على الإطلاق عند رب العزة سبحانه وتعالى؛ وذلك لادعائه الألوهية هذا من ناحية، ولادعائه الكبر والعلو على الله تعالى من ناحية أخرى. ويرى القصار أن من يدعي أو يظن نفسه أفضل من نفس فرعون؛ فقد وقع فى شرك الكبر. وقد عبَّر عن ذلك قائلا: "من ظن نفسه خيرًا من نفس فرعون؛ فقد أظهر الكبر"(٧٩).

---

(٧٧) كامل مصطفى الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع، ج١، العناصر الشيعية في التصوف، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٢، ص٥٤٤.

(٧٨) أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي: صفة الصفوة، ج٢، ت: طارق محمد عبد المنعم، دار ابن خلدون، الإسكندرية، د.ت، ص ٧٧٠

(٧٩) القشيري: الرسالة القشيرية، ص ٧٧. وأيضا: فريد الدين العطار: تذكرة الأولياء، ترجمة: محمد الأصيلي الوسطاني، ت: محمد أديب الجادر، دار المكتبي للنشر والتوزيع، دمشق، سورية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩، ص ٤١٧.

(ISSN: 2536- 9555)

وينبه القصار مريديه، على بعض أدران النفس وآفاتها، ويصف لهم كيف يتجاوزون ذلك، فيعتقد أن من غفلة العبد؛ أن يثبت التدبير لنفسه، ويسقطه عن خالقه، بأي شكل من الأشكال، أو أن يغفل عن الحق وعنايته له وللكون، ويسوس أمر نفسه، ويرى أن المريد الذي لا يرضى بالبلاء؛ يضع ربَّه سبحانه وتعالى موضع الاتهام، ويرى أيضا أن الكياسة ورجاحة العقل والفطنة؛ تورث عند المريد العجب؛ ولذلك جاءت نصيحته: "أن من استطاع ألا يعمى عن نقصان نفسه فليفعل"[٨٠].

والسبب الرئيسي في التأصيل لظهور الفرقة الملامتية بحمدون القصار؛ أنه قد حدد معالم طريق أهل الملامة؛ حيث اعتقد أن طريق النجاة، يتمثل في البعد عن الدنيا وذمها، بوصفها غرورة تغري الإنسان؛ حتى يقع في المحظور. وكذلك أيضا، دعا إلى البعد عن الرياء، والإخلاص في عبادة الله، وفي التعامل مع الخلق. كل ذلك، في ضوء التمسك بالشريعة وأحكامها، وعدم إسقاط التكليف، بأي حال من الأحوال، وتحت أي ظرف من الظروف[٨١].

وأكبر الظن أن القصار، قد اعتقد أن لسيدنا يوسف عليه السلام في نفسه آية، وهي أعظم الآيات: معرفته بمكر النفس وخداعها؛ حين قال: "إن النفس لأمَّارة بالسوء". ومن البدهي؛ أن نعرف أن هذا هو الأساس الذي بنى عليه الملامتية طريقتهم، ليس فقط في حياة القصار، ولكن أيضا بعد وفاته[٨٢].

---

[٨٠] أبو عبد الرحمن السلمي: أصول الملامتية وغلطات الصوفية، قدم له وحققه وعلق عليه: عبد الفتاح أحمد الفاوى محمود، مطبعة الإرشاد، القاهرة، ١٩٨٥، ص ٩٦.

[٨١] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[٨٢] أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج١٠، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٨، ص٢٣٢.

والواضح- من خلال ما عرضناه- أن أرباب هذه الطريقة، قد اعتبروا أن اضطهاد النفس واحتقارها- لأنها هي الدافع الأساسي لما يقترفه الإنسان من شرور وآثام- هو الوسيلة المثلى لتحقيق حريتهم وتحررهم من أغلالها وقيودها خاصة، عندما يلجئون إلى ممارسات وطقوس روحية، يسيطرون بها على مطالب الجسد، ونزعات النفس الأمارة بالسوء. من هنا تنطلق الروح بلا قيود، وقد اصطبغت بصبغة الرهبة والخشية؛ حيث يتوحد فعل الذات الإنساني، مع الفعل الرباني الخلاق، متحررا من اللذات والآلام، ومنطلقا برحلة التطهير النفسي؛ إلى تلك المرتبة السامية من القرب والنقاء.

ومع مرور الزمن، انتشرت الطريقة الملامتية، ليس فقط في خراسان والعراق، ولكن أيضا في جميع ربوع العالم الإسلامي. وكعادة الطرق الصوفية، يتم تشعيب بعض الطرق الجديدة، من الطريقة الأم، أو الأساسية، فقد نشأ من رحم الطريقة الملامتية طرق أخرى، من بينها الطريقة القلندرية. ولقد انحرف بعض مريدي الطريقة القلندرية عن تعاليم الطريقة الملامتية، وأباحوا كثيرا من المحرمات، وجاءوا بسلوكيات ومعتقدات لا تخالف الشريعة الإسلامية فقط، ولكن تخالف العادات والتقاليد الاجتماعية أيضا[٨٣].

ثالثا: طقوس تطهير النفس عند الملامتية:

اتبعت الطريقة الملامتية مجموعة من الطقوس والقواعد الخاصة بها، والتي تميزها عن غيرها من الطرق الأخرى؛ وذلك في محاولة منها للوصول إلى حالة الترقي والسمو بعد تطهير النفس، إلا أننا نقف حائرين أمام تلك الوسيلة القاسية، التي لجأت إليها هذه الطريقة، في تطهير النفس وترقيها وسموها. وبمعنى أدق، إذا كانت فلسفة الطريقة الملامتية قائمة- بصورة مباشرة- على لوم النفس واحتقارها، فكيف بهم أن يجعلوا النفس تترقى وتسمو؛ إلى أن تصل إلى الأصل

[٨٣] كامل مصطفى الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع، ج١، ص ٥٤٩.

(ISSN: 2536- 9555)

الإلهي، الذي نحاول جميعا الوصول إليه؟! هذا ما سنحاول الإجابة عنه في السطور القادمة.

بعض قواعد الطريقة الملامتية:

أ- إذلال النفس وتحقيرها:

أول قواعد الملامتية؛ هي محاولة إذلال النفس واحتقارها، ومنعها عما تطمئن إليه، أو يكون فيه سلامة وإليه ركون. وتحقير النفس، وتذليلها، وسوء الظن بها؛ هو الهدف الأساسي والأسمى عند أقطاب الطريقة الملامتية. ويعتمد طريق الملامتية، على مخالفة النفس في كل حال يكون عليها الملامتي، حتى إنه يفرح لمن يرد عليه السلام بالكراهة، ويتودد إليه، ويداوم على إلقاء السلام عليه[٨٤].

وإمعانا في سبيل إذلال النفس وتحقيرها؛ لا يقبل الملامتي ما يعطى له بعزة النفس، وإنما يسأله دائما بذل النفس وانكسارها. ويطمح الملامتي دائما؛ إلى ترويض نفسه بالتدريب والرياضة؛ ليكون قادرا على الاحتمال والحلم والخضوع والاعتذار؛ بل الأكثر من ذلك؛ الإحسان لكل من يسيئ إليه، بنظرة أو بقول، أو بفعل، دون محاولة رد الإساءة بالإساءة أو الظلم بالظلم أو الجور بالجور[٨٥].

يحارب الملامتي فكرة الانتقام للنفس، أو الانتصار لها بأي حال من الأحوال. فهي بالنسبة له كم مهمل، لا ترقى لأن تكون شيئا ذا قيمة، يمكن الانتقام أو الانتصار له؛ بل على العكس من ذلك تماما؛ فهو على استعداد بأن يضحي بنفسه، لمن يهينها ويحتقرها. وهو بذلك؛ يرى أن النفس متهمة في كل أحوالها، سواء رقت وسمت وقربت من الله، أو انحدرت إلى أسفل سافلين، وتمكنت فيها النفس الحيوانية البهيمية الشهوانية. فالنفس- عنده- إن طاعت مقصرة، وإن عصت مقصرة. وعلى ذلك فهي ليست ممدوحة بأي حال من الأحوال، وأيضا

---

[٨٤] السلمي: أصول الملامتية وغلطات الصوفية، ص ١٤٩.

[٨٥] المصدر نفسه، ص ١٥١.

يؤدي بنا إلى دوام الاتهام، بصورة مستمرة وغير منقطعة. ويرجع السبب في ذلك؛ إلى أن الإنسان خلق عجولا هلوعا ضعيفا. ويبرر الملامتي دوام الاتهام؛ باعتقاده بأن من كانت هذه صفاته؛ هل من المعقول أن يمدح أو يذم؟![٨٦].

ومن أهم معالم الطريقة الملامتية، رؤية تقصير النفس في كل عمل تقوم به. وكذلك رؤية عذر الخلق فيما هم فيه. وبالتالي فكل عمل قام به الملامتي، ورأى أنه قد أنجز عملا عظيما، يستحق عليه الشكر والحمد من نفسه أولا قبل الآخرين؛ فهو باطل بأي شكل من الأشكال. ويعتقد الملامتي أن هناك خصوصية ثابتة ومستمرة بينه وبين نفسه؛ بوصفها أساس البلايا التي تصيب الإنسان. ومن هذه الحيثية، فهو غير راض عن أداء النفس مطلقا. وقد بذل قصارى جهده في إذلالها واحتقارها، متناسيا أن النفس خلق من خلق الله، وهو أعلم بها وباعوجاجها وإصلاحها؛ لأنه الخالق العظيم[٨٧].

ويستمر الملامتي في القسوة على نفسه بنفسه، فالإنسان الطبيعي يفرح بما له من فراسة، بشَّر بها سيدنا رسول الله بعض المؤمنين الصادقين، إلا أن الملامتي لا يفرح بأية فراسة. والأكثر من ذلك، أنه لا يدَّعي لنفسه فراسة على الإطلاق، وفي الوقت نفسه، يتقي فراسة المؤمنين الصادقين فيه؛ خوفا على سر الملامتي بينه وبين ربه سبحانه. ويمكن أن نقول إن هناك اقترانًا عند الملامتية، بين آفات النفس وأمراضها وبين ما يسمعه الملامتي في نفسه من الثناء بالظن. وبمعنى آخر، أنه كلما زاد الثناء حتى ولو بالظن؛ زادت آفات النفس وأدرانها عند الملامتي، إلا أن الغريب في الأمر؛ أن الملامتي يرى ترك البكاء عند السماع، مع ملازمة الكمد والحزن، ويعتقد أن ذلك يفيد البدن. والبكاء المحمود عند الملامتي؛ هو بكاء ذوبان الروح؛ فتكون الدمعة من ذلك البكاء، تهد البدن وتفنيه، وأنشدوا في معناه:

---

[٨٦] المصدر نفسه، ص ص ١٥١، ١٥٢.

[٨٧] المصدر نفسه، ص ١٦٤ وما بعدها.

(ISSN: 2536- 9555)

ولـيس الـذي يجـري فـي العـين ماؤهـا * ولكنهـــا روحـــي تـــذوب فتقطـــر**[٨٨]

الحزن والكمد والاستيحاش يأتي للملامتي؛ إذا أحس لنفسه إجابة دعوة، أو قبولها من الحق سبحانه وتعالى. وهم في ذلك، يدَّعون أن الحق سبحانه وتعالى يمكر بهم، ويستدرجهم للإيقاع بهم. والملامتي يعظم إذلال نفسه تعظيما شديدا؛ حتى إنه يشترط في الرزق؛ أن يكون فيه ذل؛ حتى يقبله، وهو يرفض الرزق؛ إذا كان به شره طبع. وهذا بالفعل مقبول، فلا طمع ولا شره في الرزق الحلال. أما أن نرفض الرزق؛ لأنه فيه عزة نفس؛ فهذا الكلام قد جانبه كثير من الصواب[٨٩]. ولا يتفق مع مباديء الإسلام، الذي كرَّم الإنسان، ورفع مكانته بين الكائنات بقوله تعالى "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلً"[٩٠].

وأعتقد أن ما سبق، يوضح مدى تعذيب النفس، وإذلالها بصورة مباشرة؛ حتى تتخلص من آفات النفس وأدرانها؛ لكي تتطهر وتسمو وتحلق في الفضاء الإلهي.

ب– مقاومة الرياء ظاهرا وباطنا:

الرياء من أشد آفات النفس وأدرانها، التي تحاربها الطريقة الملامتية، وواضح ذلك؛ من خلال قواعدهم. فيرى الملامتي أنه إذا زاد على الصلوات الخمس، وتزين وجهر بذلك؛ فهذا هو الشرك على حد تعبيرهم. أما إذا تزين الملامتي بشيء من الأحوال في الباطن؛ حيث لا يطلع عليه سوى ربه ونفسه؛ فيعد ذلك– في نظرهم– ارتدادا عن الملة. ويجب التوبة لدخول الإسلام من جديد. كما يعتقد الملامتي أنه إذا قضيت الحقوق في الظاهر؛ يعد هذا هو عين الرياء. وبالتالي يجب قضاؤها في الباطن. ويعتقد الملامتي أن سبب الرياء المباشر؛ هو الغفلة؛ فهي التي

---

[٨٨] المصدر نفسه، ص ١٧٢.

[٨٩] المصدر نفسه، ص ١٧٣.

[٩٠] سورة الإسراء، آية ٧٠.

ساعدت الخلق على النظر في أعمالهم وأحوالهم. أي أنهم غافلون عن الحق. وأكبر الظن أنهم لو عاينوا أمانا من الحق؛ لاستحقروا كل فعل يصدر عنهم، ولصغر في نظرهم، ولداوموا على ملامة أنفسهم، ولما فرطوا في جنب الله. وتبدو هنا أن الفكرة المسيطرة على الملامتي؛ هي فكرة استحقار كل عمل يقوم به؛ حتى لا يغتر بنفسه؛ فيقع في المحظور، وهو الرياء عندهم(٩١).

وأعتقد أنه إذا كان للنفس ظاهر وباطن، وظاهرها يطل على الشهوات والملذات، ويتمسك بها، وباطنها يطل على العقل، الذي بدوره له ظاهر وباطن، فظاهره يطل على النفس، وباطنه يطل على القلب، والقلب بدوره له ظاهر وباطن، فظاهره يطل على العقل، وباطنه يطل على الروح، والروح بدورها لها ظاهر وباطن، فظاهرها مع القلب، وباطنها مع السر، والسر– بدوره– له ظاهر وباطن، ظاهره يطل على الروح، وباطنه يطل على سر السر، وسر السر له ظاهر وباطن، ظاهره يطل على السر، وباطنه يطل على رب السر؛ حيث لا أين أين ولا كيف كيف. وهذا الترقي له من الأحوال، ما يظهر بالضرورة على الروح أو السر نتيجة عمله. إلا ان الملامتي لا يريد ظهور أي من الأحوال عليه، مع عدم النظر إليها، أو الافتخار بها(٩٢).

ت– كتمان الكشف وإخفاء الكرامات:

يرى الملامتي أنه كما أن كتمان الافتخار بالأعمال واجب؛ فكذلك كتمان أحوال الولاية، وما ينتج عنها من كشف مؤيد بالكرامات؛ يكون أوجب. وهو يبرر ذلك؛ فيتساءل: كيف يكون لهذه النفس الخسيسة على الدوام الناقصة في طبعها أية كرامة أو أي كشف؟! وإذا فرض الملامتي وجود بعض الكرامات أو الكشف، فهو يعدُّها استدراجًا من قبل الحق سبحانه وتعالى، فهو يريد أن ينشغل السالك

(٩١) السلمي: أصول الملامتية وغلطات الصوفية، ص ص ١٥٠، ١٥١.

(92) Trimingham, J. Spencer: The Sufi orders in Islam, P: 266.

(ISSN: 2536- 9555)

برب الكرامة وليس بالكرامة، وبمعنى آخر، يريد السالك أن يشتغل بالكاشف وليس الكشف. ومن هذه الحيثية، نادى الملامتي بكتم الكرامات؛ لأنها ستكون سببا للبعد عن الطريق الحق[٩٣].

ويعتقد الملامتي اعتقادا جازما؛ أن الباطن سر من أسراره الخاصة بينه وبين ربه؛ يجب ألا يطلع أحد عليه تحت أي ظرف من الظروف. أما الظاهر فليس فيه تكلف أو تصنع أو بمعنى آخر، أن أي فعل لا يكون قائما على الإخلاص عند الملامتي، فلن يقبل منه. إن أي فعل يقصد أو يفهم منه أية إشارة ولو بسيطة من الرياء؛ فهو مرفوض جملة وتفصيلا. وهذا ما عبَّر عنه القصار قائلا: "الملامتي لا يكون من ظاهره تصنع ولا مراءاة، وسره الذي بينه وبين الله تعالى، لا يطلع عليه غيره، فكيف الخلق"[٩٤].

وأكبر الظن أن الملامتية مارسوا ما يشبه السادية، في إذلال النفس وتحقيرها، والسبب في ذلك؛ يرجع إلى اعتقادهم أن النفس خلقت مهانة من ماء مهين، ومن حمأ مسنون، كما أنها خرجت من بين مجرى البول مرتين. إلا أن مخاطبة الحق لها؛ أورثها نوعا من العزة، وعندما تترك النفس لعزتها؛ تخرج من مسارها الذي حدده الله لها. وبالتالي، فكل فعل قائم على عزة النفس عند الملامتية مذموم؛ بل الأكثر من ذلك؛ يجب عليها ألا تغتر بشيء أو تفتخر به؛ وذلك لأن العزيز منها، ما لله فيها من كريم ودائعه، وجميل نظره وفوائده[٩٥].

إذن، وسيلة التطهير عند الملامتية؛ هي التعذيب، تعذيب النفس الأمارة بالسوء، والنفس اللوامة. والهدف من وراء ذلك؛ هو تنقيتها وتصفيتها وترقيها وسموها؛ للوصول بها إلى عوالم النور الإلهي، كالفرع الذي يحن إلى أصله،

[٩٣] المصدر نفسه، ص ١٧١.
[٩٤] المصدر نفسه، ص ١٧٤.
[٩٥] المصدر نفسه، ص ١٥٨.

والوصول إليه، والتحقق به. إلا أن هناك بعض الاعتراض على وسيلة التطهير عند الملامتية.

رابعا: الملامتية برؤية نقدية:

أولا: إذا وقفت الطريقة الملامتية عند حدود لوم النفس، وتأنيبها على شرورها، ورؤية التقصير في كل ما تأتيه من خير؛ للوصول إلى المثل الأعلى، أو النموذج الذي يطمح الملامتي في الوصول إليه، وهو النفس الكاملة؛ فهذا خلق إسلامي محمود، ودرجة من درجات الترقي من النفس الأمارة بالسوء، إلى النفس اللوامة، ثم النفس الملهمة، ثم النفس المطمئنة، ثم النفس الراضية، ثم النفس المرضية، ويكلل ذلك بالوصول إلى النفس الكاملة[٩٦].

أما الانحراف عن هذا المسار للنفس الإنسانية، التي تعدُّ نفسًا واحدة، ولكن لها أحوال متعددة، وإنما الاختلاف في ممارسة تلك الطقوس والأحوال، فيكون الاختلاف في درجات الترقي، لكن اختصار درجات النفس على درجتين فقط، هما النفس الأمارة بالسوء، والنفس اللوامة بصورة أساسية، فهو أمر قد جانبه الكثير من الصواب.

ثانيا: أنه في حالة ما اقتصر طريق الملامتية على محاولة ترويض النفس الأمارة بالسوء؛ عن طريق لوم النفس، وتعنيفها (النفس اللوامة)، فما فائدة الذكر إذن عندهم؟ إن فلسفة الذكر عند الملامتية قائمة على مراحل ترقي النفس الإنسانية، وترقيها من ذكر إلى ذكر. فذكر اللسان هو ذكر العادة، وهو متخصص في علاج النفس الأمارة بالسوء، التي لها من الذكر: لا إله إلا الله. ثم يترقى الملامتي في الذكر؛ ليصل إلى النفس اللوامة، وعلاجها في التهليل، أي ذكر اسم "الله" المفرد. وإذا تتبع الملامتي مراحل الذكر مع النفوس المختلفة؛ ترقى

---

[٩٦] حسن عباس ذكي: مذاقات في عالم التصوف، تقديم وتحقيق: خديجة النبراوي، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠٠١، ص١٦٨.

(ISSN: 2536- 9555)

في الذكر؛ ليصل إلى النفس الملهمة، وعلاجها في التهليل في الاسم المضمر "هو". ثم الترقي في الذكر إلى الوصول إلى النفس المطمئنة، وعلاجها في اسمها؛ فقال "حق". وعلى ذلك يكون ذكر اللسان للنفس الأمارة بالسوء، وهذا ذكر العادة. وذكر القلب للنفس اللوامة، وهذا ذكر الآلاء والنعماء. وذكر السر للنفس الملهمة، ذكر صفات. وذكر الروح للنفس المطمئنة، ذكر مشاهدة. ويدخل ذكر النفس الراضية؛ بمشاهدة الجلال الإلهي، والمرضية؛ بمشاهدة الجمال الإلهي، والكاملة؛ بمشاهدة الكمال الإلهي، تحت مظلة النفس المطمئنة. فإذا صح ذكر الروح؛ سكت السر والقلب واللسان. وهكذا مع السر والقلب[٩٧].

إذن تركيز الملامتية على النفس الأمارة بالسوء، واعتبار النفس اللوامة؛ هي النموذج والمثل، وأن تعذيب النفس واحتقارها؛ هو وسيلة التطهير النموذجية؛ في الوصول إلى مرحلة تحرير الروح؛ اعتقاد قد جانبه الكثير من الصواب.

ثالثا: وأكبر الظن أن الملامتية قد وقعوا في فخ كبير؛ إذ إن الوصول إلى النموذج والمثل الأعلى، لا يقوم بصورة أساسية على النفس اللوامة فقط– كما ذكرنا–؛ لأن ذلك ضد الطبيعة الآدمية، التي خلقها الله في الإنسان، والسنة التي سنها الله في الكون. فالإنسان دائم الخطأ بنسبة، وكل إنسان على حسب درجة قربه أو بعده من الله. وبالتالي، فإن لوم النفس على العمل غير الصالح مقبول ومنطقي. أما لوم النفس على التقصير في أي عمل صالح؛ فيجعل الإنسان غالبا في حالة من اليأس والتشاؤم؛ ويؤدي إلى نتائج عكسية. علاوة على ذلك، أين تعزيز الفعل، وتشجيع الإنسان على التوبة والمجاهدة، ومحاولة الترقي والتسامي بالنفس؛ للوصول إلى النفس الكلية؛ وبالتالي، التحرر بالروح؛ لكي تنطلق في فضاء العالم الإلهي؟

[٩٧] أبو حفص شهاب الدين السهروردي: عوارف المعارف، ص ٨٧.

إن طبيعة النفس الإنسانية، تميل إلى ارتكاب الخطأ، وخير الخطائين التوابون. ونحن في هذا العصر المادي الرهيب، ومع انتشار وسائل الاتصال السريعة، ودخولنا عصر العولمة من أوسع الأبواب، لا يمكننا الانفصال عن هذا الواقع؛ وبالتالي، أصبح الفضاء المفتوح في هذا العالم الافتراضي دافعًا قويًّا؛ لارتكاب الأخطاء. وعلى ذلك، إن تعذيب النفس بهذه الطريقة عند الملامتية؛ يمكن أن يؤدي بالإنسان إلى غمس النفس في العوالم المادية بدلا من تحريرها، ومن الممكن– في الوقت نفسه–أن يكون دافعا لارتكاب جرائم أبشع، مثل التطرف والإلحاد... إلخ. وهذا بالطبع ضد جوهر فلسفة الدين الإسلامي بصفة عامة والتصوف بصفة خاصة. وهذه الفلسفة، قائمة على فكرة العفو والتسامح والتراحم، وفي الوقت نفسه، هي ضد فكرة تعذيب النفس، حتى لو كان الهدف من هذا التعذيب؛ هو فكرة التسامي والترقي لتحرير الروح؛ للوصول إلى الأصل الإلهي. وإذا كانت وسيلة تحرير الروح عند الملامتية؛ هي التعذيب، فماذا عن وسيلة تحرير الروح عند المولوية؟ هذا ما سوف نتعرفه في المبحث القادم.

المبحث الثالث

الطريقة المولوية وفن تحرير الروح

ناقشنا في المبحث السابق، مسألة تطهير النفس وتحريرها من ماديتها الظلمانية، عند الطريقة الملامتية. ورأينا أنهم يعتمدون على تعذيب النفس وإيلامها، بوصفها وسيلة لتطهيرها، وكأن هذه النفس رجس من عمل الشيطان، على الرغم من أن الإنسان البشري، مكون من جسد ونفس، فإنهم عدُّوا هذه النفس عدوَّ الإنسان الأول، وينبغي تعذيبها على الدوام؛ حتى نصل إلى مرحلة تطهير النفس والسمو بها. وسنحاول في هذا المبحث؛ أن نلقي الضوء على نموذج آخر من الطرق الصوفية، وهو الطريقة المولوية، التي اعتمدت– بصورة مباشرة– على

(ISSN: 2536- 9555)

الفن بوصفه وسيلة لتهذيب النفس، وتحريرها من ماديتها، لكي تصل إلى حال السمو والفناء في الحقيقة المطلقة. فكيف استطاعت الطريقة المولوية الوصول إلى هدفها، وهو تحرير الروح؛ من خلال اعتمادها على الفن بوصفه وسيلة؟ هذا ما سوف نجيب عنه في هذا المبحث.

أولًا: النشأة التاريخية:

ظهرت الطريقة المولوية على مسرح أحداث التصوف الإسلامي، في القرن السابع الهجري على وجه التقريب، وكان ظهورها في مدينة قونية، إحدى مدن دولة تركيا الآن. وأصل اللقب مستمد من كلمة "مولانا"، وهو اللقب التشريفي لجلال الدين الرومي(*)– ويتمتع الرومي بمكانة عظيمة وكبيرة في قلوب أتباعه ومريديه من أتباع الطريقة المولوية–، ثم تبنى أتباعه اسم "مولوي". أما اللقب عند الغربيين– الأوروبين– فيطلقون على هذه الطريقة لقب "الدراويش الدوارين "Whirling Derwishes". ومن الواضح أن هذا اللقب؛ أُخِذ من شعيرة "الذكر"، التي يدور فيها الدراويش حول أنفسهم(٩٨).

ومن الراجح أن هناك رأيًا، يُرجِع الطريقة المولوية إلى الطريقة الملامتية، وأن الملامتية تطورت عبر الزمان؛ حتى وصلت إلى المولوية. ومما يثبت وجاهة هذا الرأي؛ أن سلطان العلماء والد جلال الدين الرومي، وكذلك خليفته– الرومي– سيد

(*) هو محمد بن محمد بن حسين بهاء الدين (بهاء ولد). ولد في السادس من ربيع الأول سنة ٦٠٤ هـ، وهو مؤسس الطريقة الولوية. توفي بقونية سنة ٦٧٢ هـ ودفن بها. انظر: جلال الدين الرومي: المثنوي، الكتاب الأول، ترجمه وشرحه وعلَّق عليه: إبراهيم الدسوقي شتا، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الرابعة، ٢٠١٥،"المقدمة"، ص ٨ وما بعدها. وأيضا:
Knysh, Alexander: Islamic Mysticism– Ashort History, Leiden: Brill, 2000, PP: 156, 161

(٩٨) ج. ومكفرسون: الموالد في مصر، ترجمة: عبد الوهاب بكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٨، ص.١٠٢

برهان الدين (ترمذي)؛ كانا تابعين للطريقة الملامتية– كما مر بنا من نشأتها التاريخية، ومراحل تطورها– إلى أن جاء جلال الدين الرومي، وأدخل بعض الطقوس الفنية الخاصة، من استخدام الموسيقى والدوران والسماع؛ وبالتالي، ظهرت الطريقة المولوية على مسرح الطريق الصوفي[٩٩].

لقد وضع جلال الدين الرومي، الأصول الفنية للطريقة الملامتية، والتي تطورت بعد انتقاله إلى العالم الآخر. وقد وضع هذه الأصول؛ تخليدا لذكرى شيخه وصديقه ومعلمه شمس الدين التبريزي[*] وجعل رداء (شمس) شعارا لأتباع هذه الطريقة. إن الملابس التي يرتديها أتباع الطريقة المولوية ومريدوها؛ ترمز لعناصر متنوعة. فالعباءة السوداء التي يرتديها المولوي؛ ترمز إلى إعلان حالة الحداد؛ على وفاة شمس تبريز، أما القميص الأبيض؛ فهو إعلان عن حالة وفاة الجسد، وتكفينه في الكفن ذي القماش الأبيض، وطالما أعلن وفاة الجسد؛ فقد تحررت الروح؛ وانطلقت إلى عالمها الإلهي. وعندما يخلع المريد العباءة السوداء؛ فإنه في حالة إعلان عن مولده من جديد من الناحية الروحية؛ حيث يستطيع بعد ذلك؛ الفناء في الوحدة المطلقة، أما غطاء الرأس ذو اللون الجملي؛ فهو– في الغالب– يمكن أن يرمز للصبر، الذي يمكن أن يتحلى به المولوي؛ للوصول إلى هدفه المنشود، وفي الوقت نفسه، يمكن أن يرمز إلى شاهد القبر. وقد عبَّر عن ذلك جلال الدين الرومي قائلا:

---

[٩٩] عبد الباقي جلبنارلي: المولوية بعد جلال الدين الرومي، ترجمة: عبد الله أحمد إبراهيم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٣، ص ٢٩٧.

[*] هو شمس الدين محمد بن علي بن ملك داد من بيت شهير في تبريز. وهو شيخ جلال الدين الرومي، توفي عام ٦٤٧هـ. انظر: محمد جلال الدين البلخي الرومي: جواهر الآثار في ترجمة مثنوي مولانا خدا وندكار، ترجمة وتحقيق وتلخيص الحواشي العبرية والفارسية: عبد العزيز صاحب الجواهر، الدفتر الأول، انتشارات دانشكاه، طهران، د.ت، ص ٣ وما بعدها.

(ISSN: 2536- 9555)

البشرى البشرى، فذلك العدو للأرواح، خلع قهر الخالق أسنانه

وذلك الذي دق بقبضته كثيرا من الرؤوس، كنسته أيضا مكنسة الموت وكأنه القذى[١٠٠].

لقد انفردت الطريقة المولوية، عن غيرها من الطرق الصوفية السابقة عليها والتي وجدت على مسرح أحداث التصوف الإسلامي ببعض الفنون، ومن هذه الفنون– على سبيل المثال لا الحصر– فن الموسيقى، وكذلك فن الدوران، أو فن الأداء الحركي، أو ما يعرف بالرقص الدائري. ويرجع الفضل في إدخال فن الموسيقى، وفن الأداء الحركي إلى الطريقة المولوية. وقد اشتهر المولوي؛ بمهارته الفائقة، وقدرته العجيبة، وتمكنه الباهر، من أداء الفن الحركي البديع على أنغام الموسيقى، التي كانت ركنًا أساسيًّا عند الطريقة المولوية[١٠١].

ونجد مثل هذا الرأي– فيما بعد الرومي– عند الفيلسوف شوبنهور، الذي جعل من الموسيقى الوسيلة الوحيدة للخلاص ليس فقط في الحياة، ولكن أيضا من الحياة. ويرجع السبب في ذلك عند شوبنهور؛ إلى أن الموسيقى تصور دقيق وشامل لإرادة الحياة، التي هي الوجود؛ فالموسيقى تجمع كل متناقضات الحياة تقريبا، وتستطيع أن تُعبِّر عن كل حالة، بطريقة مؤثرة وعميقة؛ فهي تُعبِّر عن سعادة الحياة البشرية وتعاستها، عن حلوها ومرارتها، عن صدق الحياة وكذبها. بصورة أدق، تستطيع الموسيقى؛ أن تصور متناقضات الحياة الإنسانية بصورة فنية رائعة، تأخذك إلى عوالم من النشوى والانبهار، أو إلى عوالم من التعاسة والشقاء. وبمعنى أشمل، هي لا تعبر عن هذا الألم أو ذاك، ولا عن هذا السرور

---

[١٠٠] جلال الدين الرومي: المثنوي، الكتاب الأول، ترجمه وشرحه وقدم له: إبراهيم الدسوقي شتا، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الرابعة، ٢٠١٥، [١٣٦٣– ١٣٦٤/ ١٤٧]

[١٠١] عبد الباقي جلنبارلي: المولوية بعد جلال الدين الرومي، ص ٧١٧.

أو ذاك. إنما تعبر عن الألم كله، والسرور كله، في جوهرها النفوس وطبيعتها[١٠٢].

أصبحت الطريقة المولوية، مقترنة بشخصية جلال الدين الرومي، التي كانت محاطة بالتقديس، منذ القرن السابع الهجري. وأخذت شعائر الطريقة المولوية، تنتشر بصورة سريعة في جميع الولايات التركمانية تقريبا. وتأصلت شعائر وآداب وأركان الطريقة المولوية، بصورة فلكولورية شعبية في القرون التالية. وقد بذل أقطاب الطريقة المولوية قصارى جهدهم؛ للمحافظة على الذوق والنظام الاجتماعي العام، إلا أن السبب الحقيقي لانتشار الطريقة المولوية؛ أنهم كانوا دائما بعيدًا عن أية حركات سياسية أو دينية معادية للنظام العثماني الحاكم، في أية فترة من الفترات التاريخية. وعلى ذلك، فقد تم بناء الكثير من التكايا المولوية إبان العصر العثماني، ليس فقط على مستوى القطر التركي، ولكن أيضا على مستوى الإمبراطورية العثمانية، بما في ذلك مصر، والعراق، وبلاد الشام، وبلاد المغرب. ولقد استمرت الطريقة المولوية على هذا المنوال، حتى عصر أتاتورك (١٨٨١م– ١٩٣٨م)، الذي أمر بحظر الطريقة المولوية، وحول مقرها في قونية إلى متحف، إلا أنه في عام ١٩٥٠م، أعادت الحكومة التركية، الاعتراف بها مرة أخرى، وسمحت لدراويش المولوية بممارسة الرقص الدائري، الذي يعبر عن حركة الكون الدائرية بكواكبه ومجراته، وخاصة في ذكرى وفاة جلال الدين الرومي[١٠٣].

---

[١٠٢] عبد الرحمن بدوي: خلاصة الفكر الأوروبي"نيتشه"، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الخامسة، ١٩٧٥، ص ص ١١، ١٢

[١٠٣] محمد فؤاد كوبريلي: تاريخ الأدب التركي، ترجمة عبد الله أحمد إبراهيم العذب، مراجعة الصفصافي أحمد القطوري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٠، ص ص ٢٧٦، ٢٧٧.

(ISSN: 2536- 9555)

ثانيا: الفن بوصفه وسيلة للتطهير عند المولوية:

حاول جلال الدين الرومي؛ بوصفه رائد الطريقة المولوية؛ أن يستخدم الفن؛ للوصول إلى حالة التطهير الروحي المنشودة. فالفن جانب من أعمق الجوانب الإبداعية، التي تتجلى فيها فلسفة جلال الدين الرومي الصوفية، وما نتج عنها من آثار. فقد كان فنانًا مبدعًا بإنتاجه، ذا حسٍّ صوفي مرهف، في نظرته للكون، وفي تناوله للشعر والموسيقى، وفن الأداء الحركي (الرقص). وأكبر الظن أن نقطة التلاقي بين أصحاب الفلسفات الصوفية من ناحية، وأهل الفن من ناحية أخرى؛ أنهم يؤمنون– معا– بمعايشة قيم روحية سامية، منفصلة عن هذا العالم المادي[١٠٤]. وكلاهما يمارس حياة وجدانية روحانية، تسمو بالنفس وتعلو بالروح.

يقرر الرومي؛ أن روح الوحي خفية في الجسد، كما يخفى الزيت في اللبن الحليب الكامل الدسم (المخيض)، ومن هنا يرسل الله تعالى الرسل؛ ليحرك تلك القرب، بنسق ونظام وفن، وما هو صالح للبشر؛ يمكن أن تستخرج أفضل ما فيهم؛ بزرع الأمل القابل للتحقيق، والبعد عن الآمال الواهية، التي تشبه أحلام اليقظة. وواجب الأنبياء؛ أن ينصحوا الناس برفق ولين القول، وكذلك واجب العارفين والأولياء بعد ختم النبوة. أي أن الأنبياء وأصحاب الرسالات والدعوات؛ ينبغي عليهم؛ أن يكون لديهم نوعٌ من الفن؛ في توصيل مراداتهم للعباد. وفي ذلك يقول الرومي:

حتى يرسل الله سبحانه وتعالى عبدا رسولا * يكون محركا للمخيض في قربته

وحتى يحرك بنسق ونظام وفن * حتى أعلم "أنا" أن هناك "أنا" أخرى مخفية داخلي[١٠٥]

---

[١٠٤] محمد عبد السلام كفافي: جلال الدين الرومي في حياته وشعره، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ٢٠٠٩، ص ٦٨

[١٠٥] جلال الدين الرومي: المثنوي، الكتاب الرابع، [٣٠٣٣– ٣٠٣٤/٣٠٠]

والرومي باتخاذه الفن وسيلة للوصول إلى غايته الأسمى، وهي محاولة تحرير الروح؛ لم يكن مبتدعا؛ فقد كان هناك اهتمامٌ بالفن– نوع من الفن– منذ زمن طويل من صوفية الإسلام بصفة عامة ومتصوفة إيران على وجه الخصوص. فعلى سبيل المثال، استعمل الصوفيون الرقص في القرن الثالث الهجري، وآمنوا بجدواه، التي تحتم العظمة الروحية؛ بأن يغدو الإنسان مجلى للجمال، وللأنوار السماوية، وللألحان الخالدة؛ فالفن يحرر حقيقة الإنسان من القيود البشرية، أما الأنغام العذاب فهي مخاطبات وإشارات إلهية للأرواح الصافية[١٠٦].

إن هذا الفن، هو قبس من آثار أصوات الجنة وأنهارها وجدرانها، فهو الذي يجعل كل قبيح لطيفًا حسنًا مقبولًا. ونحن جميعًا من آدم، وقد سمعنا كل أنواع الفنون في الجنة ولا زلنا نشتاق ونحن إليها. نشتاق إلى ذلك العهد والميثاق الكامن في خطاب اللطف الإلهي"ألست بربكم". **وقد عبر عن ذلك الرومي قائلا:**

ففي لحظة، نحن شاربوا البلاء من طريق العشق القديم، وفي لحظة، نحن المجيبون بـ "بلى" في مناجاة "ألست".

ولا صبر لنا عن قول "بلى"؛ ذلك أننا من عجنا وربينا على كأس "ألست"[١٠٧].

ولقد تجلى فن الرومي في أبهى صوره الإبداعية، بعد وفاة ملهمه شمس الدين التبريزي، فما أن رحل التبريزي إلى العالم الآخر؛ حتى دخل الرومي في صراعات ومعاناة شديدة، استطاع بموهبته الفطرية الراقية أن يعبر عنها بصورة فنية حركية، في شكل الرقص الدائري، الذي أصبح الشعيرة المميزة للطريقة المولوية والدالة

---

[١٠٦] عطاء الله تدين: بحثا عن الشمس من قونية إلى دمشق "جلال الدين الرومي وشيخه شمس تبريز"، ترجمة وتقديم: عيسى علي العاكوب، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، ٢٠١٥، ص ص ٢١٢، ٢١٣

[١٠٧] جلال الدين الرومي: مختارات من ديوان شمس الدين تبريزي، ج١، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٩، [١٨٩٣– ٢٥٧/١٨٩٤].

(ISSN: 2536- 9555)

على ريادتها لهذا النوع من الفن، الذي لم يسبقه إليه أي من مشايخ الطرق الصوفية على مر العصور السابقة عليه[١٠٨].

تجلى إبداع الرومي في فن الشعر؛ حيث يرى أن الشعر الموزون، مناسب لطبائع الناس وأمزجتهم، وقام بتغذية هذه المعاني. فعلى الشاعر في أول الأمر؛ أن يختار مضمونًا شائعًا، ثم وزنًا مناسبًا، وبعدئذ يطلب القافية. أما الرومي فقد كان في ليالي الحضرة المولوية، يدور حول عمود في منزله، وكان في حال الوجد الشديد، وعلى الأنغام الموسيقية العذبة والذكر، ينشد الغزليات، وكذلك الأمر في المثنوي[*][١٠٩].

وأكبر الظن أن الرومي منذ مرحلة شبابه، لم يكن شاعرا بالمعنى المفهوم للكلمة، إلا أنه كان ينظم الشعر بين الحين والآخر. أما قدرة الرومي بوصفه شاعرًا، فقد تطورت مع لقائه بشمس الدين التبريزي، الذي جعله يصقل موهبته، وقدرته على نظم الشعر. وبالتالي، على فكرة فلسفة فن تحرير الروح؛ عن طريق السماع والدوران كما سيأتي بيانه[١١٠].

لقد جاء اهتمام الرومي بالشعر؛ متمثلا في كليات أو ديوان شمس الدين التبريزي، وهي أشعار توازي ثلاثين ألف بيت، أو أربعين ألف، وفي رواية أخرى خمسين ألفا، على اختلاف النسخ. وبذل فيه الرومي جهدًا مضنيًا؛ إيمانا منه بأهمية الشعر في فلسفة فن تحرير الروح. كذلك الأمر في رباعيات جلال الدين

---

[١٠٨] عمار علي حسن: فرسان العشق الإلهي، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ٢٠١٤، ص٢٥٧.

[*] المثنوي عبارة عن مجموعة كتب، بها الأشعار التي مصرعا كل بيت فيها متحدان بالقافية، والمجموع منها متحد بالوزن، ومختلف بالقوافي. انظر: محمد جلال الدين البلخي الرومي: جواهر الآثار، ص ١٢.

[١٠٩] عطاء الله تدين: بحثا عن الشمس، ص ٩١ وما بعدها.

[١١٠] المرجع نفسه، ص ٤٣.

الرومي، التي حوت ألفًا وثمانمائة وتسع وخمسين بيتا على وجه التقريب. وقد استخدمت الطريقة المولوية كلا من الديوان والرباعيات في الحضرة المولوية(١١١).

أما المثنوي فجاء اهتمام الرومي به في مرحلة الحكمة والكهولة. وهو يمثل مجموعة من القصص المركبة والغنائيات والتعاليم؛ الأمر الذي شغل باله في السنوات الاثني عشرة الأخيرة من عمره. ويُعدُّ المثنوي– بالنسبة للرومي– خلاصة التجارب الصوفية الروحية النقية، التي وضعها بحرفية صوفية إبداعية منقطعة النظير؛ الأمر الذي جعل أقطاب الطريقة المولوية– فيما بعد– يستخدمون أشعار المثنوي، بجانب الديوان والرباعيات في الحضرة المولوية، بوصفهاإحدى الرؤى لفن تحرير الروح(١١٢).

فالشعر عند الرومي، مثل موجة ترسل رحمات السماء هدية للأرواح المشتاقة. وكلما أراد أن ينشد قصيدة في التضرع لله تعالى؛ ظفر– على نحو مفاجئ– بحال من نوع الهياج والهيام؛ فتغدو ذرات وجوده كلها مستعدة ومهيئة لإنشاء أشعار إشراقية وإلهامية، تساعده– بجانب فن الموسيقى وفن الأداء الحركي– على الوصول إلى حال الفناء في الوحدة المطلقة(١١٣).

ثالثاً: فن الموسيقى:

اهتم الرومي اهتمامًا كبيرًا بفن الموسيقى، بوصفه أحد مكونات فلسفة فن تحرير الروح. فتكاد تلتقي رؤية الرومي وأفلاطون؛ في الاعتقاد بأن الموسيقى تهذب النفس وتسمو بها. فحين يسلم الإنسان نفسه للموسيقى، ويستسلم لها، ويقبل عن طريق الأذن؛ فتفيض على نفسه وابل من الأنغام الشجية البديعة الملهمة،

(١١١) محمد جلال الدين البلخي الرومي: جواهر الآثار، ص ١٥.

(١١٢) محمد عبده إبراهيم: رباعيات جلال الدين الرومي، دار الأحمدي للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٨،"المقدمة"، ص ٤ وما بعدها.

(١١٣) عطاء الله تدين: بحثا عن الشمس، ص ٢٤٩.

(ISSN: 2536- 9555)

سواء من الأرض أو من السماء. أو على حد تعبير الرومي ذاته: "وأصبحت عادة عند الأذن؛ أن تتقبل الألحان، أن تستمع إلى سماع حلو من الأرض وأيضا من السماء"(١١٤).

والموسيقى لها مفعول السحر على النفس، فإذا كان هناك إنسان لديه من القسوة ما يكفي، فبالموسيقى يصبح هذا الإنسان ليّنًا إلى حد ما. وإذا تربت النفس على الموسيقى منذ الصغر؛ أذاب فعل الموسيقى، ما في النفس من أرق وغضب، وهذَّبها وارتقى وسمى بها"(١١٥).

يسعى الرومي– وهو متأثر بشمس الدين تبريز– من أعماق قلبه؛ أن يقدم الموسيقى التي هي من مظاهر الفن الإنساني، أو بمعنى أدق، فن تحرير الروح، بما لها من تأثير خلاق، ومجالي حافلة بالجلال والجمال والعظمة والعذوبة. وعلى ذلك دعا الرومي شباب قونية إلى عشق الجمال وإلى عالم العرفان المستفاد من فن الموسيقى، وهو بذلك يقوي في أذهانهم وفي قلوبهم، الشعور الروحاني لديهم؛ عن طريق ممارسة السماع والذكر والرقص الجماعي(١١٦).

ونتيجة لدعوة الرومي أصحابه إلى الاستمتاع بفن الموسيقى؛ لجأ أحد مريدي الرومي إليها؛ من أجل أن تخفف معاناة مراده العظيم؛ حيث إن هذا المريد المتألم، كان يبحث في لغة الموسيقى البديعة والبليغة؛ عن مفتاح للخلاص من آلام الفراق، ودواء شبيه بالمعجزة لهذا الداء، وعلى ذلك جاء قول الرومي: "إن الموسيقى، هي اللغة الفصيحة لأسرار أعماق الروح والقلب عند الإنسان"(١١٧).

---

(١١٤) جلال الدين الرومي: مختارات من ديوان شمس الدين تبريزي، ج٢، [٤٠٠٤/ ٥٠٧].

(١١٥) أفلاطون: الجمهورية، تقديم وشرح وتعليق: مصطفى النشار، نقلها إلى العربية، حنا خباز، مكتبة الدار العربية، الطبعة الثانية، ٢٠٢٠، ص١٥٠.

(١١٦) عطاء الله تدين: بحثا عن الشمس، ص ١٦٥

(١١٧) المرجع نفسه، ص ٢٠٧.

اعتقد الرومي؛ أن الموسيقى من مظاهر الفن الإنساني؛ لما لها من تأثير خلاق وإيجابي على الإنسان. وعلى ذلك، جاء اهتمام الرومي بالآلات الموسيقية، التي تتناغم فيما بينها؛ لتقدم لنا أعذب الألحان الموسيقية، التي تنقلنا إلى عوالم أخرى، أكثر هدوءا وسكينة، وتجعل الإنسان أكثر أمنًا وطمأنينة. ومن بين هذه الآلات:

١ – الناي(*):

اهتم المولويون اهتمامًا كبيرًا بالناي، سواء في حياة الرومي، أو بعد رحيله عن الدنيا، فهم يرون أن الناي هو الأقرب لروح الإنسان؛ وذلك أن صوته يشبه صوت الأنين؛ لذا فقد اعتبروه الأقدر على التعبير عما يجيش في الصدور وتشعر به النفوس(١١٨).

لقد أعطى الرومي أهمية كبرى لآلة الناي؛ حيث افتتح به أهم سجلاته الشعرية شهرة على الإطلاق وهو المثنوي. ويصور الرومي الناي، بالإنسان الذي يأخذ في الشكوى من وجوده في غير موطنه من الفراق والغربة. فغربة الإنسان عن أصله، الذي هو مبدأه ومنتهاه هذا من جهة، ومن جهة أخرى غربة الإنسان عن الجنة، التي هي موطنه الأصلي في عالم الذر. ومن هذه الحيثية، فالناي لم يتوقف عن الأنين. **وقد عبَّر الرومي عن ذلك قائلا:**

(*) الناي يؤخذ من قصب الغاب المتقارب العقد؛ بحيث يكون طوله ثماني أو تسع قبضات، وعقده سبعا أو تسعا. وهو مفتوح الطرفين وليس في فوهته آلة أخرى لأجل الصفير. ولكن يتم ذلك بصناعة الصفير فيه. انظر: حسين علي محفوظ: معجم الموسيقى العربية، مطبعة دار الجمهورية، بغداد، ١٩٦٤، ص ٥١.

(١١٨) والتر فيلدمان: الأنماط الموسيقية وحلقات الذكر لدى الطرق الصوفية السنية في اسطانبول، بحث ضمن كتاب تكايا الدراويش ل رايموند ليفشيز، ترجمة عبلة عوده، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، الإمارات العربية المتحدة، ٢٠١١، ص ٢٣٥.

(ISSN: 2536- 9555)

فكن بطنا خالية، وداوم على الأنين كناي، متضرعا، وكن بطنا خالية، وتحدث عن الأسرار، وكأنك العلم[١١٩].

ويحذِّر الرومي؛ من الظن أن يكون أنين هذا الناي؛ مجرد نفخ للهواء فيه، إنه نار مشتعلة في كل ما هو مادي في نفسك، من شهوة، ودنس، وآفات، وأدران، فتسعى جاهدة؛ أن تصفي نفسك وتطهرها؛ لأن الناي يخاطب الجانب الروحي الوجداني في الإنسان. وأرى أن هذا هو الدور التطهيري للفن بصفة عامة، وللناي على وجه الخصوص. وقد عبَّر الرومي عن ذلك قائلا:

استمع إلى هذا الناي يأخذ في الشكاية، ومن الفرقات يمضي في الحكاية
أتبغي صدرا يمزقه الفراق، كي أبث شرح آلام الاشتياق

وإن هذا الأنين نار وليس هواء، وكل من ليس لديه هذه النار ليكن هباء[١٢٠].

وأكبر الظن أن الرومي يعتقد أن الناي له تأثير السحر على السامعين؛ فهو لديه القدرة على نقلهم إلى عوالم من الشوق، وعوالم من الألم، وفي الوقت نفسه، لديه قدرة عجيبة على أن ينقلهم إلى عوالم من النشوى والانبهار؛ حيث لا أين أين ولا كيف كيف. هذا الناي يجعل الوجدان الحسي؛ قادرا على أن يستقي الجمال ويتذوقه، ويستطيع أنين الناي؛ أن يضرم النار والنور في أرواح وقلوب الذاكرين في الحضرة المولوية، وهم يدورون حول أنفسهم؛ كأنهم الطير يحلقون في وسط السحاب، وفي فضاءات السماء، فبالناي؛ يستطيع الإنسان أن يحرر روحه إلى فضاء الحرية[١٢١].

وأكبر الظن عند الرومي؛ أن هذه الأنغام السماوية التي يصدرها الناي؛ هي التي تسبب هيجانات الوجدان والروح، وتغمر الرومي بتجلياتها الظاهرة والخفية،

---

[١١٩] جلال الدين الرومي: مختارات من ديوان شمس الدين تبريزي، ج٢، [٣٢٨٧/ ٤٢٨].
[١٢٠] جلال الدين الرومي : المثنوي، الكتاب الأول، [١– ٣– ٩/ ٣٥].
[١٢١] عطاء الله تدين: بحثا عن الشمس، ص ٤٤٢.

فالفضاء كان مفعما بأنغام الناي المثيرة والمؤثرة، وفي الوقت نفسه، كان مفعما أيضا بالهياجانات والإشراقات، التي تجعل كل مشاهد وسامع ودائر، وكأنه في الحضرة الإلهية، إلا أن هذه الأنغام العذبة والمشوقة من الناي وحده، لم تلب الآمال الروحية لجلال الدين، ولم تقنع طموحاته الروحية[١٢٢]؛ وبالتالي، أضاف إلى الناي بعض الآلات الموسيقية الأخرى، ومنها الرباب. وهذا ما سوف نتعرفه في النقطة التالية.

٢ – الرباب(*):

اهتم الرومي اهتمامًا كبيرًا بآلة الرباب، كما سبق وأن اهتم بآلة الناي. وهي آلة وترية، تصنع من الخشب، وهي أندلسية المنشأ. وسيقدم لنا الرومي مشروعًا جديدًا لفكر الطريقة المولوية وآدابها، تشتم منها رائحة الإبداع والتجديد. فعن طريق الأنغام الروحانية للرباب، والتي تكون ساحرة للقلوب، وسالبة للأرواح؛ تأخذ أنغام الرباب تلك الأرواح؛ إلى رحلات خارج الإطار المكاني والإطار الزماني معا، فيوقف الرومي الذاكر والمشاهد والدائر، في حال عدم القدرة على الإخبار في لحظات الزمان، فيصلون حيث لا أين أين ولا كيف كيف، فأنغام الرباب، تنعش العقل، وتجعل لديه القدرة على استيعاب العوالم الفضائية، التي لا يقدر أن يستوعبها عقل. أو على حد تعبير الرومي:

فكما أن السحاب يكون ساقيا للورد؛ فالرباب قوت الضمير وساقي الألباب[١٢٣].

---

[١٢٢] المرجع نفسه، ص ص ٢٠٧.

(*) الرباب آلة مربعة الشكل، مشدود عليها جرزة من شعر الخيل، يعزفون عليها بقوس نظير الكمنجة. ذو صوت شجي مطرب. كان يستعملها أهل أصفهان غالبا، ذات ثلاثة أو أربعة أوتار وهي معروفة لأهل فارس وخرسان. انظر: حسين علي محفوظ، معجم الموسيقى العربية، ص ص ٣٣، ٣٤.

(ISSN: 2536- 9555)

وأكبر الظن، أنه ليس كل من يستمع إلى أنغام الرباب، يتأثر به، ويستمتع بالآثار الوجدانية العظيمة عليه. فنرى الرومي يجيب عن أحد مريديه، عندما سأله، أنه لا يستطيع أن يتلقى روحانيات أنغام الرباب؛ فأجابه الرومي أن السالكين نوعان: نوع يتمتع بالروحانيات العالية (والرومي منهم)؛ فيسمعون صوت فتح باب الجنة، أما النوع الثاني (والسائل منهم)؛ فيسمعون صوت انغلاق باب الجنة. وشتان بين من يسمع صوت انفتاح باب الجنة، وبين من يسمع انغلاقه[١٢٤].

كان لأنغام الرباب تأثير كبير على الرومي؛ فعندما ينساب صوت الرباب الشجي إلى أذن الرومي؛ كان كمثل ظمآن، يصل إلى عين الماء الزلال بعد ساعات من السير في الطريق، فتظهر علامات الراحة والسكينة واضحة عليه. كان الرومي يعتقد أن أنغام الرباب مصدرٌ روحيٌّ للذات لا حدود له، فهو يعتقد أن هذه الأنغام، نداء يصل عالم الشهود بعالم الغيب. فالتأثير الذي يتركه صوت الرباب في السامعين، أقوى بكثير من سكر الخمر. والرومي في هذه الحالة، يشتاق إلى هذه الأنغام؛ حيث تتنزل الفيوضات الرحمانية والنفحات الإلهية، على من في الحضرة المولوية. **وقد عبَّر الرومي عن ذلك قائلا:**

وأنا نفسي رباب العشق، والعشق عازف على الرباب، وكم اشتهي ألطاف الرحمن تعزف عليه[١٢٥].

---

[١٢٣] جلال الدين الرومي: مختارات من ديوان شمس الدين تبريزي، ج١، [٧٤٣– ١٠٠]

[١٢٤] عطاء الله تدين: بحثا عن الشمس، ص ص ١٣٨، ١٣٩.

[١٢٥] جلال الدين الرومي: مختارات من ديوان شمس تبريزي، ج١، [٣٤١– ٥٠]

٣-الصنج(*):

اهتم الرومي اهتمامًا كبيرًا بالصنج وعازفه، فعندما يجتمع حلاوة الصوت، مع مهارة وحرفية العزف؛ يكون الإبداع. وقدم لنا الرومي عازف الصنج؛ على أنه مطربٌ أيضا، مردد لترانيم وأذكار؛ حيث اتحد عزف الصنج، مع حلاوة الصوت؛ فكان وكأنه يبعث في كل نفس قيامتها، فيذكر كل عاشق بمعشوقه، وكل طالب بمطلوبه، وكل عليل بطبيبه. ويصور لنا الرومي عازف الصنج، وكأنه إسرافيل ينفخ في صوره، فإذا بالموتى من الأجداث سراعا ينسلون. والمقصود هنا الأرواح، التي تطرب لعزفه وصوته، فكأنه إسرافيل. وعبر عن ذلك الرومي قائلا:

كان غناؤه- عازف الصنج- زينة للمجالس والمجامع، ومن صوته؛ كانت تقوم قيامته مثل إسرافيل، كان صوته بفن يعيد الأرواح إلى أبدان الموتى(١٢٦).

والهدف عند الرومي من هذه الآلة وأنغامها؛ هو الشوق إلى الخطاب الإلهي. فقد كانت هذه الأنغام موجودة في الجنة، ويستمع إليها سيدنا آدم، ونحن من أبنائه، فتؤثر فينا هذه الأنغام، وذلك الشوق الكامن في روح كل منا إلى عالم الذر، يوم أن أخذ الله الميثاق من بني آدم "ألست بربكم". ويرى الرومي أن هذه الآية؛ لها من التأثير العظيم، ليس فقط على المسلم، ولكن أيضا له تأثيرٌ عظيمٌ على غير المسلم بوصفه إنسانًا(١٢٧).

(*) الصنج آلة من الآلات النحاسية الموسيقية عبارة عن قرصين دائريين، يقوم بإصدار صوتا يشبه صوت الأجراس القرصية. وهذه الآلة استخدمت منذ آلاف السنين، خاصة في المعابد في مصر الفرعونية. وكان الهدف من عزفها؛ هو إرضاء الآلهة، وطرد الأرواح الشريرة، التي كانت تجلب الخراب والدمار. انظر: جوليوس بورتنوي: الفيلسوف وفن الموسيقى، ترجمة: فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، الطبعة الأولى، ٢٠١٤، ص٢٩.

(١٢٦) جلال الدين الرومي: المثنوي، الكتاب الأول، [١٩٢٥- ١٩٢٦/ ١٩٠]

(127) Shah, Idries: The world of The Sufi "An anthology of writings about Sufis and their work", I S F Publishing, London, United Kingdom, 2019, P:11

(ISSN: 2536- 9555)

وكذلك أيضا على الحيوان؛ فيمكن أن تؤثر في الفيل، ذلك الحيوان الضخم؛ لدرجة أن ينبت له جناحان، ويطير بهما، وهي صورة رمزية، عبَّر بها الرومي عن أن من ثقلت موازينه؛ ماتت روحه. وهذا دليل على أن الإنسان المثقل بكل الماديات الأرضية؛ يستطيع أن يتخفف منها، ويسمو ويحلق بروحه في فضاء السموات والعالم الإلهي. وقد عبر الرومي عن ذلك فقال:

فاعزف على صنج العشق بالنغمات الأزلية، فمن مخالب العشق مزقت روحك إربا والروح انطلقت سكرى من توحيد "ألست" كاليل نحو البحر لا سكون ولا قرار[١٢٨].

٤ – الدف(*):

لقد استحدمت الطريقة المولوية آلة الدف بوصفهاآلة موسيقية فنية، ذات إيقاع عال، وليس معنى ذلك؛ أنه لا يوجد نغمات إيقاعية فنية ذات تأثير بديع على الجسم، بصورة أكبر منه على الروح. ويعطي الرومي أهمية بالغة لنغمات الدف، التي يعزفها المطرق (الذي يدق على الدف) عليه، فتسمع ألحان العشق، الذي هو مبتغى الروح، **وهذا ما عبر عنه الرومي قائلا:**

لقد دارت رأس مطرب، فداعب الدف بأصابعه؛ ليعزف لحن العشاق من القلب بشكل رائع[١٢٩].

وأكبر الظن أن الطريقة المولوية، اعتمدت على الدف بوصفه أحد الآلات الموسيقية الفنية ذات الإيقاع العالي؛ لتكون لهم مرشدا في طريق الترقي والسمو

---

[١٢٨] جلال الدين الرومي: مختارات من ديوان شمس الدين تبريزي، ج١، [٣٦٢٨–٤٥١/٣٦٣٣].

[*] الدف عبارة عن طارة من الخشب مشدود عليها جلد، فالكبير منها قطر دائرته نحو شبرين ويسمونه مظهرا. ويستعمله مشايخ الطرق الصوفية في حضراتهم التعبدية بداية من الطريقة المولوية. انظر: حسين علي محفوظ: معجم الموسيقى العربية، ص ٣٣

[١٢٩] المصدر نفسه، ج١، [١٦٠٨/ ٢١٠].

الروحي؛ إذ يعدُّون صوت الدف دليلًا ومرشدًا للقلوب العامرة بنور الحق، والأرواح المشتاقة للوصول إلى أعتاب الحضرة الإلهية. **وقد عبر الرومي عن ذلك قائلا:**

ويأيها المطرب صاحب الصف، داوم على العزف بجرح الكف، على طريق قلب هذا الدف، فأنا لا أعرف الدار[١٣٠].

٥-الطبل(*):

الطبل من الآلات الموسيقية التي استخدمها المولوية. وهي مثل الدف من الآلات الإيقاعية ذات الصوت العالي. استخدم الرومي الطبل رمزًا للرحيل إلى ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، حيث الراحة الأبدية. ولقد أوضح الرومي هذه الفكرة؛ من خلال فن وإبداع سيدنا بلال بن رباح- مؤذن الرسول صل الله عليه وسلم- في رفع الأذان؛ حيث كان صوته يبدو وكأنه متصل بعالم السماء، فيطلبون الراحة في الصلاة، أي لقاء الله في الحضرة الإلهية، وكأن دق الطبول؛ كان موعدا للرحيل إلى تلك الحضرة. **وقد عبر الرومي عن ذلك؛ فقال:**

يا بلال حسن النغم حلو الصوت، اصعد فوق المئذنة، ودق طبول الرحيل[١٣١].

وإذا كان المولوية قد شبهوا صوت الناي بالأنين، فقد شبَّهوا قرع الطبول بالتهديد، ومازال بعض الموسيقيين العباقرة، يعبرون بالطبول، عن ضربات القدر، أو هزيم الرعد أو البعث، كذلك الأمر كانت تستخدم أصوات الطبول في طرد

---

[١٣٠] جلال الدين الرومي: مختارات من ديوان شمس الدين تبريزي، ج٢، [٢٤٩/١٨٣٩]

(*) الطبل الكبير ذو الوجهين عبارة عن لوح رقيق من خشب ملتف يلاقي أحد طرفيه الآخر فيكون على شكل اسطوانة مستديرة مجوفة ارتفاعها نحو شبرين، فيشد على فوهتيهما رقا من جلد الخيل بفريون عليهما انظر: حسين علي محفوظ: معجم الموسيقى العربية، ص٣٩.

[١٣١] جلال الدين الرومي: المثنوي، الكتاب الخامس، [٦٤/٢٢٥]

(ISSN: 2536- 9555)

الأرواح الشريرة من أماكن العبادة؛ بما للطبول من تأثير قوي على المتلقي وهو الإنسان. وهذا ما عبر عنه الرومي:

إن أنين المزمار وهدير الطبول، فيه شبه قليل من ذلك الناقور العام[١٣٢].

ويرى الرومي أن الطبل، إنما يقرع بقوة؛ من أجل الإنسان المثقل بالماديات والشهوات؛ لأنه في هذه الحالة؛ تكون آذانه مثقلة بالماديات. وبالتالي، يستخدم الطبل؛ من أجل أن ينتبه، وأن يصحو من غفلته. وأغلب الظن أن هذا المعنى، مأخوذ من نقر صور القيامة، وطبل يوم العرض، فهي لبعضهم عيد وفرح وسرور، و لبعضهم وعيد وكمد وندامة. وعلى ذلك، فقد اعتمدت الطريقة المولوية على الطبول بوصفها آلة فنية موسيقية إيقاعية، تسهم في تنبيه الغافل، وفي صحوته بأية طريقة كانت. وقد عبر الرومي عن ذلك بقوله:

فدقوا الطبول وتجمعوا حول مطرب المدينة، فهو لمراهقي طريق العشق يوم الظهور[١٣٣].

عرضنا بعض الآلات الموسيقية التي تستخدمها الطريقة المولوية، وأشرنا إلى دلالاتها الصوفية والدينية، حيث تُعدُّ الموسيقى بآلاتها؛ إحدى وسائلهم الفنية، التي تساعدهم في تحرير الروح. ولن تكتمل الصورة الفنية التي وضعتها الطريقة المولوية؛ إلا بعد تعرف فن الأداء الحركي، أو الدوران عندهم، ودلالته الفلسفية الصوفية. وهذا ما سوف نتعرفه في الفقرات التالية.

رابعاً: فن الأداء الحركي ودلالته الصوفية:

تكتمل اللوحة الفنية عند الطريقة المولوية، بالركن الفني الثالث عندهم، وهو "الأداء الحركي" أو "الرقص" أو "الدوران". وفن الأداء الحركي؛ هو لغة الجسد، التي تتجسد في مجموعة الإشارات والإيماءات والرموز والقفزات؛ حيث تشير إلى

---

(١٣٢) جلال الدين الرومي: المثنوي، الكتاب الرابع، [١٠٣/٧٣٣].

(١٣٣) جلال الدين الرومي: مختارات من ديوان شمس الدين تبريزي، ج٢، [٢٨/١٩٢].

المغزى الحقيقي لتلك الدلالات. وهذه اللغة، تعد محاولة لاختراق ما وراء الطبيعة[١٣٤]. ولن يحدث ذلك بالنسبة للطريقة المولوية؛ إلا بالدوران حول أنفسهم كالأفلاك. وقد عبَّر عن ذلك الرومي قائلا:

والفلك يدور من أجلنا، ومن هنا نحن دوارون كالفلك[١٣٥].

وأكبر الظن أن الأداء الحركي بالنسبة للمولوية، الذي يقوم به الجسد الصوفي؛ هو ممارسة روحانية تحركه مدركات حسية خاصة، لها من القدسية والرمزية، ما تعبر به حدود الفعل الظاهري. فهذا الجسد عقل واع، وفعل موصول بالروح، ورد فعل، تتحكم فيه رؤى غيبية، تتصل أيضا بالعقل، وذلك الوعي للمدركات الحسية، الذي يجعل اللامرئي مرئيًّا[١٣٦].

ولكي تحلق الروح وتسمو إلى فضاء الأفلاك، يرى المولوية؛ أنه يجب أن تنجو من سجن الأجساد، وتترك علائقها المادية والترابية؛ فتسعد بخلاصها من سجنها؛ وتصبح راقصة في الفناء في الحقيقة المطلقة. فالأجساد عندما تكون راقصة ومتحققة بحالة خاصة من الوجود؛ تنال نصيبا من رقص الأرواح، ولا تبالي مما يحدث لها من الواردات الإلهية. فيمكن أن تفقد سيطرتها على نفسها، ويمكن أن تضحك أو تبكي، ويمكن أن تمزق الخرقة والعمامة...إلخ. كل هذه الواردات من فعل الأرواح لا الأجساد. فالأرواح هي كالمايسترو الذي يستطيع بإشارة من ريشته؛ أن يحرك الأجساد، وتحرك أولئك الذين نجوا من سجن الجسد، وأصبح دورانهم مع الولي الكامل حول روح الروح. وفي ذلك يقول الرومي:

---

[١٣٤] تشارلز تشادويك: الرمزية، ترجمة: نسيم إبراهيم يوسف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، القاهرة، ١٩٩٢، ص ٤٦.

[١٣٥] جلال الدين الرومي: مختارات من ديوان شمس الدين تبريزي، ج٢، [٤٤٨/٣٥٦٥].

[136] Conrad, Kottak Philip: Anthropology “The Exploration of human diversity” MC Graw. Hill Companies, Inc, New York,2002, OP. Cit, P.489

(ISSN: 2536- 9555)

الأرواح الحبيسة في الماء والطين، عندما تنجو من الأجساد سعيدة القلب تصبح راقصة في هواء عشق الحق، وتصبح كبدر التمام دون نقصان[١٣٧].

وتستخدم الطريقة المولوية الرقص (الدوران) علاجًا للآلام النفسانية؛ حيث يقضي على الشهوات الحيوانية في الإنسان، فالرومي الذي كان يعاني آلام الفراق لصديقه شمس تبريزي؛ قد أقر بأنه تحت تأثير الدوران؛ قد تحرر روحًا وجسدًا من آلام الفراق. وعلى ذلك فالدوران عند المولوية؛ هو وسيلة للاتصال بالأبدية؛ وذلك لأن هناك قوة رمزية، تربط العارف والسالك بالحقيقة، في هذه اللحظة بالذات تجتاز الماضي بآلامه؛ بمساعدة هذا الفن الراقي وهو الدوران[١٣٨]. ولذا نجد الرومي؛ يعبِّر عن ذلك بقوله:

إذا توقفت عجلة وجودي عن هذا الدوران، فإنما يدبرني ذلك الذي يدبر الفلك[١٣٩].

الدوران في الطريقة المولوية؛ هو سعي نحو الحق، وهو قوت للروح وحياة للقلب. وكأن المشاركين في تلك الحضرة الجلالية الرومية الفنية؛ كانوا يسمعون ألحان الروح، وفي هذه الآن بالذات؛ تظهر عملية تطهير الروح؛ حيث غابت عن الوجود، وكل ضروب الغيبة، والنميمة، والعجب، وحب الرياسة، وكل انحرافات النفس الأمَّارة بالسوء، أو أسدل عليها ستار النسيان، وكأن الحجب قد رفعت أيضا من أمام الأعين، وأخذ الجميع في الطيران في فضاء الاستغناء؛ فكأن كل شيء في الكون يدور (يرقص) معهم[١٤٠].

إذن، الدوران عند المولوية؛ هو أساس الاتصال بعالم الباطن، وكشف الحقائق والأسرار. إذا كان الدوران أو الرقص حركة جسمانية؛ إلا أنه ينطوي– في

---

[١٣٧] جلال الدين الرومي: المثنوي، الكتاب الأول، [١٣٥٦–١٣٥٧/١٤٦]

[١٣٨] عطاء الله تدين: بحثا عن الشمس، ص ٢١٣.

[١٣٩] جلال الدين الرومي: مختارات من ديوان شمس الدين تبريزي، ج١، [١٢٣٦/١٦٣]

[١٤٠] عطاء الله تدين: بحثا عن الشمس، ص ٢١٠.

النهاية- على وجد روحاني. فدوران المولوية؛ إشارة إلى الحالة التي يشاهد فيها العارضون، التجلي المطلوب في جميع الجهات، وفي كل جهة يتجهون إليها في دورانهم؛ يكون لهم نصيب من ذلك التجلي الإلهي. فالقفز رمزٌ للاشتياق القاتل إلى وصال العالم العلوي، في حين أن الرقص؛ إشارة واضحة إلى أن المولوي في تلك الحال، يقتل النفس، ويدوس بقدمي الهمة، والعفاف، والإخلاص، والتوكل، واليقين كل ما سوى الحق سبحانه. وقد عبر الرومي عن أهمية الرقص فقال:

فلآخذ دب الفكر لأعلمه الرقص، ولآت به إلى محفل الحسان، ولأغتنم الرقص[١٤١].

أما رمزية التصفيق؛ فهي علامة واضحة على الفرح والسرور، وشرف الوصول، والترقي، والسمو بالروح إلى الحضرة الإلهية، ورمز- أيضا- على قهر هذه الأفعى، ذات القوة الشديدة، المسماة النفس الأمارة بالسوء. وهذه النفس؛ هي العدو الأول ليس فقط للمولوية، ولكن أيضا لجميع الطرق الصوفية[١٤٢]. وقد عبر الرومي عن حالة الفرح والسرور هذه فقال:

وأي عجب؛ أن تكون الذرات راقصة من نغمتك، ألم يرقص طور موسى من الوله، سعيدا في تلك الصحراء؟![١٤٣].

ومن الثابت علميا؛ أن تكرار الدوران بسرعة معينة؛ يؤدي إلى عملية التصاعد إلى أعلى، وخاصة عندما يكون الدوران في شكل دائري، تماما كما يحدث في ظاهرة الإعصار. فالإعصار يحدث في دائرة، وهذه الدائرة هي التي يطلق عليها

---

[١٤١] جلال الدين الرومي: مختارات من ديوان شمس الدين تبريزي، ج٢، [٢١٦/١٥٩٤].

[١٤٢] جلال الدين الرومي: المثنوي، الكتاب الثالث، ص ٢٢٤.وأيضا: أحمد محمود الجزار: المعرفة عند صوفية الإسلام "أبو سعيد بن أبي الخير نموذجا"، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠١٣، ص ٤٠.

[١٤٣] جلال الدين الرومي: مختارات من ديوان شمس الدين تبريزي، ج٢، [٦٢/٤٦٤].

(ISSN: 2536- 9555)

"عين الإعصار"، ويدور الهواء حولها ضد عقرب الساعة[١٤٤]. ومن هذه الحيثية؛ فإن دوران المولوي عكس عقرب الساعة؛ إشارة صريحة إلى الوصول إلى مرحلة الترقي الروحي بعد معاناة عصيبة، وكذلك فهو أمارة أو إشارة على تخلصه وتحرره من قيود الزمن، ومعنى ذلك؛ أنه قد ولد من جديد، وهذا المولد؛ يشير إلى تحرر روحه من رق الماديات، وعودته إلى مصدره الإلهي المقدس. ولقد عبَّر الرومي عن ذلك؛ قائلا:

فيا مهترئا في قبر الجسد، امض نحو إسرافيل، قائلا، من أجلي انفخ في الصور، فقد تفسخت في قبر الجسد[١٤٥].

ويهدف المولوية من الدوران والرقص حول محور الكون؛ إلى الفناء في الوحدة المطلقة، والتحرر من تلك القيود الجسدية، التي تجذب الإنسان إلى العالم الأرضي. وأكبر الظن أن فكرة الدوران؛ تنبع مما يحدث في الكون، فالذرة تدور في دوائر، والأجرام السماوية تدور حول نفسها وحول الشمس. وكذلك الأمر، يدور المسلمون حول الكعبة المشرفة في دوائر. وهذا يؤدي؛ إلى فكرة أصيلة عند المولوية، مفادها أن الوجود كله قائم على فكرة الدوران، سواء في الكون الكبير (العالم)، أو الكون الصغير (الإنسان). إن الدائرة ليس لها نقطة بداية ولا نهاية في دورانها، وكأنه ينطلق في حركته؛ إلى لانهائية الوجود الرباني، الذي سما إليه بحركاته وتخلصه من براثن جسده، ولا يريد العودة مرة أخرى إليه. وهذا إن دل على شيء؛ فإنما يدل على قدرة الإنسان على تحرير نفسه، والانطلاق إلى الملكوت الأعلى؛ حيث السعادة الأزلية.

---

(١٤٤) عبد العزيز طريح شرف: الجغرافيا المناخية والنباتية مع التطبيق على مناخ أفريقيا ومناخ العالم العربي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،٢٠٠٠، ص ١٦١.

(١٤٥) جلال الدين الرومي: مختارات من ديوان شمس الدين تبريزي، ج٢، [٥٢/١١٥٢].

نتائج البحث:

بعد هذه الدراسة المعنونة بـ "فلسفة فن تحرير الروح بين الملامتية والمولوية"؛ نستطيع أن نستخلص النتائج الآتية:

أولًا: لم يوجد في القواميس أو الموسوعات- على حد معرفتي- تعريف لمصطلح "تحرير الروح" بوصفه وحدة واحدة؛ وبالتالي استنتجت تعريفا إجرائيا، وهو "أنها محاولة خلاص النفس من علائقها المادية الترابية المظلمة؛ تمهيدا لانطلاق الروح؛ للوصول إلى مصدرها الروحاني الإلهي".

ثانيًا: ظهر المصطلح بوصفه حالة عبر التاريخ؛ من خلال فلسفة بوذا؛ للوصول إلى مرحلة تحرير الروح؛ من خلال تطهير النفس والخلاص، أو ما يطلق عليه "النرفانا".

ثالثًا: اهتم فلاسفة اليونان بالنفس الناطقة اهتمامًا كبيرًا، فسقراط وأفلاطون، كانت رؤيتهما مثالية، ويعولان على أن الروح ترجع إلى عالم المثل أو العالم العقلي الإلهي. أما أرسطو فيرى أن للنفس مكونات فيزيقية ومكونات أخرى ميتافيزيقية. فالنفس يمكن أن تعود إلى أصلها أو لا تعود، لكن لا يوجد روح ترتبط بالوجود؛ لأن الوجود يرتبط بالعقل الأول.

رابعًا: يوجد فرق بين النفس والروح عند أقطاب التصوف السني، ومن بينهم المحاسبي. وهم يبررون ذلك؛ بأن هناك في الآخرة ثوابًا وعقابًا. وبالتأكيد أن العقاب سوف يكون للنفس، وليس للروح، التي مصدرها إلهي.

خامسًا: يرى أقطاب التصوف الفلسفي- ومن بينهم ابن سبعين- أن النفس عندهم، تترقى وتسمو، إلى أن تصل إلى مرتبة الروح. وفي هذه الحالة تبدأ الروح رحلة التحرر؛ للوصول إلى حيث لا أين أين ولا كيف كيف، إلى العالم الإلهي.

سادسًا: الطريقة الملامتية، مجموعة من السلوكيات العملية، تقوم- بصورة أساسية- على لوم النفس، ومحاولة التغلب على أمراضها وآفاتها وأدرانها؛ لأن

(ISSN: 2536- 9555)

الاعتقاد الراسخ عند الملامتي؛ هو أن النفس هي العدو الأول، ودوره الأساسي؛ هو محاربة هذا العدو، والانتصار عليه. وعلى ذلك جاء اهتمام الملامتية بالنفس اهتمامًا غير مسبوق، ومحاسبتها حسابًا شديدًا، والسيطرة عليها بقسوة، ولومها دائما؛ على أنها مصدر الشرور.

سابعًا: من خلال دراسة فرقة الملامتية؛ لم نلحظ أية دلالة– من قريب أو من بعيد– على أنهم يقولون بالمحو، أو الحلول، أو الاتحاد، أو الوحدة، أو دعوا– بأية صورة من الصور– إلى الفناء. لقد أكدوا بقاء النفس في حال الصحو والإدراك، وعدم الغيبة عنها، أو عن العالم المحيط بها؛ بما يفيد أن محيطهم العملي كان دنيويًا.

ثامنًا: يحاول الملامتي الرجوع إلى فطرته الأولى، وهو في هذه المحاولة؛ يعتمد– بصورة مباشرة– على الكتمان. وهو في ذلك لديه اعتقاد راسخ؛ أن علاقته بالحق سبحانه وتعالى، من أشد الأسرار خصوصية، والتي لا يجب لأحد الاطلاع عليها بأي حال من الأحوال، ولا يوجد بهذه الحالة من الخصوصية، رياء أو تكلف، سواء مع الخالق أو مع الخلق.

تاسعًا: تظهر دلالة قوية في تعريف الملامة أو الملامتية، وهي رعاية معنى الإخلاص؛ فهم يرون أن الإخلاص في العبادة مع الله، وفي المعاملة مع الخلق؛ هو حجر الزاوية في طريقتهم، بعد لوم النفس على تفريطها في جنب الله. والملامتي في هذه الحالة؛ يريد أن يقطع الخصومة الدنيوية والآخروية عن الخلق بما يقولونه.

عاشرًا: وسيلة التطهير عند الملامتية هي التعذيب، تعذيب النفس الأمَّارة بالسوء، والنفس اللوَّامة. والهدف من وراء ذلك؛ هو تنقيتها، وتصفيتها، وترقيها، وسموها؛ للوصول بها إلى عوالم النور الإلهي، كالفرع الذي يحن إلى أصله، والوصول إليه والتحقق به. وأعتقد أن تركيز الملامتية على النفس الأمارة بالسوء، واعتبار النفس اللوَّامة هي النموذج والمثل، وأن تعذيب النفس واحتقارها، هو وسيلة

التطهير النموذجية، في الوصول إلى مرحلة تحرير الروح، اعتقادٌ قد جانبه الكثير من الصواب.

حادي عشر: استخدم المولوية الفن بوصفه وسيلة لتحرير الروح، والوصول بها إلى أصلها الإلهي السماوي، يوم أن أخذ الله العهد من الإنسان، وهو في عالم الذر.

ثاني عشر: جاء اهتمام جلال الدين الرومي شيخ المولوية الأول بالفن على ثلاث مراحل: مرحلة الشعر، ثم مرحلة الموسيقى، ثم فن الأداء الحركي أو الرقص الدائري.

ثالث عشر: اعتقد الرومي أن الموسيقى؛ من مظاهر الفن الإنساني؛ لما لها من تأثير خلاق وإيجابي على الإنسان. وعلى ذلك جاء اهتمام الرومي بالآلات الموسيقية، التي تتناغم فيما بينها؛ لتقدم لنا أعذب الألحان الموسيقية، التي تنقلنا إلى عوالم أخرى أكثر هدوءًا وسكينة؛ وتجعل الحياة أكثر أمنا وطمأنينة. ومن بين هذه الآلات: الناي، والرباب، والصنج، والدف، والطبل.

رابع عشر: يرى المولوية؛ أنه يجب على الروح؛ أن تنجو من سجن الأجساد، وتترك علائقها المادية والترابية؛ لكي تحلق وتسمو إلى فضاء الأفلاك؛ فتسعد بخلاصها من سجنها؛ وتصبح راقصة في الفناء في الحقيقة المطلقة. فالأجساد عندما تكون راقصة، ومتحققة بحالة خاصة من الوجود؛ تنال نصيبا من رقص الأرواح؛ ولا تبالي بما يحدث لها من الواردات الإلهية.

خامس عشر: يُعدُّ الرقص الدائري (الدوران) عند المولوية؛ هو أساس الاتصال بعالم الباطن، وكشف الحقائق والأسرار. وعلى الرغم من أن الدوران أو الرقص حركة جسمانية، فإنه ينطوي– في النهاية– على وجد روحاني. فدوران المولوية؛ إشارة إلى الحالة التي يشاهد فيها العارضون، التجلي المطلوب في جميع الجهات، وفي كل جهة يتجهون إليها في دورانهم؛ يكون فلهم نصيب من ذلك التجلي الإلهي.

(ISSN: 2536- 9555)

المصادر والمراجع

١. ابن أبي دنيا: محاسبة النفس، ج٢، ت: المستعصم بالله أبو هريرة، مصطفى بن علي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٨٦.

٢. ابن كثير: البداية والنهاية، ج ١٣، مطبعة السعادة، القاهرة، بدون تاريخ.

٣. ابن منظور: لسان العرب، تحقيق عبد الله على الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة.

٤. أبو العلا عفيفي: الملامتية والصوفية وأهل الفتوة، طبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٤٥.

٥. أبو الفرج بن الجوزي البغدادي: تلبيس إبليس، دار ابن خلدون، الإسكندرية، د.ت

٦. ـــــــــــ: صفة الصفوة، ج٢، ت: طارق محمد عبد المنعم، دار ابن خلدون، الإسكندرية، د.ت

٧. أبو القاسم القشيري: الرسالة القشيرية، ت: عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، مؤسسة دار الشعب، القاهرة، ١٩٨٩.

٨. أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩.

٩. أبو حفص شهاب الدين السهروردي: عوارف المعارف، ت: أحمد عبد الرحيم السايح، توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د.ت.

١٠. أبو عبد الرحمن السلمي: أصول الملامتية وغلطات الصوفية، قدم له وحققه وعلق عليه: عبد الفتاح أحمد الفاوى محمود، مطبعة الإرشاد، القاهرة، ١٩٨٥

١١. ـــــــــــ: الطبقات الصوفية، تحقيق: أحمد الشرباصي، كتاب الشعب، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٨.

١٢. ـــــــــ: رسالة الملامتية، منشورات الجمل، بيروت– بغداد، الطبعة الأولى، ٢٠١٥.
١٣. أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج١٠، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٨.
١٤. أحمد أمين، زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٣٥.
١٥. أحمد فؤاد الأهواني: معاني الفلسفة، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٤٧.
١٦. أحمد محمود الجزار: الفكر المصري المعاصر والتصوف، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧.
١٧. ـــــــــ: المعرفة عند صوفية الإسلام "أبوسعيد بن أبي الخير نموذجا"، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠١٣.
١٨. أحمد مختار عمر (بمساعدة فريق عمل): معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨.
١٩. أفلاطون: الجمهورية، تقديم وشرح وتعليق: مصطفى النشار، نقلها إلى العربية، حنا خباز، مكتبة الدار العربية، الطبعة الثانية، ٢٠٢٠
٢٠. أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، طبعة جديدة، ١٩٩٨.
٢١. إميل بديع يعقوب: المعجم المفصل في الجموع، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤، ص١٣٧.
٢٢. بوذتات بيهاكشو: نيرفانا، المجلس الأعلى لطبع الكتب البوذية ونشرها في تايلاند، (دهار مابوشا)، ٢٥٢٤ ب = ١٩٨١م.

(ISSN: 2536- 9555)

٢٣. بين موتوكان: مجموعة المصطلحات البوذية، مكتبة كلانج فيديا، بانكوك، الطبعة الأولى، ٢٥٢٤ ب = ١٩٦١م.
٢٤. ترى بيتاكا: أبيدار ما (الكتاب المقدس في البوذية)، الجامعة البوذية، "مها مونج كوت راجا فيديالي "مهاتاب"، بانكوك، الطبعة السابعة، ٢٥٢٦ ب = ١٩٨٣م.
٢٥. تشارلز تشادويك: الرمزية، ترجمة: نسيم إبراهيم يوسف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، القاهرة، ١٩٩٢.
٢٦. ج. ومكفرسون: الموالد في مصر، ترجمة: عبد الوهاب بكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٨.
٢٧. جلال الدين الرومي: المثنوي، مجموعة أجزاء، ترجمه وشرحه وقدم له: إبراهيم الدسوقي شتا، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الرابعة، ٢٠١٥.
٢٨. ـــــــ: مختارات من ديوان شمس الدين تبريز، جزأن، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٩.
٢٩. جوليوس بورتنوي: الفيلسوف وفن الموسيقى، ترجمة: فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، الطبعة الأولى، ٢٠١٤.
٣٠. الحارث بن أسد المحاسبي: آداب النفوس ويليه كتاب الوهم، دراسة وتحقيق: عبد القادر أحمد عطا، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط٢، ١٩٩١.
٣١. ـــــــ: القصد والرجوع إلى الله، مجلد١، ت: عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٨٦.
٣٢. ـــــــ: شرح المعرفة وبذل النصيحة، تحقيق وتعليق: مجدي فتحي السيد، دار الصحابة للتراث، طنطا، جمهورية مصر العربية، الطبعة الأولى، ١٩٩٣.

٣٣. ـــــــــــ: المكاسب والورع والشبهة وبيان مباحها ومحظورها واختلاف الناس في طلبها والرد على المغالطين فيه، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، ١٩٨٧.
٣٤. حسن عباس ذكي: مذاقات في عالم التصوف، تقديم وتحقيق: خديجة النبراوي، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠٠١.
٣٥. رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩.
٣٦. شمس الدين الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج٢١، تحقيق بشار عواد معروف، محيي هلال سرحان، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الحادية عشرة، ١٩٩٦.
٣٧. شهاب الدين السهروردي: ديوان السهروردي المقتول، ت: كامل مصطفى الشيبي، مطبعة الرفاه، بغداد، العراق، ٢٠٠٥.
٣٨. عبد الباقي جلبنارلي: المولوية بعد جلال الدين الرومي، ترجمة: عبد الله أحمد إبراهيم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٣.
٣٩. عبد الحق بن سبعين: الكلام على المسائل الصقلية، عني بتصحيحه وتعليق بعض الحواشي عليه: محمد شرف الدين يالتقايا، المطبعة الكاثولكية، بيروت، لبنان، ١٩٤١.
٤٠. ـــــــــــ: بد العارف، تحقيق وتقديم: جورج كتوره، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٧٨.
٤١. ـــــــــــ: رسائل بن سبعين، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن بدوي، الدار المصرية للتآليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٦.

(ISSN: 2536- 9555)

٤٢. عبد الرازق الكاشاني: معجم المصطلحات والإشارات الصوفية"لطائف أهل الإعلام في إشارات أهل الإلهام"، ج٢، تحقيق ودراسة: سعيد عبد الفتاح، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٥.

٤٣. عبد الرحمن بدوي: خلاصة الفكر الأوروبي"نيتشه"، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الخامسة، ١٩٧٥.

٤٤. عبد الرؤوف المناوي: الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، ج١، بيروت، لبنان، ١٩٣٨.

٤٥. عبد العزيز طريح شرف: الجغرافيا المناخية والنباتية مع التطبيق على مناخ أفريقيا ومناخ العالم العربي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٠.

٤٦. عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية "أعلام التصوف والمنكرين عليه والطرق الصوفية" دار الرشاد، القاهرة، ط١، ١٩٩٨.

٤٧. عطاء الله تدين: بحثا عن الشمس من قونية إلى دمشق "جلال الدين الرومي وشيخه شمس تبريز"، ترجمة وتقديم: عيسى علي العاكوب، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، ٢٠١٥.

٤٨. علي محفوظ: معجم الموسيقى العربية، مطبعة دار الجمهورية، بغداد، ١٩٦٤.

٤٩. عمار علي حسن: فرسان العشق الإلهي، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ٢٠١٤.

٥٠. فريد الدين العطار: تذكرة الأولياء، ترجمة: محمد الأصيلي الوسطاني، ت: محمد أديب الجادر، دار المكتبي للنشر والتوزيع، دمشق، سورية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩.

٥١. كامل مصطفى الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع، ج١، العناصر الشيعية في التصوف، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثالثة،١٩٨٢.

٥٢. لجنة كبار الرهبان في تايلاند: قصة بوذا، ج٢، الجامعة البوذية "مهامونج كوت راجاه" فيديالي (مهاتاب)، بانكوك الطبعة الأربعون، ٢٥٢٢ب= ١٩٧٩م.
٥٣. لويس ماسينيون، مصطفى عبد الرازق: التصوف، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، إبراهيم خورشد وآخرون، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٤.
٥٤. مجد الدين محمد يعقوب الفيروزآبادي: القاموس المحيط، ت: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثامنة، ٢٠٠٥.
٥٥. محمد جلال الدين البلخي الرومي: جواهر الآثار في ترجمة مثنوي مولانا خدا وندكار، ترجمة وتحقيق وتلخيص الحواشي العبرية والفارسية: عبد العزيز صاحب الجواهر، الدفتر الأول، انتشارات دانشكاه، طهران، د.ت.
٥٦. محمد عبد السلام كفافي: جلال الدين الرومي في حياته وشعره، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ٢٠٠٩.
٥٧. محمد عبده إبراهيم: رباعيات جلال الدين الرومي، دار الأحمدي للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٨.
٥٨. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي "أرسطو والمدارس المتأخرة"، ج٢، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٧.
٥٩. محمد فؤاد كوبريلي: تاريخ الأدب التركي، ترجمة عبد الله أحمد إبراهيم العذب، مراجعة الصفصافي أحمد القطوري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٠.
٦٠. محيي الدين بن العربي: الفتوحات المكية، ج٧، الأسفار من ١٩: ٢١، ت: عبد العزيز سلطان المنصوب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠١٧.

(ISSN: 2536- 9555)

٦١. الهجويري: كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق: سعاد عبد الهادي قنديل، راجع الترجمة: أمين عبد المجيد بدوي، المجلس الأعلى للشؤن الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٤.

٦٢. والتر فيلدمان: الأنماط الموسيقية وحلقات الذكر لدى الطرق الصوفية السنية في اسطانبول، بحث ضمن كتاب تكايا الدراويش ل رايموند ليفشيز، ترجمة عبلة عوده، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، الإمارات العربية المتحدة، ٢٠١١.

٦٣. وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٤.

٦٤. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٤.

المراجع الأجنبية:

1) Conrad, Kottak Philip: Anthropology “The Exploration of human diversity” MC Graw. Hill Companies, Inc, New York, 2002.
2) Hackmann, Heinrich: Buddhism As A Religion : Its Historical Development And Its Present Conditions, Probsthain's Oriental Series,Vol.2.,London, 1910.
3) Khanam, Farida: Sufism “An introduction”, Good word books, Nizamuddin West Market, New Delhi, India, 2009.
4) Knysh, Alexander: Islamic Mysticism– Ashort History, Leiden: Brill, 2000.
5) Shah, Idries: The world of The Sufi “An anthology of writings about Sufis and their work”, I S F Publishing, London, United Kingdom, 2019.
6) Trimingham, J. Spencer: The Sufi orders in Islam, oxford, at the clarendon press, London 1971.