Iraqi Association for Education Psychological Studies
Nasaq journal
specialized certified scientific journal
ISSN: 2312_0150

الجمعية العراقية للدراسات التربوية والنفسية
مجلة نسق
علمية محكمة متخصصة

العدد: ١١٦٦

التاريخ: ١١/ ٧/ ٢٠١٨

الرقم الدولي ISSN 2312 - 0150

إلى/ أ.د. حسين عبيد الشريف
م.م تائر حسن حسن الكبوري
جامعة القادسية / كلية الآداب / قسم اللغة العربية

م/ قبول نشر

تهديكم هيأة تحرير مجلة نسق اطيب التحيات، ونود اعلامكم أن بحثكم

الموسوم: مظاهر الحياة الروحية في أدب جلال الدين الرومي

تقرر قبول نشره في مجلتنا وسينشر في الأعداد القادمة.

مع الامتنان

الرقم الدولي ISSN 2312 - 0150

الاستاذ المساعد الدكتور
سماء تركي داخل
رئيس التحرير
١١ /٧/ ٢٠١٨

العنوان : العراق – بغداد
Tel. : 07713310840 – 07704373503
Email: Nasaq_journal@yahoo.com
facebook : الجمعية العراقية للدراسات التربوية والنفسية
Iraqi Association for Educational and Psychological Studies

مظاهر الحياة الروحية في أدب جلال الدين الرومي

أ . م . د . حسين عبيد الشمري
م . م . ثائر حسن حسن الجبوري
جامعة القادسية / كلية الآداب / قسم اللغة العربية

Abstract

Sufism is one of the Islamic curricula whose significance and beliefs can not be understood or the bases of their methods through which they can reach the general or special concepts of this approach, except by penetrating them and wearing them. In other words, they are not aware of Sufism and their secrets are known only by the Sufis. In Sufism, these are simple nuggets that look at their phenomena and some of their beliefs, traditions and style. The basis of the work of Sufism is the soul with the courtyard of the body, and the presence and fulfillment of the divine presence can only be achieved through work and diligence in worship and obedience and refinement of the human soul and its exclusion from the materialism of this world Thus, Sufism reaches the philosophy of Sufism to the maximum cases of human existence that casts shadows on its actions, movements and style. What movements and dances performed by the Sufis during their councils are only expressive movements about the state of autism. Which reach the Sufis, which reflect the symbolism that characterize them, and this appears clear and clear in the dances of mystical mullahs who founded this movement and set up rules poet and mystic great Jalaluddin Rumi (Mawlawi).

الملخص

يعد التصوف من المناهج الإسلامية التي لا يمكن ادراك مغزاها ولا معتقداتها ولا أسس اساليبها التي يمكن من خلالها الوصول الى المفاهيم العامة او الخاصة لهذا المنهج ، الا بالولوج فيها والتلبس بها او بمعنى اخر لا يدرك التصوف ولا يعرف اسراره الا صوفي ، لذا فان الدراسات التي تبحث في التصوف ما هي الا شذرات بسيطة تبحث في ظواهرها وبعض معتقداتها وتقاليدها واسلوبها ، لان أساس عمل التصوف هو الروح مع فناء الجسد ، فالوجد والهيام والوصول الى الحضرة الإلهية لا يتحقق الا من خلال العمل والاجتهاد بالعبادات والطاعات وتهذيب النفس البشرية وابعادها عن ماديات هذا العالم الفاني ، حينذاك يكون المريد قد حقق المراد وحصل على حالة الاتحاد والفناء في الخالق ، من هنا فان التصوف يصل بفلسفة التصوف الى اقصى حالات الوجد الإنساني الذي يلقي بظلالها على تصرفاته وحركاته واسلوبه ، فما الحركات والرقصات التي يؤديها المتصوفة خلال مجالسهم الا حركات تعبيرية عن حالة التوحد التي يصل اليها المتصوفة والتي تعكس من خلالها الرمزية التي يتصفون بها ، ويبدوا هذا واضحا وجليا في رقصات المتصوفة المولوية الذي اسس لهذه الحركة ووضع قواعدها الشاعر والمتصوف الكبير جلال الدين الرومي (المولوي).

الحب الإلهي والعشق

يصنف الجيلي في كتابه الانسان الكامل المحبة الى ثلاث اصناف بقوله (اعلم أن المحبة على ثلاثة انواع : محبة فعلية ، ومحبة صفاتية ، ومحبة ذاتية ، فالمحبة الفعلية محبة العوام وهو ان يحب الله تعالى لاحسانه عليه ليزيده مما اسداه إليه ، والمحبة الصفاتية ، محبة الخواص وهؤلاء يحبونه لجماله وجلاله من غير طلب كشف لحجاب ولا رفع لنقاب ، ..... ومحبة الخاصة هي التعشق الذاتي الذي ينطبع بقوته في العاشق بجميع انوار المعشوق ، فيبرز العاشق في صفة معشوقه كما يتشكل الروح بصورة الجسد للتعشق الذي بينهما)[١] .

الحب الالهي والعشق واحدة من القضايا الاساسية والمركزية في ادب المتصوفة وفلسفتهم تجاه الكون والوجود ، (فالعشق هو احد العناصر الرئيسية للرؤية العرفانية والتي تكوّن حقيقة العرفان وماهيته، ومع ذلك ، ورغم أهمية العشق فان العرفاء ابدوا عجزهم عن تحديد معناه، وقالوا

بان العشق ليس مما يدرك بالعقل، وانما يلمس بالذوق، وليس مما يوصل اليه بالفكر، وانما يمكن ان تتذوق بالتجربة) [٢].

والعشق هو بذل مالك وتحمل ما عليك ، وقيل هو اخر مرتبة المحبة، والمحبة او درجة العشق وقيل: " هو عبارة عن افراط المحبة وشدتها"، وقيل: " نار تقع في القلب فتحرق ما سوى المحبوب، وقيل قيام القلب مع المعشوق بلا واسطة" [٣].

وتعد صفة العشق شكلاً جامعاً لصفات جلال الدين الرومي الشخصية ، عبر عنها من خلال اعماله الأدبية نثراً وشعراً بكل وضوح [٤]، وهو ما يجعلنا نهتم كثيراً بإيضاح هذا الموضوع لديه ، والغاية من هذا العشق ، وكيف رسم لنا صورة الانسان من خلال هذا النوع من العلاقة بالمعشوق وتجلياته امام عاشقه .

اقترن مفهوم العشق جلال الدين الرومي بمفهوم المحبة الذي ورد في القران الكريم، فالعشق هو افراط المحبة وكني عنه في القران الكريم بشدة الحب في قوله تعالى: "والذين امنوا اشدُّ حبا لله"[٥] .

يتضح أن الله سبحانه هو موضوع عشق مولانا ، (ولأن معنى العشق ومفهومه لغة واصطلاحاً هو الحب المفرط المتسامي، من جهة ، ولأن موضوعه هو الله تعالى ، من جهة ثانية ، والله سبحانه لا يدرك بالحواس أو العقل ، فيكون القلب هو محل العشق وتدفقه ، ولأن وسيلة التعبير عن هذا الشعور القلبي لمولانا كانت شعرية في اغلب أشكال ظهورها ، يمكن أن نستنتج أن صفة العشق هي جامعة لشخصية جلال الدين الرومي ومؤتلفة مع باقي مكوناته الشخصية في انسجام مع ذاته بقوة كبيرة) [٦].

تتميز الافكار الصوفية عن غيرها من الافكار الدينية (بتأكيدها أو تشديدها على مسألة العشق بوصفه غاية الاندماج الكلي بالذات الالهية ، كذلك تتفاخر بإعلانها معاداة العقل وموقفها السلبي من الفلاسفة والعلماء) [٧]، لكن الرومي لا يرفض مطلق العقل، (بل هو يصنف العقل الى صنفين احدهما جزئي والأخر كلي ، الا ان هناك علاقة بينهما يشبهما الرومي بعلاقة القشر

مع اللب، غاية التصنيف بين العقل الجزئي ذو الطاقة الادراكية المحدودة، وبين العقل الكلي الذي يصفه الرومي بعقل العقل، هي تبيان مرتكز الرؤية التي يتبناه الرومي للوجود)[٨]

نظراً لطبيعة المعرفة الصوفية ، يقف المتصوفة موقفاً خاصاً من العقل كأداة معرفية وارتباط هذا النوع من المعرفة بالحواس ، فوصفوا هذه المعرفة بأنها محدودة لا تتجاوز عالم الماديات المشاهد أو المحسوس ، (لان العقل لا يقدم الا حقائق تتعلق بالواقع المادي الطبيعي، وعندما يبحث هذا العقل في الحقيقة المطلقة (الله) فانه لا يتجاوز في اقصى طاقته البرهان على وجود الله) [٩].

تتحرك المعارف العقلية في اطار محدد من حيث تعاملها مع القضايا البرهانية والمنطقية التي يستوعبها العقل ولا تتعداها الى غيرها ،(ان المعرفة العقلية تقبل الخطأ، لأنه بالتحاليل المعرفي الأبستمولوجي فانه في المعرفة العقلية يوجد شرخ وفاصل بين المعلوم مباشرة وبين المعلوم بشكل غير مباشر ، اذ ان المعلوم مباشرة هو تلك الصورة الذهنية الموجودة في النفس بينما المعلوم بشكل غير مباشر هو ذلك الشيء الموجود خارجا) [١٠].، أي ان النظر العقلي الذي ينبني على المبادئ العقلية الفطرية يتوصل الى المعرفة غير المباشرة التي تحتاج الى اليات العقل وادواته[١١].

يرى الرومي متفقاً مع غيره من المتصوفة (أن العقل ليس أداة المعرفة اليقينية وقدرته على ادراك المعارف تقف عند حد واضح لا سبيل الى تخطيه ، فكل ما يسلكه من سبيل للتفكير المنطقي لا يوصله الى المعرفة اليقينية ، فمثل من يعتمد عليه مثل شخص ضل الطريق في بيداء خالية من الشجر) [١٢].

يرى العرفاء ان العلم الذي يتوصل اليه العقل الجزئي حجاب امام اتصال العارف بمعروفة، (لان المعرفة تقذف في قلب العارف فيصير نوراني الرؤية ، كما ان العقل الجزئي ينطلق من حالة الجهل ليصل الى حالة العلم مما يعني ان له قابلية الوقوع في الخطأ، اما العقل الكلي فينطلق من حالة اليقين للوصول الى معرفة المطلق)[١٣]، يصف الرومي هذا التمايز: (لو أن القلب والعقل ليسا موجودين ، لما أمكن هذه الحواس أن تعمل أو تكون قادرة على العمل ، ومثلما أن هذا الجسم ، نسبة الى العقل والقلب ، كثيف وغليظ ، وهما لطيفان ، وهذا الكثيف قائم بذلك اللطيف ،

..... هكذا أيضاً العقل الجزئي نسبة الى العقل الكلي آلة ، يتعلم منه ، ويستفيد ، وهو كثيف وغليظ أمام العقل الكلي) [١٤].

يصنف جلال الدين الرومي العقل الى العقل الكلي والعقل الجزئي ،(بحكم مفارقة العقل الكلي لقيود عالم الطبيعة ، فهو يتميز بالخاصية الملكوتية، هذه الخاصية التي على أساسها ينعت الرومي العقل الكلي باللبيب، اما العقل الجزئي فينعته بالضعيف لطاقته المحدودة المحصورة في عالم الطبيعة ، وعجزه عن اختراق العوالم الأخرى، هذا الوصف يعكس مستوى الادراك لكليهما ، فالتنقل من المرتبة الحيوانية للتحقق بالمرتبة الإنسانية يكون بالعقل الجزئي وهذا يليق بعالم الطبيعة ، اما الانتقال من عالم الطبيعة الى عالم ما وراء الطبيعة فهو الخروج من قيود البشرية للاتصال بالعقل الكلي، وحركة العقل في السيرورة المعرفية تقتضي السير الدائم)[١٥]، يقول الرومي : (هذا العقل الجزئي ، عقل هذه الدنيا ، إن لم يكن قائده العقل الروحي الكامل ، يذهب بنا الى الضّلال)[١٦].

إن الحب في التفكير الصوفي ،(طريق للمعرفة وللقرب الالهي ، ولا يتدفق الحب إلا نحو الصورة التي تعكس الذات أمانت إلهية أم بشرية)[١٧]، فالرومي يقر بوجود العقل الجزئي التي تقتصر ادراكاته في مجال محدود، (فهو ينفي إمكانية الوصول الى الحقائق بل ان الوقوف عند حدوده هو حجاب في حد ذاته يحول دون التعرف على الحق تعالى الذي يقف العقل الجزئي عند حدود الاستدلال على وجوده من خلال اثاره، في حين ان العقل الكلي على درجة من اليقين مما يجعله مؤهل للوصول فهو له القدرة الاستيعابية لكل مستويات المعرفة ، لان السير المعرفي لكل وسائل الادراك سواء ما يصنف ضمن طور العقل الجزئي او ما فوق طور العقل يعكس تنوع القدرات المعرفية الكامنة في الانسان مع تفاوتها وتناسبها مع طبيعة موضوع المعرفة، وهذه القدرة التي تتمتع بها العقل الكلي هي التي تجعله لا ينفي أي منحى انساني يلتزمه الانسان للوصول الى الحق تعالى) [١٨].

يرى الرومي من خلال هذا التفريقي بين نوعي العقل (أن البحث العقلي مهما كان دقيقاً لا يمكن أن يقارن بالبحث الروحي ، كون العقل والحواس التي هي أدواته المعرفية ، تتعامل مع

السبب والنتيجة ، بينما الروح قادرة على إدراك ما هو خارج هذا الحيز ، وقد يمتلك الانسان الأول ويظل محتاجاً كلياً الى الثاني ، لكنه عند امتلاك الثاني يستطيع رؤية الحقيقة ، فتغدو المنطقيات كالعصا عند الانسان الاعمى ، غير ضرورية) [١٩].

من هذا المنطلق يوازي مولانا بين العشق والعقل بنوعيه لينطلق الى فضاء الروح الانسانية الساعية الى الكمال الذاتي، ولذلك يقول الرومي: " **العقل الجزئي يكون منكرا للعشق وان كان يبدي انه صاحب سر** " [٢٠].

ان علاقة الله سبحانه بالقلب الانساني هي علاقة حب ووجد واصطلام واخلاص له ، والواضح ان محل هذه المسميات وآثارها وانطلاقها هو القلب، من هذا المنطلق ، يقول عبد الرحمن بدوي عن ظاهرة الشطح واصفاً عناصرها (فالعناصر الضرورية لوجود ظاهرة الشطح هي : أولاً : شدّة الوجد ، وثانياً : ان تكون التجربة تجربة اتحادية ، وثالثاً : أن يكون الصوفي في حالة سكر ، ورابعاً : أن يسمع في داخل نفسه هاتفاً إلهياً يدعوه الى الاتحاد) [٢١] ،

فينسب الصوفية الى انفسهم حقيقة كون تحصيل معارفهم يكون عن طريق الالهام ، (وأن بعض مؤلفاتهم تحققت عن طريقه بوصفه وسيلة معرفية لديهم ، فابن عربي قد كتب كتبه تحت تأثير نوع من الوحي أو الالهام ، فأنزل في سطورها ما أنزل به عليه ، لا ما قضى به منطق العقل) [٢٢] .

ويصف مولانا أصحاب العقل والاستدلال بقوله : (ان قدم أصحاب العقل والاستدلال قدم خشبية مهزوزة غير ثابتة)[٢٣]، فالعشق يتجاوز العقل حيث يقول: (**انت مثلا ، لديك قماش غير مفصل تريد ان تفصله قباء او جبة، العقل جاء بك الى الخياط، حتى تلك اللحظة كان العقل رائعا، لأنه جلب القماش الى الخياط ، الان ، في هذه اللحظة ينبغي ان يطلق العقل ، وانت ينبغي ان تترك تصرفك امام الخياط وعلى النحو نفسه، العقل جميل جدا للمريض، لأنه يأتي به الى الطبيب ، فاذا ما اتى به الى الطبيب، بعدئذ لا يكون لعقله عمل ، وينبغي ان يسلم نفسه**

الى الطبيب) [٢٤]. فموضوع التناقض بين الحب الالهي والعقل التحليلي شكل محوراً هاماً عند الصوفية في مختلف العصور [٢٥].

وفي المثنوي يقدم الرومي حكاية رجل صُفِعَ على قفاه ، (فيسأل الضحية الذكّية أن يفكر ، قبل أن يقتص من صافعه ، فيما إن كان الصّوت قد صدر من كف الصافع أو من موضع الصّفع على قفا المصفوع ، فيجيب المصفوع بأن الألم الذي يحس به لم يترك له مجالاً للفكر والتفكر في هذه المسألة ، فالمتألمون لا يميلون الى مثل هذه المسائل ، أما الذين لا ألم عندهم فينبغي أن يفكروا في المسألة ، ويوضح هذا أن الشخص الذي هو في مجاهدة لمعرفة الحق تعالى ويحيا وفقاً لمُراده وأمره ينبغي أن يتشبث بالهموم العملية والمباشرة التي تحميه من التفكير المؤلم فب مباحث فلسفية وكلامية جافّة) [٢٦]. وانطلاقاً من تقسيم الرومي العقل الى جزئي وكلي يؤطر الرومي العشق بكلام يقول فيه :**(وما هو العشق هو بحر العدم اما العقل فقدمه عرجاء هناك لا يمكنها السير)**[٢٧].

ويفاضل جلال الدين الرومي بين العشق والعقل بالقول : **(فلما كان العقل طلبه محدود حسب النتائج التي يتوصل اليها التي تدخل كلها فيما يعرف بسوى الله، بينما لا يتنازل العشق عن طلب الحق تعالى)** [٢٨]،

ويربط مولانا جلال الدين الرومي بين العشق وغرض العاشق مفرقاً بين الحقيقي والزائف منه ، وهي اشارة اخلاقية وتربوية يجب ان يتصف بها السالك في طريق الحق ، (والعشق يسمو عن أي غرض ما عدا شهود الجمال الحقيقي والفناء فيه، وهو بذلك ينقد الدرويش المنتحل للصفة، التعلق بالعطاء، وليس بصاحبه له انعكاسات على الادراكات التي تقع قيد التوهمات؟ وبهذا تكون الرؤية بحسب طبيعة العشق فعاشق الحق غير عاشق الظل) [٢٩] ، يقول مولانا : **(ان الانسان الذي يصبر على البعد عن الحق ولا يجتهد في الوصول اليه ليس انسانا .... بل عليه ان يظل يدور حول نور جلال الحق دون هوادة ...)**[٣٠].

يتضح مما سبق ، ان المساحة المعرفية للعقل تبقى في دائرة المادية الضيقة ، اما مساحة العشق فواسعة تسبح في آفاق المعنى اللا متناهية .

ويعد الحب بالنسبة للصوفية هو الطريق الشرعي الوحيد لترويض الغرائز الوضيعة ، (فقواعد الزهد نفسها ذات طبيعة سلبية تامة ، مهما كان مدى ضرورتها فلا بد أن تطبق من خلال الحب)[٣١] ، ان العشق هو وسيلة الانسان للتعرف على الحقائق ،(وأول هذه الحقائق اكتشاف ذاته واصلها، وما قصة شكوى الناي الا تأكيد على ذلك ، فالعشق هو الذي يكشف عن معادلة معرفة النفس ومعرفة الحق)[٣٢]،ويربط مولانا العشق بالمعرفة قائلاً : (**ان العشق توأم المعرفة ، اذ ان الانسان بكينونته وبوجوده لديه ذلك الميل الى الكمال لديه ذاك الميل الى صفات الجلال والجمال ، وهذا الميل الى الكمال مودع في كينونة الانسان ، ومغروس في جبلته ، وبالتالي للإنسان ميل الى العشق)** [٣٣].

تظهر أهمية العقل عند الرومي في كونه (لا ينكر الوجود الحق فهو دال عليه ، لكنه لا يمكن ان تتحقق الرؤية الوجودية الحق بالعقل ، فهو قاصر عن ذلك من باب ان المقيد لا يحتوي المطلق ، لذلك يطلب الرومي من السالك الذي يسعى الى التحقق برؤية الوجود للحق تعالى التخلص من العقل في مرحلة تستدعي الفناء والتسليم الوجودي للحق تعالى ، فتنفي أي فاعلية عقلية لتحل محلها حالة عشق يفنى فيها العاشق في المعشوق فيصير العشق هو مرتكز الرؤية)[٣٤]، يقول الرومي : **(انت تقول : (ملات مسكا) [جلداً] من البحر، البحر لا يخزن في مسكي) ، هذا محال ، نعم لو قلت : (ان مسكي ضاع في البحر، لكان ذلك ممتاز ، ذلك اصل المسالة ، العقل رائع جدا ومطلوب من اجل ان يأتي ، فاذا وصلت الى بابه فطلق العقل ، لان العقل في هذه الساعة مضر بك ، وهو قاطع الطريق، اذا وصلت الى الملك فسلم نفسك اليه ، لا عمل لك عندئذ بكيف ولماذا)** [٣٥].

ويرى جلال الدين الرومي و غيره من الصوفية (ان العقل ليس أداة المعرفة اليقينية وقدرته على ادراك المعارف تقف عند حد واضح لا سبيل له الى تخطيه ، فكل ما يسلكه من سبيل

للتفكير المنطقي لا يوصله الى اليقين ، فمثل من يعتمد عليه مثل شخص ضل الطريق ، في بيداء خالية الأشجار)[٣٦].

أما مسالة عودة الانسان الى أصله فهي مسالة محورية في طروحات الرومي. (ولما كانت العودة الى الأصل هي التحقق الوجودي الذي يجب حسب الرومي ان تسعى اليه الذات الإنسانية دون استثناء ، فالتحقق الوجودي يكفله العشق لأنه سبيل الى معرفة الله والارتباط به وهو الذي يكفل عودة الفرع الى الأصل[٣٧] ، يقول الرومي في ذلك : (**وهكذا انت في هذه الدنيا تطلب ليلا ونهارا الهدوء والراحة ، الحصول على ذلك في هذه الدنيا غير ممكن ، وبرغم ذلك لا تبقى لحظة واحدة من دون طلب ، ومثل هذه الراحة حتى عندما تجدها في هذه الدنيا كالبرق الذي يمضي ولا يستقر ، وعندئذ ، أي برق يكون ؟ برق مملوء بالبرد ، مملوء بالمطر ، مملوء بالثلج ، مملوء بالمحن**) .[٣٨]

ينظر الرومي الى موضوع العشق (كضرورة وجودية لا تنفك عن تعلق الموجودات بموجدها دون استثناء ، لأيقق العشق عند حدود البشر بل يتعداه لكل مخلوق ، مما يعطي للقضية بعدا اخر ، فلما كان فعل الخلق والايجاد اصله المحبة ، فان البقاء في عالم الايجاد والاستمرار فيه يشترط على الموجودات هذه التعلق العشقي)[٣٩]، من هذا المنطلق يرى الرومي (ان فعل العودة يضمنه عشق الموجودات الى اصلها التي شخصت اكثر في الانسان لأنه الانموذج الإلهي في عالم الايجاد)[٤٠]. يقول الرومي : (**جاءت الصورة فرعا للعشق ، فان دون العشق لا يكون لهذه الصورة اية قيمة ، والفرع هو الذي لا يمكن ان يوجد دون الأصل ، ولذلك لا يدعى الحق صورة ، لان الصورة فرع فلا يمكن تسمية الحق فرعا**) [٤١].واذا وصلنا الحديث عن أهمية العشق في فكر الرومي وحياته فهو يرى ان العشق يملا الوجود وقوته في كل مكان .[٤٢]

يتفق جلال الدين الرومي مع غيره من الصوفية على ان (هدف الانسان هو تحقيق رؤية صحيحة لعالم المعنى أو العالم الروحي ، ويكن الحصول على هذه الرؤية عن طريق العشق والاخلاص للحق تعالى وارشاد شيخ طريق) [٤٣] .

ويعد العشق امتياز خاص بالإنسان ، وهناك أنواع من العشق وكأغلب الصوفية يعرف الرومي بنوعين من العشق ، عشق ارضي وعشق سماوي ، وما العشق الأرضي سوى اعداد للعشق السماوي [٤٤] ، ويوضح مولانا هذه المحبة والرغبة بقوله : (**ومن ثم فان كل ضروب الرغبة والميل والمحبة والشفقة التي يكنها الناس لأنواع الأشياء ، للاب وللام والحبيب والسماوات والارضين والبساتين والقصور والعلوم والاعمال والاطعمة والشاربة تعد ضروبا من محبة الحق والتوق اليه)** [٤٥].

ويؤكد الرومي اهمية المطلوب الاوحد وراء كل المطلوبات ، بقوله : (وتلك الأشياء جميعا حجب ، وعندما يمضي الناس من هذا العالم ويرون ذلك الملك من دون هذه الحجب يعلمون ان هذه الأشياء جميعا لم تكن سوى حجب واغطية ، مطلبهم على الحقيقة ذلك الأوحد ، كل المشكلات ستحل عندئذ ، وسيسمعون إجابات لكل الأسئلة والاشكالات التي في قلوبهم ، وسيرى كل شيء عيانا) [٤٦].

يرى الرومي اهمية تحرر الانسان من مختلف القيود والاحجبة المانعة لوصوله الى مساحات الحرية من خلال سفينة العشق ، مفرقاً بذلك بين العشق الارضي والسماوي ،(هناك ذوات ينحصر عشقها فيما هو ارضي بسبب موقفها من علاقة الروح والجسد ، فالبقاء في قيد الجسد يعني الحرمان من الترقي الروحي ، واذا كان العرفاء يجمعون على ان الرياضيات والمجاهدات هي وسيلة لتحرر والترقي ، فان العشق اكثر الوسائل فعالية للتحرر من القيود المختلفة ، ولذلك فكما العشق هو منطلق للسير وغاية للوصول فهو وسيلة للترقي أيضا)[٤٧]، اي ان العشق بوصفه اداة معرفية تنجي صاحبه من وحل الجهل وتنقله الى واحات روحية متحرراً من كل القيود التي تقف بينه وبين تحقيق ذاته وسموها نحو الحق ..

(يتخذ الرومي من الحقيقة الالهية بوصفها خالقة للإنسان والكون موضوعاً لعشقه ووسيلة يرتقي بها من عشق هذا العالم ومخلوقاته الى عشق الله خالقها)[٤٨]، أي ان الرومي عاشق للذات الالهية وعاشق للكون بكل ما فيه بوصفه إبداعاً لها ، مثلما هو عاشق للعالم الانساني بكل أجناسه وأديانه ومذاهبه ، انطلاقاً من كون هذه الحقائق هي للمعشوق الذي يحبه ويفنى فيه .

العدم والفناء

جاء في التعريفات للجرجاني أن الفناء (سقوط الاوصاف المذمومة ، كما أن البقاء وجود الاوصاف المحمودة ، والفناء فناءان ، أحدهما ما ذكر ، وهو بكثرة الرياضة ، والثاني عدم الاحساس بعالم الملك والملكوت ، وهو بالاستغراق في عظمة الباري ومشاهدة الحق) [٤٩] .

كما عرفه صليبا في معجمه الفلسفي بالقول (وفناء الشيء : زوال وجوده ، وعند الصوفية عدم شعور الشخص بنفسه ، أو بشيء من لوازم نفسه ، وقيل : تبديل الصفات البشرية بالصفات الالهية ، وآخر الفناء عندهم أن لا ترى شيآ إلا الله ، وأن تكون ناسياً لنفسك ولكل الأشياء سوى الله)[٥٠] . ويصفه مراد وهبه بالسياق نفسه (وهو من اعلى مقامات الصوفية ، الذي ينمحي به العبد في الرب ، وتغيب هويته) [٥١] .

وفي هذا الصدد يصف جلال الدين الرومي هذا المقام بالقول:**(في حضرة الحق لا مكان لاثنين من (انا)، انت تقول (أنا) وهو يقول (أنا): فأما ان تموت امامه، واما ان يموت امامك حتى لا تبقى الثنائية، اما ان يموت هو سبحانه فامر غير ممكن لا في الواقع ولا في التصور، كيف ذلك وهو الحي الذي لا يموت؟ ان للحق من اللطف والرحمة انه لو كان ممكنا ان يموت من اجلك لمات ، حتى تزول الثنائية ، والان اذ الموت في حقه (تعالى) غير ممكن ، مت انت حتى يتجلى عليك وتزول الثنائية)** [٥٢]، وهو ما شكل محوراً مهماً من وقفات عبد الجبار النفري الصوفي في كتابه المواقف والمخاطبات ، في مجمل وقفاته المعرفية التي جسدت نظريته المعرفية الصوفية.

ويكشف لنا جلال الدين الرومي في نصوصه المختلفة عن هذا المبدأ المتعلق بفناء الصوفي عن ذاته واحيائها من قبل من ذات المعشوق إذ يقول : **(لقد صرت فانياً فيك ، بحيث صرت ممتلئاً بك من الرأس الى القدم ، فلم يعد لي من وجودي إلا الاسم ، وليس في وجودي إلاك حسن الثغر)** [٥٣] ، ويصف حالة العشق بوصفها الممر الحقيقي للوصول الى حالة الراحة بالفناء في الحق بالقول : **(في الانسان عشق والم وتلهف والحاح على نحو لو صار مائة ألف عالم ملكا له لما استراح ولما هدأ، هؤلاء الخلق يعملون بدأب في كل حرفة وصنعة ومنصب، يدرسون النجوم والطب وغير ذلك، ولا يهدؤون البتة لأنهم لم يظفروا بمقصدهم، يسمى الناس المعشوق راحة القلب لان القلب يجد الراحة في المعشوق، فكيف يمكن بعدئذ ان يجد الراحة لدى غيره؟)** [٥٤].

ان عشق الذات الالهية هو مصدر كل عشق في الوجود ،(وهنا تصير أفعال العاشق من سمع وبصر افعالا الهية، فهو يرى بنور الله الذي يميزه الرومي عن النور الحسي، مما يعني ان الرؤية لا تتحقق بحاسة البصر لاستحالة إدراك المطلق بالمقيد فالنور الذي تتحقق به هكذا رؤية هو نور الوجود ذاته الذي يتجلى على قلب العارف في حالة الفناء التي فيها يتحقق البقاء لله، وهو مراد كل عارف عاشق للذات الالهية) [٥٥].

ويفصل مولانا بين الصورة ومحتواها ، متخذاً من الصلاة مثالاً لهذا التمييز قائلاً : **(ان روح الصلاة ليس هو هذه الصورة الظاهرة فحسب، بل هو استغراق تام وغياب تبقى فيه هذه الصورة جميعا خارجا ، ليس لها مكان هناك، حتى جبريل، الذي هو معنى محض ، ليس له مكان أيضا)**[٥٦].

وبالتخلق بالأخلاق المحمودة، وبالتخلص من الاخلاق الذميمة، يستطيع الانسان ان يصل الى الفناء في الذات الإلهية ،(والفناء أساسا مفهوم أخلاقي ، وعندما يصفى الانسان بالعشق، في نطاق اخلاقي مفهوم أخلاقي، يعمل اذ ذاك في تطابق مع الإرادة الإلهية) [٥٧] .

ويصف مولانا وضع هذا العالم المحدود بالعدم امام خالقه **(فكل ما يراه الانسان في عالم الظاهر لا شيء مقارنة بالحق، وما الايمان والكفر الا قشور ذات الوان مختلفة)**[٥٨] وفي

احدى احاديثه يقول : (**العدم يغدو فانيا امامه – سبحانه– وهي الحال التي يعجز القلم عن وصفها**). [٥٩]

ولذلك فان الفناء في "وجه الله" الشيء الوحيد الدائم، وهو الحياة الصحيحة التي ترتفع من "لا" النفي (أي نفي الانسان نفسه) الى "الا" ، اثبات ان وجود الله وحده هو الباقي، فان نقول (انا) جائز فقط حين يتكلم الحق من خلال الانسان، ذاك لأنه وحدة– سبحانه– كما قرر التصوف التقليدي ، له الحق في ان يقول: (انا)[٦٠]. وكانت تلك حال الحلاج، لكن مثل هذا الاتجاه في الجملة اثم، ف" انا" الانسان ينبغي ان تمحى في حضرة الحق، وقد أوضح الرومي هذه النقطة في حكاية لطيفة عن العاشق الذي، بعد ان ينضج في رحلة طويلة، قبله المعشوق، لأنه بعد أن تخلص من هويته أجاب سؤال المحبوب "من"؟ قائلا: "آنت"[٦١]. ان العاشق في هذه القصة التي كثيرا ما يستشهد بها هو المثال لكل أولئك الباحثين الذين يبحثون عن جناب الحق: ولكن عندما يصل الحق في جلاله المهيب، يغدو الباحث (لا؟) لأنه رغم ان ذلك الوصال بقاء في بقاء ، لكن في البدء بقاء في فناء.[٦٢]

فالفناء هو الأساس للبقاء ، كما يكرر الرومي غالبا متفقا في ذلك مع الشيوخ التقليديين.

وقد اخترع الصوفية مختلف أنواع الصور من اجل الإشارة الى سر هذا الفناء الذي لا يمكن وصفه، يشبه الانسان الماء في كون ضيف يرمي به في نهر كبير؛ صفة (الماء في الكور) تغدو معدومة، لكن جوهر (الماء) يبقى على الدوام. [٦٣]

ويشبه الصوفي هذا الحال مثل الحديد الذي يرمى به في النار ، وهكذا يملا بالحرارة لدرجة انه يحس انه هو النار ،[٦٤] او يمكن تشبيه الفناء أيضا باختفاء النجوم عند طلوع الشمس [٦٥]، او مجال الشمعة امام الشمس ، ضوء الشمعة يضل موجودا ، لكنه يغدو غير مرئي ، لأنه مغمور بضوء الشمس الذي هو –على الحقيقة– اصله [٦٦].

وقد استخدم الرومي أيضا رمزا نحويا لـ (الفناء) في الجملة : (مات زيد) زيد هو الفاعل ، ولكن ليس الفاعل الذي يفعل –ذلك تماما ما يحدث للصوفي في تجربة الفناء .[٦٧]

لا تستطيع الكلمات تسمح هذا السر، الشيء الوحيد الممكن هو ن الانسان بعد ان يعيش هذا الفناء المدهش للصفات البشرية ، الذين هو في اية حال ليس وصالا ماديا يمكن ان يغدو مترجما مناقلا للحقيقة الالهية لان وجوده التام يغدو معبرا عن تلك الاسرار التي لا تحدها الحدود والكلمات.[٦٨]

وفي اللحظة التي ياسر العشق الالهي الانسان، لا يرى هذا الانسان الا الله ، كل شيء يغنى، يفصل ، يزال، لا يبقى الا المعشوق " الا الله"، وعندئذ لا يستطيع العاشق راس " لا" ، ويصل الى" الا"[٦٩] .

الجمال والجلال

يصف الجيلي في كتابه الانسان الكامل الجمال بقوله : (اعلم أن جمال الله تعالى عبارة عن أوصافه العليا وأسمائه الحسنى ، هذا على العموم ، وأما على الخصوص فصفة الرحمة وصفة العلم وصفة اللطف والنعم ، وصفة الجود وامثال ذلك كلها صفات جمال ، ..... واعلم أن جمال الحق سبحانه وتعالى وإن كان متنوعاً فهو نوعان : النوع الاول معنوي ، وهو معاني الاسماء الحسنى والاوصاف العلا ، وهذا النوع مختص بشهود الحق إياه ، والنوع الثاني : صوري ، وهو هذا العالم المطلق المعبر عنه بالمخلوقات) [٧٠] ، أما الجلال فهو عنده (عبارة عن ذاته بظهوره في اسمائه وصفاته كما هي عليه على الاجمال ، وأما على التخصيص ، فإن الجلال عبارة عن صفات العظمة والكبرياء والمجد والثناء ، وكل جمال له لإغنه حيث يشستد ظهوره على الخلق يسمى جلالاً)[٧١] .

ويعرف النقشبندي الجمال قائلاً : (هو تجليه لوجهه لذاته ، فلجماله المطلق جلال هو قهاريته للكل عند تجليه لوجهه ، فلم يبق أحد حتى يراه ، وهو الجمال وله دنو يدنونه منّا وهو ظهوره في

الكل ، وكما كان في الجلال ونعوته معنى الاحتجاب والعزّة لزمه العلو والقهر من الحضرة الالهية والخضوع والهيبة منّا ، ولما كان في الجمال ونعوته معنى الدنو والسفور لزمه اللطف والرحمة والعطف من الحضرة الالهية والأنس بها)[٧٢] ، وأما الجلال عنده فهو (احتجاب الحق عنّا بعزته أن نعرفه بحقيقته وهويته ، كما يعرف هو ذاته ، فإن ذاته سبحانه لا يراها أحد على ما هي عليه إلّا هو) [٧٣] .

ويذهب الغزالي الى وصف الجمال وادراكه بالقول:(واعلم ان كل جمال محبوب عند مدرك ذلك الجمال، والله تعالى جميل يحب الجمال، ولكن الجمال ان كان بتناسب الخلقة وصفاء اللون ادرك بحاسة البصر، وان كان الجمال بالجلال والعظمة وعلو الرتبة وحسن الصفات والاخلاق وارادة الخيرات لكافة الخلق وافاضتها عليهم على الدوام الى غير ذلك من الصفات الباطنية، ادرك بحاسة القلب، ولفظ الجمال قد يستعار ايضا فيقال: ان فلانا حسن وجميل ولا تراد صورته، وانما يعني انه جميل الاخلاق، محمود الصفات، حسن المسيرة، حتى يحب الرجل بهذه الصفات الباطنية استحسانا لها كما يحب الصورة الظاهرة)[٧٤]. [٧٥]

وهو ما عبر عنه احد الباحثين المعاصرين (ان الجمال عند الصوفية قسمان: حقيقي وصوري، فالجمال الحقيقي صفة ازلية لله تعالى، وقد شاهده الله في ذاته مشاهدة علمية ، فاراد ان يراه في صفة مشاهدة عينية، فخلق العالم كمرآة يشاهد فيها جماله)[٧٦] ،

ويرى احد الباحثين ان نظرة الصوفية للجمال كانت أكثر حرية وانطلاقا من علماء الشريعة الاسلامية [٧٧]، (فبينما تدخل رجال الشرع بالمنع والتحريم لبعض الفنون وبذلك عطلوا توجيه الاحساس بالجمال عند المسلمين الى موضوعات هذه الفنون، في حين ان الاباحة والتحريم لا ينصبان على المظاهر الجمالية في ذاتها، ولكن على الموضوع نفسه وما يؤدي اليه من مخالفة للشرع. فمثلا إذا نظر الانسان الى تناسق جسم المرأة واكتشف فيه ناحية من نواحي الجمال، فان ذلك في حكم الشرع لا يعد من باب الحرام. لان الله جميل يحب جميل، وان جمال المخلوقات

يرتبط بحسن صنع الخالق، وفي ذلك تمجيد وتسبيح لعظمة الله وجلاله: ولكن ارتباط هذه النظرة الى جمال المرأة بالميل الجنسي اي بالاشتهاء هو الذي يعد من باب الحرم)[٧٨].

وهذا هو الجمال الصوري عند الصوفية، فالعالم كله تعبير عن الحسن المطلق ، والقبيح في العالم كالمليح منه ، لأنه مجلى الجمال الالهي، فلم يبق الا الحسن المطلق، فالوجود كله صورة حسن الله ومظهر جماله، والتأمل في جمال الكون سبيل الى الاهتداء الى الجمال الحق عن طريق العاطفة والقلب .

يفصل الرومي في رؤيته للجمال بين الجمال الحقيقي وبين الجمال المجازي إذ يقول :" ليس هذا العالم سوى زيد مملوء بالقش لكنه بدوران تلك الامواج والجيشان المتناغم للبحر والحركة المستمرة للأمواج يكتسب ذلك الزبد قدرا من الجمال"[٧٩].

ويشير الرومي الى ان جمال الوجود يظهر في ابداعه عز وجل، فرغم كثرة التجليات الا ان الخلاقية الالهية تظهر في التجدد الدائم ورفع التكرار الذي يحدث الملل، فهذا التجدد هو سر المتعة الجمالية التي تزداد لما يكون التعامل مع الحقيقة الواحدة في الوانها المتعددة ، ويوضح الرومي ذلك قائلا " انه يظهر في كل لحظة بمئة لون: (كل يوم هو في شان) ، ولو تجلى مئة الف مرة لما اشبه " تجل منها تجليا اخر، انت ايضا في هذه اللحظة ترى الله، كل لحظة تراه في اثاره وافعاله متعدد الالوان، لا يشبه فعل من افعاله الفعل الاخر ، في وقت السرور تجل، وفي وقت البكاء تجل اخر، وفي وقت الخوف تجل ثالث، وفي وقت الرجاء تجل رابع"[٨٠]، وكثرة التجليات الالهية تشمل جميع المراتب الوجودية لتصل الى مستوى الذات البشرية الواحدة التي لا تشهد السكون الذي هو ضد معنى الحياة التي هي عين الشهود الجمالي ، لذلك يقول الرومي واصفا كثرة التجليات واختلافها: " ولان افعال الحق وتجلى افعاله واثاره مختلف غاية الاختلاف ، ولا يشبه واحد منها الاخر ، فان تجلي ذاته ايضا مختلف غاية الاختلاف مثل تجلي افعاله: قس ذاك على هذا. انت ايضا، لأنك جزء من قدرة الحق ، كل لحظة ترتدي ألف لون، ولا تستقر على واحد منها"[٨١].

يتضح لنا فيما سبق ان فكرة وحدة الوجود عند جلال الدين الرومي هي المرتكز الاساسي في نظرته لجمال التجليات المتعددة المتبلورة في الوحدة .

يفسر الرومي معنى الحديث القدسي الذي ورد في كتابه (فيه ما فيه) فيقول: " لان الحق تعالى يقول " كنت كنزا مخفيا فأحببت ان اعرف"، اي خلقت العالم كله، وكان الغرض من ذلك اظهار ذاتي تارة باللطف وتارة بالقهر. وليس الحق مثل ذلك الملك الذي يكتفي معرف واحد للتعريف بملكة. ولو صارت ذرات العالم كله معرفات لكانت قاصرة وعاجزة عن التعريف به"[٨٢].

يتبين من تفسير الرومي للحديث القدسي (ان مقتضى التعرف هو الظهور بمظاهر اللطف ومظاهر القهر، وهذا يعود الى ان الله واحد فجلاله عين جماله، وجماله هو عين جلاله فحاشا ان تشهد ذاته التكثر فالصفات والافعال الإلهية في عين ذاته، وقد احتفظت الذات الالهية بجمالها وجلالها المطلق فلا يشهده غيرها لفقدان المشاهد، اما تجليها الجميل في هذا العالم يكون تارة بجمال الجلال وتارة بجلال الجمال، فهو الرحيم والقهار، له جمال وراء كل انواع الجمال، وجلال يتجاوز كأنواع الجلال.... له لطف وقهر وبهاتين الصفتين يتجلى في عالمه- التلاقي التام للأضداد....، الكمال موجود فقط في الاعماق التي يتعذر الوصول اليها من الذات الالهية)[٨٣].

ويصف احد الباحثين التضاد بوصفه اساس الموجودات ، (ان التضاد والندّية من خواص الموجودات لأنها متكثرة فتطلب التمايز، من حيث المظهرية او ما يعبر عنه الرومي بالزبد الذي يظهر على سطح البحر ، والبحر هو رمز الوجود الحقيقي المنزه عن الضدّية والندّية الخارج عن استيعاب الكيفية وكل متعلقات الزمان والمكان فهو الخالق لها) [٨٤].

ومن جانب آخر (ان تقيد عين الحس بالمظاهر تجعل صاحب هذه الرؤية التي اساسها الظن مقيد الحرية على مستوى الادراك بحيث لا يخرج من قالب الظاهر، اما عين الباطن التي تخترق قيد المظاهر فغايتها شهود الجمال الالهي)[٨٥].

تعد الرؤية العرفانية القائمة على الشهود الرؤية التي تنسجم وخواص الطبيعة الانسانية نسبة الى بعديه المادي والمعنوي ،(وهي الرؤية التي تخرج عن حدود الظاهر وتكشف علاقته مع الباطن وندرك ان كلما ظهر اللطف الا وكان باطنه قهر، وكلما ظهر القهر الا واستبطن لطفا،

لان طبيعة التجليات هي ظهور لبطون وبطون للظهور، وسلسلة الظهور والبطون لا تتناهى، ولما كانت التجليات الوجودية ظهرت من الجميل، فكل مظاهره جميلة سواء ظهر باللطف او بالقهر، سواء طغت الجلالية في الرؤية على الجمالية او طغت الجمالية على الجلالية)[٨٦].

يبقى التضاد بين باطن الصور وظاهرها شأن الهي حسب الرومي الذي يرى :" **ان التجليات الالهية هي مشيئة الله فقد يظهر الحسن قبيح وقد يظهر القبيح حسنا**"[٨٧].

لذلك فالرؤية الجمالية للوجود هي التي تعد ان كل التجليات الالهية جمالية، بحكم جمالية الوجود فسواء تجلى بالقبح او بالجمال فكلها مجالي الجمال الالهي، لا باعتبار تنوع الجمال، فان من الحسن ايضا ابراز جنس القبيح على قبحه لحفظ مرتبته في الوجود. " اعلم ان القبح في الاشياء انما هو للاعتبار ، فارتفع حكم القبيح المطلق من الوجود، فلم يبق الا الحسن المطبق"[٨٨].

لا تنحصر ضرورة وجود القبائح في كونها جزءا من النظام الكوني الكلي وارتهان حفظ النظام بها ، بل ان وجودها ضروري لإظهار جمال المحاسن ايضا: "ولولا المقارنة بين القبح والحسن لما كان القبح قبيحا ولا الحسن حسنا، اي لما كان للحسن وجود لولا وجود القبح"[٨٩].

ولذلك فان خلق الحسن والقبح من اجل مصلحة حددت له لأنه لا مجال للعبثية. (**ليس ثمة شيء من حسن وقبح، الا عندنا خزائنه التي لا حدود لها ، لكننا نرسله على قدر ما فيه من مصلحة**)[٩٠].

تعد مفردة الجمال واحدة من المفردات المرتبطة بقوة بموضوع العشق الالهي عند جلال الدين الرومي ومعبرة عن ارتباطها بالحقيقة الالهية بوصفها جمالاً مطلقاً ، (اذ يصور الرومي الحقيقة الالهية على انها جمال، فاذا كان العشق عند العطار النيسابوري يقوم على احلال الحقيقة الالهية على انها معرفة، واذا كان عند رابعة العدوية والحلاج وذنون المصري على انه ارادة واعية بالذات ، فان العشق عند جلال الدين الرومي هو ادراك للحقيقة الالهية على انها الجمال فموضوع العشق هو الجمال، والجمال الالهي تحديدا ، لان الجمال الالهي هو اصل لكل جمال كوني، وهذا الاخير مجرد مظهر للجمال الالهي ، الحياة كلها تجليا للعشق، لان الجذب هو طبيعة الذرات التي تؤلف

الكون، فتجذب الاجزاء الى بعضها فتتكون اشكال الحياة ، وكما العشق يفترض معشوقا ، فالمعشوق يفترض عاشقا ايضا، ويجذب احدهما الاخر وهذه الجاذبية المتبادلة هي السر في تماسك الكون ودوامه، والعشق هو سبب انسجام الكون وتناسقه)[٩١].

وهكذا نرى اسهام الجمال في تحقيق كلية العشق لدى الرومي ، (ولان الجمال مرتبط بالفن على نحو وثيق فانه يقود الى النشاط الصوفي) [٩٢]اذ يقول الدكتور السعيدي : انه قريب من النشاط الجمالي يقود الشعور بالجمال الى النشاط الصوفي، ومن ناحية اخرى تتعدد الطقوس الدينية بمختلف صور الفن، ومن ذلك ان الترنيمة تتحول بسهولة الى صلاة ، وان الجمال الذي ينشده الصوفي اغنى من جمال الفنان وابعد منه عن التعريف والتحديد انه بدون صورة على الاطلاق ولا يمكن التعبير عنه باي لغة، يختفي في اشياء العالم المنظور ويبدو لقلة من الناس وهو يتطلب تنامي الروح نحو كائن هو الذي ينبثق منه كل شيء[٩٣]، نحو سلطان او مركز قوي هو الله جلَّ جلاله[٩٤] .

الهوامش والمصادر

١ الانسان الكامل ، عبد الكريم الجيلي : ٢٧٦ .

٢ فلسفة العرفان، محمد شفير: ١١٢.

٣ معجم المصطلحات الصوفية، نور فؤاد ابي خزام، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٣: ١٢٧.

٤ العشق الالهي : ٧٥ .

٥ سورة البقرة، الآية: ١٦٥.

٦ ينظر : العشق الالهي : ٧٦ .

٧ جلال الدين الرومي عاشق حتى النهاية : ١١ .

٨ الرومي ماضياً ماضياً وحاضراً :

٩ العقل في نصوص الصوفية، محمد علي هيفرو (ديركي): ١٠.

١٠ فلسفة العرفان، محمد شقير: ٤٧.

١١ الرؤية الجمالية للوجود : ١٩٩ .

١٢ العشق الالهي : ١١٠ .

١٣ الرؤية الجمالية للوجود : ١٩٩ .

١٤ فيه ما فيه، جلال الدين الرومي: ٢١٠ .

١٥ ينظر: الرؤية الجمالية للوجود : ١٩٩ . و الرومي ماضيا وحاضرا، شرقا وغربا: ٧٣٦.

١٦ الرومي ماضياً وحاضراً : ٧٣٧ .

١٧ الانوثة في فكر ابن عربي ، نزهة براضة ، دار الساقي ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠٨ : ٢٢٩ .

١٨ ينظر: الرؤية الجمالية للوجود : ٢٠٢ ، و الرومي، ماضيا وحاضرا، شرقا وغربا، ج٢: ٧٣٢.

١٩ ينظر: الرومي ماضياً وحاضراً : ٧٣٢.

٢٠ ينظر: نفسه : ٧٣٤.

٢١ شطحات الصوفية ، عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ط٣ ، ١٩٧٨ : ١٠ – ١١ .

٢٢ ينظر : نفسه : ١٠ .

٢٣ رسالة الالهام بين مدرسة جلال الدين الرومي وعلم النفس الحديث ، جمال الهاشمي : ١٧٣ .

٢٤ فيه ما فيه، جلال الدين الرومي: ١٧٠– ١٧١.

٢٥ ينظر : الابعاد الصوفية في الاسلام : ١٦٢.

٢٦ ينظر الرومي، ماضيا وحاضرا، شرقا وغربا: ٧٣٥.

٢٧ الشمس المنتصرة، ايتماري شيمل: ٥٤٨.

٢٨ رسالة الالهام، جمال الهاشمي: ١٧٤.

٢٩ الرؤية الجمالية للوجود : ٢٠٣.

٣٠ فيه ما فيه ، جلال الدين الرومي : ٧٣ .

٣١ الابعاد الصوفية في الاسلام : ١٦٥ .

٣٢ الرؤية الجمالية للوجود : ٢٠٤ .

٣٣ المثنوي، جلال الدين الرومي، المؤلف ج١: ٢٥٩.

٣٤ الرؤية الجمالية للوجود : ٢٠٣ – ٢٠٤ .
٣٥ فيه ما فيه، جلال الدين الرومي: ١٧٠.
٣٦ العشق الإلهي عند جلال الدين الرومي، تغريد جياد ضاري: ١١٠.
٣٧ الرؤية الجمالية للوجود : ٢٠٥ .
٣٨ فيه ما فيه، جلال الدين الرومي: ١٧٤.
٣٩ الرؤية الجمالية للوجود : ٢٠٦ .
٤٠ ينظر : نفسه : الصفحة نفسها .
٤١ فيه ما فيه ، جلال الدين الرومي : ٢٠٥.
٤٢ ينظر: جلال الدين الرومي، عاشق حتى النهاية، احسان الملائكة، دار ميزوبوتاميا، العراق، بغداد، ط١: ٣٤ .
٤٣ الرومي ماضياً وحاضراً : ٧٣٩ .
٤٤ ينظر : الشمس المنتصرة : ٥٤١.
٤٥ فيه ما فيه، جلال الدين الرومي: ٧١.
٤٦ فيه ما فيه ، جلال الدين الرومي : ٧١ .
٤٧ الرؤية الجمالية للوجود : ٢٠٩ .
٤٨ العشق الالهي : ٧٦ .
٤٩ التعريفات ، الجرجاني ، باب الفاء . فيه ما فيه، جلال الدين الرومي: ٥٨–٥٩.
٥٠ المعجم الفلسفي ، صليبا ، ج٢ / ١٦٧ .
٥١ المعجم الفلسفي ، مراد وهبة ، ٤٧٦ .
٥٢ ينظر ، فيه ما فيه : ٩٤ .
٥٣ المثنوي ، جلال الدين الرومي ، تر : دسوقي شتا ، ج٥ : ٢٢٦ .
٥٤ فيه ما فيه ، جلال الدين الرومي : ١٠٨ .
٥٥ ينظر : الرؤية الجمالية للوجود : ١٩٧ .
٥٦ فيه ما فيه، جلال الدين الرومي: ٤١.
٥٧ الشمس المنتصرة: ٤٣٦.
٥٨ فيه ما فيه، جلال الدين الرومي: ١٩٣.
٥٩ أحاديث مولانا جلال الدين الرومي: ٢٢٢/ ٤٣٦.
٦٠ ينظر الشمس المنتصرة، ٥٠٣.
٦١ أحاديث مولانا جلال الدين الرومي، ١٨٨.
٦٢ احاديث مولانا : ١٩٢.
٦٣ الشمس المنتصرة: ٥٠٥.
٦٤ ينظر: فيه ما فيه، جلال الدين الرومي: ١١٨.
٦٥ ينظر: نفسه: ١١٨
٦٦ ينظر: الشمس المنتصرة: ٥٠٦.
٦٧ ينظر: نفسه: ٥٠٥.
٦٨ الشمس المنتصرة" ٥٠٦.
٦٩ ينظر : المعرفة الصوفية : ١٥١ وينظر : الشمس المنتصرة : ٥١٢.

٧٠ الانسان الكامل ، عبد الكريم الجيلي : ٩٣ .
٧١ نفسه : ٩٥
٧٢ معجم الكلمات الصوفية ، أحمد النقشبندي ، مؤسسة الانتشار العربي ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ١٩٩٧ : ٢٤٠.
٧٣ نفسه : الصفحة نفسها .

٧٤ فلسفة الجمال : ٢٠

٧٥ ينظر ، المواقف والمخاطبات ، عبد الجبار النفري :
٧٦ ينظر : الحياة العاطفية بين العذرية والصوفية، محمد غنيمي هلال: ١٠.
٧٧ ينظر: الجمال في الشعر الصوفي ، شعبان أحمد بدير ، موقع الكتروني
٧٨ الصوفية في الاسلام، نيكلسون: ١٠٧.
٧٩ فيه ما فيه، جلال الدين الرومي: ١٤٤.
٨٠ فيه ما فيه، جلال الدين الرومي: ١٧٣.
٨١ فيه ما فيه، جلال الدين الرومي: ١٧٣.
٨٢ فيه ما فيه، جلال الدين الرومي: ٢٥٣.
٨٣ الشمس المنتصرة، اينما ري شيميل: ٣٨٨.
٨٤ الرؤية الوجودية عند جلال الدين الرومي: ١٦٢.
٨٥ المصدر نفسه: ١٦٢.
٨٦ الرؤية الجمالية للوجود : ١٦٢ .
٨٧ فيه ما فيه، جلال الدين الرومي: ٣٣.
٨٨ الانسان الكامل، عبد الكريم الجيلي: ٩٤.
٨٩ العدل الالهي، مرتضى المطهري: ٢٢٦- ٢٢٧.
٩٠ فيه ما فيه، جلال الدين الرومي: ٦٥.
٩١ ينظر: العقل والعشق الالهي بين الخلاف والاختلاف، د. غلام حسين الدنياني: ٥- ١٤.
٩٢ العشق الالهي : ١٦٤ .
٩٣ ينظر: دراسة في حقيقة التصوف الاسلامي حميد خلف السعيدي، مكتب الاجراس، بغداد العراق، ٢٠١١: ٨.
٩٤ ينظر: التصوف والطريق اليه، عبد الرزاق نوفل، بيروت، ١٩٧٥: ٢٢- ٢٣.