مُدارك

العدد السادس
ذي الحجة ١٤٤٧ - مايو ٢٠٢٦

- رسالة في دوران الصوفية
- التصوف وجهود تصحيحية
- الكركرية المرقعة التي تفتح لها الأبواب
- تزكية المؤمنين غاية البعثة النبوية فاحذروا تحريفها

www.Mdarek.net

مجلة شهرية علمية متخصصة
في بيـان حقيقـة التصـوف

العدد السادس ذي الحجة ١٤٤٧ - مايو ٢٠٢٦

مدارك
www.Mdarek.net

الفهـــرس

افتتـــاحيـــة الـــعدد ٢
تزكية المؤمنين غاية البعثة النبوية فاحذروا تحريفها.
أسامة شحادة

مقـــالات ٤
التصوف وجهود تصحيحية!
د. لطف الله خوجة

قاموس المصطلحات ٩
الفَنَاءُ والبَقَاءُ بين التصوف القديم والمعاصر.
د. محمد أبو عمر

شخصيـــات ١٦
استبدال أبي الحسين الحلاج بأبي القاسم الجنيد.
د. طارق الحمودي

احصائيات وتحليلات ٢١
الكركرية المرقعة التي تفتح لها الأبواب.
أسامة الهتيمي

الصوفية حول العالم ٣٠
متاحف عالمية تروج للتصوف المنحرف!
أسرة التحرير

شبهـــات تحت المجهر ٣٤
نفي وقوع الشرك في الأمة الإسلامية في الفكر الصوفي.
د. محمد البشري

خزانة الوثائق ٣٩
رسالة في دوران الصوفية.
د. دعاء أحمد

محطات تاريخية ٤٢
الصوفية والمغول.
هيثم الكسواني

عصـــارة الكتب ٤٥
الزهد والتصوف في الإسلام.. قراءة في كتاب "الزهاد الأوائل".
فاطمة عبد الرؤوف

افتتاحية العدد

تزكية المؤمنين غاية البعثة النبوية .. فاحذروا تحريفها

أسامة شحادة - الأردن

التزكية - بمعنى طهارة النفس وصلاحها وتحقق التقوى منها- تكرر الثناء عليها وتعظيمها في القرآن الكريم، ومن ذلك قوله تعالى: (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا) [الشمس: ٩]، ولكن من أعظم نواحي تعظيم التزكية تكرر الآيات القرآنية التي تنص على أن التزكية هي الغاية من البعثة النبوية لسيد الخلق محمد صلى الله عليه وسلم، كما في قوله جل وعلا: (كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ) [البقرة: ١٥١]. وقوله: (لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ) [آل عمران: ١٦٤]. وقوله: (هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ) [الجمعة: ٢].

ففي هذه الآيات الكريمة يخبرنا ربنا ويمتن على أمة الإسلام الأمة الخاتمة أنه أرسل وبعث محمدًا صلى الله عليه وسلم ليتلو علينا وحيه ويزكي أنفسنا بتعليمنا التوحيد والعبادة الواجبة لله عز وجل، التي خلق الإنس والجن لأجلها (وما خلقتُ الجن والإنس إلا ليعبدون) [الذاريات: ٥٦]. وبيّن لنا ربنا -جلّ في علاه- في آيات كثيرة أن هذا هو جوهر رسالات الأنبياء جميعهم(وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ) [الأنبياء: ٢٥].

لكن الشيطان الرجيم، الذي جعل من العداوة لبنى آدم هدفًا لا يتزحزح عنه، لم يترك وسيلة إلاّ واتبعها لقطع الطريق على أمة الإسلام وصرفهم عن تزكية نفوسهم عبر اتباع تعليم النبي صلى الله عليه وسلم لهم أحكام القرآن والسنة وعقيدة التوحيد التي جاء بها كل الأنبياء.

ومن هنا في زمن البعثة الشريفة وسوس إبليس اللعين لنفر استقلوا عبادة النبي صلى الله عليه وسلم، الذي أنكر فعلهم وقال: "فمن رغب عن سنتي فليس مني" رواه البخاري، وأضل إبليس رأس الخوارج الذي اعترض على قسمة النبي صلى الله عليه وسلم للغنائم.

وفي زمن الخلافة الراشدة جاء ابن السوداء السبئي اليهودي وحرّض على عثمان رضي الله عنه وأثار الفتنة حتى قتل شهيدًا، ثم واصل الفتنة حتى اقتتل الصحابة فيما بينهم، وبث العقائد الفاسدة من الوصاية لآل البيت وتأليه علي رضي الله عنه الذي كان قد نفاه ثم قتل أتباعه.

وبعد ذلك بث الشيطان بين بعض من أبطن النفاق وأظهر الإسلام ضلالاته وشبهاته من مثل: أن الوحي الرباني الذي جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ليعلّم المؤمنين ليتزكوا به له ظاهر وباطن! وأن الباطن علمه لا يوجد عند تابعي التابعين تلاميذ الصحابة الذين هم تلاميذ النبي صلى الله عليه وسلم، بل يوجد هذا العلم عند آخرين!

ولترويج هذا التحريف للتزكية الربانية المطلوبة من المؤمنين كان لا بد من تبديل المرجعية من اتّباع النبي صلى الله عليه وسلم لمرجعية أخرى! فلجأوا إلى الكذب على النبي صلى الله عليه وسلم وظهرت الأحاديث الموضوعة التي كذبتها الزنادقة واخترعتها لتمهد عبرها لتقديم دين جديد.

هذا الدين يقوم على تعظيم غير الله عز وجل، وابتداع عبادات جديدة، وادعوا أنهم أخذوه بالإلهام والمكاشفة! وأنه من العلم اللدني! ثم ترقى بهم الحال ليزعموا فضل الأولياء المزعومين على الأنبياء! وأخذوا في القيام بأمور لم يعرفها الصحابة والتابعون من قبل، كالتغبير والسماع بدلا من تلاوة القرآن الكريم، والسهر والجوع بدلا من الصيام والقيام،حتى أنكر عليهم ذلك أئمة الإسلام كالإمام مالك والشافعي وأحمد، وبينوا ما فيها من شرك وبدعة وضلال.

ومنذ ذلك الوقت -ولليوم- لا تزال غاية التزكية الربانية التي علّمها النبي صلى الله عليه وسلم لأصحابه والقائمة على توحيد الله عز وجل واتباع النبي صلى الله عليه وسلم في طاعة الله وعباداته، تجابه بعملية تحريف لها عبر صرف حق العبادة والتأليه لله عز وجل لبعض قبور الأنبياء أو الأولياء أو حتى قبور الدجالين! ويجتهدون في مخالفة سنة النبي صلى الله عليه وسلم في الذكر أو الصلاة أو الصيام والقيام ببدع شنيعة ومخالفات جسيمة، كما يشاهد الناس أجمع ما يحدث في الموالد المبتدعة من شرك وترك للصلوات أو شرب للحشيش أو اختلاط فاحش وربما زنى.

ومن هنا يجب الوعي بضرورة ومركزية تنقية التزكية الربانية من شوائب الشرك والبدعة حتى يتحقق الفلاح للمسلم الصادق ويحصل على موعود الله عز وجل (جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ مَنْ تَزَكَّى) [طه: ٧٦].

مقـــالات

التصــوف وجهــود تصحيحية!

د. لطف الله خوجة - مكة المكرمة

يقول محمد رشيد رضا (تاريخ الأستاذ الإمام):

"طالما فكر محبو الإصلاح من عقلاء المسلمين في إصــلاح شأن المنتمين إلى طرق الصوفية، وإنقاذهـم مـن خيالاتهم الفاسـدة وبدعهم الفاضحـة، بـل إخراجهم مـن جحر الضب الذي دخلوه وهم لا يشعرون: فلم يهتدِ أحد إلى ذلك سبيلا".

لكلامه تتمة، وقبل ذلك نلقي شيئا من شرح حال التصوف لتفسير تعذر إصلاحه: فالتصوف نزعة إنسانية (دائرة معارف القرن العشرين) سادت في الثقافات القديمة: الصينية، والهندية، والفارسية. ومنها انتقلت إلى الإغريق، واليهود، والنصارى (التصوف في الإسلام، فروخ) حتى ولجت في البيئة الإسلامية، بعوامل أبرزها الفتوحات وما حصل بها من تلاقح بين الثقافات، وعليه؛ فالبحث في أسلمة التصوف كالبحث في أسلمة اليهودية والنصرانية والهندوسية والبوذية، فالمتناقضات والمتضادات لا تتصالح ولا تتلاءم إلا باحتواء وتغلب النقيض على نقيضه، فهو محو وإثبات، وبقاء التصوف على ما هو عليه يعني: محو الأصيل وإبقاء الدخيل. والتأويل محو، وهو ما فعله أئمة التصوف بنصوص الإسلام.

فالإسلام يعتمد الوحي وهو الأصيل، والتصوف يعتمد الكشف وهو الدخيل. وأهل التصوف يقدمون كشفهم، ويفضلون أئمتهم على المحدثين والفقهاء (الطوسي في اللمع).

وقد أرجع الباحثون أصل الكلمة إلى أصول عدة، غير أن المتصوفة أنفسهم لم يعتدّوا إلا بأربعة منهــا هي: الصفـاء، والصـوف، والصفـة، والصف (الصف الأول في الصلاة). والأمر المهم ذكره هنا: أن أئمة مشهورين (القشيري والهجويري) رفضوا جميع هذه الاشتقاقات، وقطعوا بأن التصوف ليس مشتقا من العربية، بل هي كاللقب، والأهم من ذلك: أن أحدا من المتصوفة لم يعتنِ بإبطال قولهم هذا.

وفي هذا دلالة على ثبوت ما ذكره البيروني -الخبير بالديانات في القرن الرابع- من أن كلمة "صوفية" ليست بعربية، بل إغريقية أصلها "سوفية" بالسين، ومعناها: الحكماء. والتصوف هو الحكمة (تحقيق ما للهند) وبسط هذا يحتاج لورقات، لكن نورد في هذا كلمات يسيرة هي:

أن الفلسفة هي الحكمة، وعند مقارنتها بالتصوف يتضح التوافق بينهما؛ فكلاهما يعني: الحكمة. وغايتهما: معرفة الحقائق والغيب، هذا بطريق العقل، وهذا بطريق الروح. ولهما النظرة ذاتها في كيفية المعاد، وفي الخلاص والاتحاد والفناء. وكل هذه الأمور مقررة بطريقة فلسفية.

فالتصوف منهج فلسفي، هكذا يقول الصوفي عبد الحليم محمود في كتابه: "المدرسة الشاذلية".

لم يكن التصوف في الثقافات القديمة إلا وجها وهدفا واحدا، وعندما دخل البيئة الإسلامية، ستر وجهه الحقيقي زمنا، فلم يبد منه إلا بمقدار؛ بحسب الحاجة والإمكان، وفي مرات جرب الإفشاء، فجاء الرد سريعا (قتل الحلاج لما قال: أنا الحق)، فعاد فتستر بالشطحات، ونسب الشاطحون إلى الجنون، كأبي يزيد البسطامي (قال عن نفسه: "إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدون" اللمع، تلبيس إبليس)، وتستر أهل الصحو منهم (النوري والخراز والبغدادي) بالكلمات الرمزية والغامضة المحتملة؛ لتدرأ عنهم ما لحق بالحلاج.

ولما فطن العلماء لحقيقة هذه النحلة حذروا منها، كمالك والشافعي وأحمد وأبي زرعة، وتعرض أقطابها للهجر والتشريد والمنع في الشرق والغرب (الطوسي في اللمع).

ومع ظهور هذا الفارق بين الإسلام والتصوف، إلا أن وجود شبه بينهما -وقدر من الشبه موجود بين جميع الديانات- في أبواب الزهد والتزكية حصل تلبيس، تعذر به على العامة التفريق بين المبتدع منه والمتبع، وبهذا انتقل طائفة من الزهاد من السنة إلى التصوف، فلم يكن لهم من العلم ما يميزون به بين صحيح الزهد وسقيمه.

فقد كان فيهم صادقون ديانة، يخلطون تصوفهم بما عرفوه من تعاليم الإسلام، وقد أثنى ابن تيمية وابن القيم على هذه الطائفة منهم، وحددوا مضمون ثنائهم فيما أصابوا فيه من السنة، فلم يكن مطلقا، بدليل نقدهم ما أخطأوا فيه، فدائرة الإسلام متسعة لكل من شهد الشهادتين وصلى إلى القبلة، ولو تلبس بمعصية أو بدعة، وليس كل ما في التصوف كفر، وفي المتصوفة من كان ردءا للإسلام في البلاد البعيدة، والبدعة أهون من الكفر، فإذا كان الخيار إما البقاء على بدعة أو الكفر، فالاختيار البقاء في دائرة الإسلام على مفارقة الملة.

ففي المتصوفة من يجهد جهده في التفتيش عن مستند في القرآن والسنة يلحق التصوف وأفكاره بالإسلام، وبهذه الطريقة خلط التصوف بالإسلام وأحدث لبسا، أتى المتصوف من بعدها لينهل من المصدرين كليهما، فمن له تمييز عرف ما مصدره التصوف، ففرق بينه وبين ما مصدره الإسلام، فحكم على المتصوفة حكما منصفا، يبين فيه ما هو عليه من إسلام وسنة، وما هو عليه من بدعة وفلسفة، ومن ليس له تمييز خلطهما جميعا، فحكم بنسبة كل ما فيه إلى الإسلام، ومن ثم بنى عليه إسلامية التصوف، وهذا خلاف الواقع والحقيقة.

فإن الفصل ينتج منهجين وعقيدتين مختلفتين متعارضتين، يبين معه أن الإسلام غير التصوف، فلا توافق بينهما في عقيدة وأصل ومنهج، فإن بقي ممتزجا مختلطا، فالإسلام لا يقبل شركة كهذه، تزاحم في أصله وقاعدته، لأنها مبطلة له، فالإسلام لا يقبل إلا التفرد.

فمِن المتصوفة من يدرك هذا، لكن مصلحته في إبقاء الخلط، ومنهم من لا يعلم، ولأجل ذلك، فمن المتعذر إصلاح التصوف إلا بإبطاله كليا، وبه يبطل دعوى وجود أو إيجاد تصوف سني معتدل، فدونه خرط القتاد، ودليل استحالته: عدم وجود طريقة واحدة إلى اليوم، تصح نسبتها إلى طريقة السلف والسنة في: العقائد، والسلوك، والفقه. وفي كل حال، ليس ثمة حاجة لهذا الاسم في التزكية والزهد، مع سبق أهل القرون المفضلة بهما من غير أن يكونوا متصوفة ولو بالاسم، مما يعني أن الاستغناء عنه ممكن.

إن مما يورث الشك في جهود التصحيح لمسلك التصوف:

أن كثيرا من المتصوفة يحلون في موضع ما يربطون في موضع آخر، كما فعل الطوسي صاحب اللمع؛ عقد فصلا استنكر فيه أقوال الحلولية، ولم يسمهم ولم يحدد أعيانهم، ثم عقد فصلا آخر لتفسير شطحاتهم الحلولية، كقول الشبلي لجمع من أصحابه، وهو يودعهم: "مروا أنا معكم حيث ما كنتم، أنتم في رعايتي وكلاءتي". أجاب الطوسي عنه بجواب ما زاد فيه على أن فسره بمذهب الحلولية، فقال: "أراد بقوله ذلك: إن الله تعالى معكم حيث كنتم، وهو يرعاكم ويكلؤكم، وأنتم في رعايته وكلاءته. والمعنى في ذلك: أنه يرى نفسه محقا فيما غلب على قلبه، من تجريد التوحيد، وحقيقة التفريد، والواجد إذا كان وقته كذلك. فإذا قال: أنا. يعبّر عن وجده، ويترجم عن حاله، الذي قد استولى على سره.

فإذا قال: أنا. يشير بذلك إلى ما غلب من حقيقة صفة مشاهدته قرب سيده".

يعني بقوله: "إذا قال: أنا"؛ أي: أنا الله. فهو إذن يُنظِّر لمقالاتٍ وكلماتٍ تُنْزِلُ العبد منزلة الرب جل شأنه، بدعوى القرب والمشاهدة، فيجوّز للعبد أن يقول فيها عن نفسه: أنه الله. ليس بمعنى الحلول، بل بمقتضى الوجد والفناء في الحب.

فهل الإسلام يقبل بنعت العبد نفسه بأسماء وصفات الإله تعالى؛ لتوهمه قربه ومشاهدته، ولأنه يعبر عن وجده وفنائه في الحب، ويترجم عن حاله؟!

فالشك في جهود هؤلاء في محله، وله ما يبرره، أضف: أن تلك الجهود عارية من الدعوة إلى نبذ الغلو في الأضرحة والأولياء والموالد والرقص والسماع وغير ذلك من بدع الصوفية.

أما ابن عربي فذاك شأن آخر، فلا ينقضي العجب ممن يقول إنه ضد الغلو ثم يتولاه فينعته بالعارف ومحيي الدين، وينعى على الذين كشفوا انحرافه؛ أنهم: لم يفهموا كلامه لدقته، وأنهم قاصرون عن إدراك مقاصده، للحجاب الذي ضرب على عقولهم وأرواحهم.

ابن عربي قال ما قاله البسطامي، والحلاج، والشبلي: أنه الله. تعالى الله، وهو القائل:

الـعبد رب والـــرب عبد ... يا ليت شعري من المكلف
إن قلت عبد فذاك نفي ... أو قلـت رب فأنى يكلـف

وله كلمات في فصوصه، يعجز القلم ويعفّ عن ذكرها، لم يتكلم بمثلها فرعون، ولا المشركون، ولا الملاحدة تكلموا بها، ولا الشيطان نفسه، ما سبقه إليها أحد، وربما قلده فيها بعض تلامذته، وقد قال بعضهم: إذا لم يكن ما حكاه كفرا، فليس في الأرض كفر ألبتة.

نعود لاستكمال مقالة محمد رشيد رضا حول الموضوع (تاريخ الأستاذ الإمام ١/١٢٩-١٣٠):

"طالما فكّر محبو الإصلاح من عقلاء المسلمين في إصلاح شأن المنتمين إلى طرق الصوفية، وإنقاذهم من خيالاتهم الفاسدة وبدعهم الفاضحة، بل إخراجهم من جحر الضب الذي دخلوه وهم لا يشعرون: فلم يهتد أحد إلى ذلك سبيلا.

ولما هاجرتُ إلى مصر سنة ١٣١٥هـ، كان أول إصلاح سعيت إليه؛ أن حاولت إقناع شيخ مشايخ طرق الصوفية الشيخ محمد توفيق البكري بالقيام بهذا الإصلاح، كلّمته بذلك قبل إصداري (المنار) ثم ما زلت ألحّ عليه في ذلك، وهو يسوّف مع الاستحسان حتى عمد إلى ذلك بوضع لائحة رسمية ولائحة داخلية، ثم وضع كتابا في الأخلاق والآداب

على أنه سألني عن رأيي في ذلك، فقلت له مرارا: إن الإصلاح لا يقوم إلا برجال من أهل العلم الصحيح والأخـلاق والغيرة والاستقامـة، يناط بهم أمر هذه الطرق كلهـا. ثم علمت بعد طول السعي: أن ما حاولت من الاستعانة بهذه السلطة الرسمية على هذا الإصلاح الروحي يكاد يكون من محالات العادات.

وقد جرت المذاكرة في ذلك مرة بيني وبين صديقي عبد الرحمن الكواكبي، وكان يرى أن إصلاح هذه الطرق أو الإصلاح من بابها محال، فقلت:

أرأيت إذا أقنعنا بعض إخواننا الصادقين في حب الإصلاح، العالمين بطرق الإرشاد، بأن يكونوا شيوخا لهذه الطرق المشهورة، ألا يستطيعون أن يقفوا بعامة أهل طريقتهم عند حدود السنة، ويربوا طائفة من المريدين تربية جديدة؟

فقال: إننا جربنا ذلك، فأقنعنا رجلا من أمثل هؤلاء الذين تعنيهم بنحو مما ذكرت، فكان عـاقبة أمـره معه، أن أفسدوه ولـم يصلحهم، فأنس بهذه الرياسـة وآثرهـا، فخسرناه بها.

فعلم بهذا كله أن للحياة الخيالية التي يعيش بها هؤلاء الناس لذة عظيمة، سواء كان الخيال فيها عاليا أو سافلا، ولذلك كان إصلاح شأنهم عسرا جدا، ولن يقوم به إلا من جمع بين العلم الصحيح والتقوى والإخلاص وقوة التأثير بالكلام وبالإرادة، وهيهات أن يتفق وجود أفراد من هؤلاء اتفاقا، وإنما يوجد في كل عدة قرون منهم واحد، وكثيرا ما يكون لهذا الواحد من الصوارف مـا يحول دون التصدي لهذا الإصلاح".

إن حياة الخيال واللذة -التي أعاقت جهود الإصلاح- لم تتولد من عقيدة جاء بها الوحي، بل عقيدة وثنية قديمة موغلة في القدم، فالدواء الأنجع قطع هذا المورد، والاستقلال بمورد الوحي، فهذا هو الطريق الوحيد البادي لتصحيح التصوف بعد هذه القرون الطوال.

وإذ لم يكن يمثل الصورة الإسلامية المرجوة، فالدعوة إلى إحيائها مع قيام الصورة المثالية الصحيحة وإمكانها ووجودها، من استبدال الذي هو أدنى بالذي هو خير، لكن:

إذا لم تكن إلا الأسنة مركبا فما حيلة المضطر إلا ركوبها

فإذا تعذر الفصل، واستحال القطع والمحو، فالسبيل التخفيف والتقليل ودفع الأعظم!

قاموس المصطلحات

(الفَنَاءُ والبَقَـاءُ بين التصوف القديم والمعاصـر)
دراسة تأصيلية نقدية في ضوء المصادر الأصلية

د. محمد أبو عمر - مصر

كان الصحابة الكرام رضوان الله عليهم أشد الناس حبًا لله وأكثرهم عبادة، كانوا يذكرون الله قيامًا وقعودًا ويقومون الليل حتى تتفطر أقدامهم، لكن ذكرهم وعبادتهم كانت منضبطة بضوابط الشرع، ولم يخرج أحدهم إلى غلو أو شطح، وكانوا يحبون الله كثيرًا، ولا يشغلهم ذلك عن واقعهم وحياتهم، فجمعوا بين حب الخالق سبحانه وحقوق الخلق والإقبال عليهم.

وهذا المقال ليس نقدًا للذكر والعبادة والتزكية، بل هو وقفة تحليلية مع مفهومين ابتدعتهما طائفة بعد القرون المفضلة، وهما (الفَنَاءُ والبَقَاءُ). وسنتتبع كيف تحول هذان المصطلحان من معنى من معاني الأخلاق (التحلي بالفضائل والتخلي عن الرذائل) إلى شطحات تجاوزت حدود الشرع، ثم إلى عقائد الحلول والاتحاد ووحدة الوجود التي هاجمها أئمة المسلمين، معتمدين في ذلك على نصوص الصوفية أنفسهم، كاشفين انحرافاتها، وراصدين حضور هذا المفهوم في الخطاب الصوفي المعاصر.

قبل أن نغوص في تاريخ المصطلح، نشير إلى أن هذا المفهوم ليس مجرد تراث قديم قد اندثر عند الصوفية وطواه الزمن؛ كلا، بل هو حاضر وبقوة في الخطاب الصوفي المعاصر، بل تتبناه شخصيات صوفية كبرى، وكذلك المنصات الصوفية الإلكترونية المتخصصة.

فالدكتور علي جمعة (مفتي مصر الأسبق) قال في منشور فيديو على صفحته الرسمية بفيسبوك (١٤ يونيو ٢٠١٨): "الفناء: غياب العبد عن شهود نفسه والخلق لاستغراقه في الحق"[١]، وأصر على أن البقاء أشرف من الفناء. والحبيب عليّ الجفري في برنامجه الرمضاني "أيها المريد" (الحلقة ٢٨، رمضان ٢٠١٨م) شرح الفناء بقوله: "التلاشي عن رؤية النفس والخلق بظهور سلطان الحقيقة"[٢]، وقرر أن "حال البقاء أشرف، وحال الفناء أعذب". وكذلك الدكتور يسري جبر - وهو أشدهم تعصبًا - خصص سلسلة كاملة بعنوان "الفناء والبقاء شرح كتاب الرسالة القشيرية" ومحاضرات بعنوان "وحدة الوجود عند الصوفية" و"شرح فصوص الحكم لابن عربي"[٣]. ومحمد الزبير حساني خصص حلقتين كاملتين بعنوان "مفهوم الفناء عند السادة الصوفية"[٤]،

والشيخ عبد القادر عيسى في كتابه "حقائق عن التصوف" يذكر أن للفناء تسع مراتب أولها الذهول[٥]،والدكتور محمود قطان في سلسلة "أصول التصوف المحمدي" (الحلقة II) يشرح أنواع الفناء والبقاء مع خط بياني توضيحي[٦]. كما أفرد موقع هنداوي فصلاً كاملاً لـ "مقام الفناء الصوفي" وأكدت على أن "الفناء كما يقول الجرجاني هو عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت بالاستغراق في عظمة الباري"[٧]، ونشر موقع الصوفية (أرشيف) بحثًا حول "علاقة الفناء بالشهود" والأخطاء التي قد يقع فيها السالك[٨]، وخصصت الطريقة التيجانية دراسة أكاديمية لـ "حال الفناء في التجربة الصوفية"[٩]. هذه النماذج تثبت بلا جدال أن مصطلح الفناء والبقاء ليس قضية تاريخية منتهية، بل هو واقع معاصر حي يُدرَّس للعامة كأعلى مقامات العارفين، وهذا يفرض علينا أن نفهم جذوره وتطوره ثم نقده نقدًا علميًا رصينًا.

أما تعريف الفَنَاء في لغة العرب فهو مصدر الفعل "فني يفنى فناءً"، وهو نقيض البقاء، يقال "فني الشيء" إذا ذهب وتلاشى وزال أثره. وأصل المادة اللغوية (ف ن ي) تدور حول الزوال والاضمحلال والانتهاء. أما (البَقَاءُ) فهو ضد الفناء، وهو الثبوت والدوام والاستمرار. وقد استعمل القرآن الكريم اللفظين في معناهما الحسي المباشر: قال تعالى (كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ) [الرحمن: ٢٦]، أي زائل وهالك، وقال سبحانه: (وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ) [الرحمن: ٢٧]. فالاستعمال القرآني إذن مقصور على زوال الحياة الدنيا، فليس فيه أي إشارة من قريب أو بعيد إلى معنى وجداني أو روحي. فلما انتقل لفظا "الفناء والبقاء" إلى حيز الاصطلاح الصوفي، نُقِلا من دلالتهما على "زوال الوجود الحسي" إلى تأويلات جديدة تعبر عن توجهات القوم وعقائدهم.

والملفت أن الصوفية أنفسهم قسموا هذا المصطلح إلى درجات متصاعدة. يقول الشريف الجرجاني (٧٤٠-٨١٦هـ/ ١٣٣٩-١٤١٣م)[١٠]في معجمه "التعريفات": "الفناء: سقوط الأوصاف المذمومة، والفناء فناءان: أحدهما ما ذكر، وهو بكثرة الرياضة، والثاني عدم الإحساس بعالم الملك". هذا التقسيم يكشف عن الانتقال من المعنى الأخلاقي (سقوط الرذائل) إلى المعنى الصوفي الشعوري (عدم الإحساس بالخلق). ويزيد الكلاباذي (ت ٣٨٠ هـ/ ٩٩٠ م) في "التعرف لمذهب أهل التصوف" الأمر وضوحًا، فيضع تعريفًا يظهر فيه عنصر الخطر الأول: "الفناء هو أن يفنى عنه الحظوظ؛ فلا يكون له في شيء من ذلك حظ، ويسقط عنه التمييز فناء عن الأشياء كلها شغلاً بما فنى به"[١١]، أي: أن العبد ينسى نفسه وهواه لانشغال قلبه بطاعة الله ومراقبته،

لا أنه يتحد بالله أو يخرج عن التكليف، وإلى هنا لا إشكال أو مخالفة في ذلك؛ إلا أن عبارة "سقوط التمييز" - هي مدار الخلاف كله، إذ أن فقدان التمييز يعني زوال العقل والإدراك، وهو ما يتعارض مع أصل التكليف. غير أن الكلاباذي نفسه نبّه إلى أن هذه الحالة لا تدوم، لأن دوامها "يوجب تعطيل الجوارح عن أداء المفروضات"[١١].

وهذا المفهوم في بدايته كان مقبولاً عند بعض الصوفية الأوائل، الذين جعلوا الفناء في حدود الإخلاص وسقوط الرذائل، وفضلوا البقاء والصحوة على الفناء والسكر. ولكن هذه المرحلة - مع اتساع دلالة المصطلح - مهدت الطريق لما هو أخطر.

حتى جاء أبو يزيد البسطامي ليكون نقطة التحول الأبرز في تاريخ الفناء الصوفي، حيث تجاوز المعنى الأخلاقي للإخلاص إلى القول بمحو الذات وذوبانها في الذات الإلهية. وغلبت عليه أحوال السكر والغيبة، فنطق بعبارات غريبة أصبحت نموذجًا للشطحات. نسبت إليه أقوال هي أقرب إلى الاتحادية: كقوله «سبحاني ما أعظم شأني» وهذا القول يوحي بنفي الاثنينية بين الخالق والمخلوق، إذ جعل لنفسه صفة الإلهية[١٢]، وقوله «خرجت من بايزيديتي كما تخرج الحية من جلدها، فنظرت فإذا العاشق والمعشوق واحد» وهذا القول لا يفرق بين الله والعبد، بل يقر بالاتحاد بينهما[١٣]، و«رفعت إلى السماء فقيل لي: زيني بوحدانيتك وألبسني أنانيتك» وهو تصريح بطلب صفة الربوبية، مما يمنع الاثنينية ويزيل الحدود بين الخالق والمخلوق[١٤]. وصُدّرت هذه الأقوال على أنها قالها صاحبها وهو في حال السُّكْر (الغيبة بوارد قوي) التي يفقد فيها التمييز، قبل أن يعود إلى الصَّحْو (الإحساس بعد الغيبة). وليس المهم هنا البسطامي شخصيًا، بل الأثر الذي تركته هذه الكلمات فيمن جاء بعده، الذين حولوا هذه الشطحات من ذهول عابر إلى مذهب اتحادي متكامل.

وإذا كانت أقوال البسطامي قد دارت في فلك الاتحاد الشعوري، فإن الحسين بن منصور الحلاج جاء ليرفع السقف بكثير، ويصرح بالحلول كعقيدة واضحة لا مواربة فيها. سطر هذا الاعتقاد في كتابه "الطواسين": «أنا الحق» وهذا إعلان صريح بنفي الاثنينية بين الخالق والمخلوق، إذ يتحدث بلسان الربوبية)[١٥]، و«سبحان من أظهر ناسوته... سر سنا لاهوته الثاقب» (أي حلول الإلهي في البشري)[١٦]، و«مزجت روحك في روحي كما تمزج الخمرة بالماء الزلال» وهو تصريح بامتزاج الذات الإلهية بالذات البشرية، مما يمنع الاثنينية ويلغي الفرق بين الخالق والمخلوق[١٧]. وجوهر عقيدته هنا: سقوط الحدود بين الخالق والمخلوق، وحلول الإلهي في البشري. هذه هي النقلة من الفناء كحالة عابرة إلى الاعتقاد بالحلول كحقيقة ثابتة، وصولاً إلى (الجَمْع) (شهود

الخلق بالحق) الذي يعني رؤية الكون كله مظهرًا للإله الواحد.

ثم مع محيي الدين بن عربي تحول الفناء من حالة عابرة أو شطح لحظي إلى نظرية فلسفية مكتملة الأركان. بنى مذهبه على اعتقاد أن الوجود بأسره حقيقة واحدة، وأن المَحْوَ (رفع أوصاف العادة) والطَّمْس (انمحاء الأثر بالكلية) ليسا مجرد حالات، بل كشف لحقيقة أن الخلق ليس له وجود مستقل. حيث قال في "فصوص الحكم": «لا موجود في الحقيقة إلا الله»[١٨]، وفي "الفتوحات المكية": «الوجود كله ظل الله»[١٩]، و «ما في الوجود إلا الله والخلق ليس إلا تجليًا للوجود الواحد» وهذا القول لا يفرق بين الله والعالم، بل يقر بوحدة الوجود[٢٠].

وتؤكد الدراسات أن الفناء بهذا المدى الفلسفي أصله وجذوره في الأفلاطونية المحدثة (وحدة الوجود والفيض) كما عند أفلوطين، وهو ما نقلته الصوفية لاحقًا[٢١].

أما البوذية فغايتها النيرفانا: الانطفاء التام في اللاوجود المطلق وذوبان الفردية[٢٢].

والهندوسية تقوم على اتحاد الأتمان (الروح الفردية) بالبراهمان (الروح الكونية)، وهو عين ما عبر عنه البسطامي بـ "الفناء في الذات". هذه الجذور تفسر كيف تسللت تلك المفاهيم إلى التصوف عبر حركة الترجمة والاحتكاك الثقافي، وأثبتت أن المصطلح في صورته الفلسفية دخيل على الإسلام لا ناتج عن جوهره الأصيل[٢٣].

وعند هذه المرحلة من تطور المصطلح، وقف علماء المسلمين وقفة حازمة، رافضين الإفراط الذي وصل إليه الفناء، وموضحين خطورته على التوحيد والعبودية. في مقدمة هؤلاء الرافضين الإمام شمس الدين الذهبي (ت ٧٤٨هـ) الذي وصف الفناء بأنه من "ترهات الصوفية". ففي "سير أعلام النبلاء"، نقل الذهبي عن القرميسيني قوله: "علم الفناء والبقاء يدور على إخلاص الوحدانية وصحة العبودية، وما كان غير هذا فهو من المغالطة والزندقة"[٢٤]. ثم علق الذهبي بنفسه: "صدقت والله، فإن الفناء والبقاء من ترهات الصوفية، أطلقه بعضهم فدخل من بابه كل إلحادي وكل زنديق، وقالوا: ما سوى الله باطل فان".

ويذهب الذهبي إلى أن المعنى الأول الذي كان يقصده قدماء الصوفية بالفناء إنما هو "نسيان المخلوقات وتركها" مؤقتًا، وليس نفي وجودها أو الحلول فيها. لكنه يرد على هذا المعنى الأخف أيضًا، قائلاً: "ولا يسلم إليهم هذا أيضًا، بل أمرنا الله ورسوله بالتشاغل بالمخلوقات ورؤيتها" مستشهدًا بقوله تعالى: {أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} [الأعراف: ١٨٥].

وإذا كان الذهبي قد اكتفى برد الاعتبار الكلي للفناء في صوره المتطرفة، فإن شيخ

الإسلام ابن تيمية أجرى تحليلاً مفصلاً دقيقًا قسّم فيه الفناء إلى ثلاثة أقسام، كاشفًا بذلك عن جذور الإشكال وأخطاره المتدرجة. يقرر شيخ الإسلام - كما في "مجموع الفتاوى"[٢٥] - أن الفناء ثلاثة أنواع: النوع الأول: الفناء الديني الشرعي المحمود - وهو "فناء القلب عن إرادة ما سوى الحق" أي عن حظوظ النفس والأهواء، وهذا هو التوحيد والإخلاص الخالص، وهو الذي كان عليه الأنبياء والصحابة، ولا مناقشة فيه أنه روح العبادة. النوع الثاني: الفناء عن شهود ما سوى الرب - وهو أن يغيب وعي العبد عن رؤية الخلق، فينشغل بالله وحده ناسيًا كل شيء، وهذا في نظره ناقص، لأن الكمال الحقيقي أن يجمع العبد بين شهود الخالق وشهود خلقه، كما كان الصحابة - رضوان الله عليهم - يجمعون بين حب الله والانشغال الدنيوي. النوع الثالث: فناء القلب عن وجود ما سوى الرب - وهو الأخطر-، وهو الاعتقاد بأن المخلوقات غير موجودة في حقيقتها، وأن الشيء الوحيد الموجود هو الله سبحانه، وهذا هو الذي يعبر عنه بـوحدة الوجود أو الحلول أو الاتحاد، وهذا في نظر ابن تيمية كفر صريح لا شك فيه، لأنه يلغي الفرق بين الخالق والمخلوق الذي هو أساس التوحيد.

وسار تلميذه الإمام ابن القيم الجوزية على النهج نفسه في تحليل وتصنيف مراتب الفناء، في كتابه القيم "مدارج السالكين"[٢٦].

غير أن النقد لم يقتصر على هؤلاء الأئمة القدامى، بل امتد إلى أكاديميين وباحثين معاصرين كبار، قد تعاملوا مع الظاهرة بروح موضوعية ومنهجية علمية متخصصة، كاشفين عن جذورها وتطوراتها. د. عبد الرحمن بدوي دوّن وجمع الشطحات في كتابه "شطحات الصوفية"[٢٧]، حلل فيها النصوص بأسانيدها ومصادرها الأصلية، وخلص إلى أن الكثير من هذه الأقوال لا يمكن الدفاع عنها. ود. أبو الوفا التفتازاني في كتابه "مدخل إلى التصوف الإسلامي"[٢٨] يفصل بين اتجاهات التصوف، ويميز بين الاعتدال الذي يمثله الجنيد وبين الفلسفة التي يمثلها البسطامي والحلاج وابن عربي، ويخلص إلى أن الفناء في صورته الفلسفية أدى إلى القول بالاتحاد والحلول ووحدة الوجود، وهي جميعها تتناقض مع أصول التوحيد. ود. علي سامي النشار خصص كتابه "نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام"[٢٩] بالحديث عن تأثير الفلسفات الأجنبية على التفكير الصوفي، وكشف عن أصول فكرة الفناء وربطهـا بالأفلاطونية المحدثة والغنوصية القديمة. ود. زكي نجيب محمود ناقش في كتابه "المعقول واللا معقول في تراثنا الفكري"[٣٠] الرؤية الصوفية، ورفض رفضاً قاطعًا تحويل التجارب

الذوقية الشخصية إلى حقائق موضوعية تتصادم مع العقل، ووصف الفناء والمعاني المرتبطة به بأنها تخرج عن منطق الإدراك العادي.

والآن وقد وصل البحث إلى نهايته تبين لنا: أن هذا المفهوم، بدأ كبذرة زكية، ثم نمت على غير هدى، حتى تحولت إلى غصن شائك، ثم جفت ويبست، فأصبحت حطباً لوحوش الضلال (اتحاد، حلول، وحدة وجود). أين هذا من طريق الوسطية الذي سار عليه الحبيب المصطفى ﷺ وأصحابه الغر الميامين؟

١- علي جمعة، منشور فيديو على الصفحة الرسمية (فيسبوك)، ١٤ يونيو ٢٠١٨م.

٢- الحبيب علي الجفري. "أيها المريد ٣" - الحلقة ٢٨ (مفهوم الفناء) والحلقة ٢٩ (حقيقة البقاء).

٣- الدكتور يسري جبر، "الفناء والبقاء شرح كتاب الرسالة القشيرية" - محاضرات يوتيوب.

٤ - الشيخ محمد الزبير حساني، "مفهوم الفناء عند السادة الصوفية".

٥- الشيخ عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف.

٦ - الدكتور محمود قطان، سلسلة "أصول التصوف المحمدي" - الحلقة ١١.

٧- مؤسسة هنداوي، "مقام الفناء الصوفي" - فصل من كتاب عن التصوف الإسلامي.

٨- موقع الصوفية (أرشيف)، علاقة الفناء بالشهود والأخطاء التي قد يقع فيها السالك.

٩- الطريقة التيجانية، "حال الفناء في التجربة الصوفية (نموذج أحمد التجاني)".

١٠- الجرجاني، الشريف علي بن محمد (ت ٨١٦هـ/١٤١٣م) ، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣ م.

١١- الكلاباذي، أبو بكر محمد (ت ٣٨٠هـ/٩٩٠م)، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق: محمد عبد اللطيف الطيب، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٣٤هـ - ص ١٢٥-١٢٧، ١٣١.

١٢- شطحات الصوفية (ضمن مجموعة عبد الرحمن بدوي)، وكتاب "النور من كلمات أبي طيفور" المنسوب للسجستاني، ص ١٠١.

١٣- اللمع في التصوف" للسراج الطوسي، دار الكتب الحديثة، القاهرة (تحقيق عبد الحليم محمود وطه سرور)، ص ٤٦١.

١٤- المصدر السابق، في سياق حكاية معراج البسطامي.

١٥ - "أخبار الحلاج" (تحقيق ماسينيون)، طبعة باريس، ص ٥١؛ وفي الطبعة العلمية (تحقيق موفق فوزي الجبر) دمشق، ص ١٦٧.

١٦ - "البداية والنهاية" لابن كثير، دار هجر للطباعة والنشر (تحقيق عبد الله التركي)، الجزء ١٥، ص ١٢٥.

١٧ - المصدر السابق، الجزء ١٥، ص ١٢٦.

١٨- فصوص الحكم لابن عربي ، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ص ٤٨ - ٥٠ (فص حكمة إلهية في كلمة آدمية).
١٩ - "الفتوحات المكية" لابن عربي، دار صادر، بيروت، الجزء ٢، ص ٦٠٧.
٢٠- المصدر السابق، الجزء ٣، ص ٤٤٩ (حول نفي الاثنينية بين الحق والخلق).
٢١ - "كتاب "التصوف المنشأ والمصادر"، (إحسان إلهي ظهير)، إدارة ترجمان السنة، لاهور، ص ١٢١ - ١٢٤.
٢٢ - "دراسة مقارنة: "الفناء الصوفي والنيرفانا البوذية" (بن شاعة مختار الإدريسي / الحسيني، المنهل للنشر الإلكتروني، ٢٠٢١).
٢٣ - المقحم، نورة بنت إبراهيم. "جذور عقيدة الفناء الصوفية في الفلسفة اليونانية والبوذية". مجلة القلم للعلوم الإنسانية والتطبيقية، ٢٠٢٥.
٢٤ - الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ)، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرناؤوط. مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م، - ١٥/٣٩٣-٣٩٤.
٢٥ - ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت ٧٢٨هـ)، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد، ١٩٩٥م - ١٠/٢١٩-٢٢٠، ٢/١٦٨.
٢٦ - ابن القيم، محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ) ، مدارج السالكين، تحقيق: محمد حامد الفقي. دار الحديث، القاهرة، ١/١٦٩-١٧١.
٢٧ - بدوي، عبد الرحمن، شطحات الصوفية، القاهرة: مكتبة النهضة، ١٩٤٩م.
٢٨- التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي، مدخل إلى التصوف الإسلامي، القاهرة: مكتبة الثقافة، ط٢، ١٩٧٦م، ص ١٣١-١٥٩.
٢٩ - النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨م.
٣٠- محمود، زكي نجيب، المعقول واللا معقول، القاهرة: دار الشروق، ط ٣، ص ٣٨٨.

شخصيـــات

استبدال أبي الحسين الحلاج بأبي القاسم الجنيد من لويس ماسينيون إلى سعاد الحكيم

د.طارق الحمودي - المغرب

بين الصوفية الأوائل والمتصوفة المتأخرين - خاصة أهل الوحدة والحلول والاتحاد - مسافات اختلاف كبيرة، وكان سيد الطائفة الجنيد مصادما لبعض هذه المسالك الحلولية في شخص أحد أقطاب الحلول والاتحاد، الحسين بن منصور الحلاج، وكان حظ الاستشراق الفرنسي من خدمة "التراث الحلاجي" وافرا جدا، بدءًا بلويس ماسينيون، ولا يعلم متى ينتهي ذلك بعده، لكن الذي ينبغي أن يعرفه الباحثون المسلمون أن هذا الامتداد لم ولن يقتصر على "الاستشراق الأصيل"، فقد رأينا من يحسب علينا من بني جلدتنا، ويتكلمون بألسنتنا يفكرون بعقول المستشرقين الفرنسيين والأمريكيين داخل الجامعات العربية وفي المحاضرات والندوات والمجلات والمؤلفات باللغة العربية، ومن لويس ماسينيون إلى سعاد الحكيم في مراجعتها لنشرة ديوان الحلاج التي أنجزها عبده وازن، والتي قالت في الحلاج: «**وتتطاير شظايا وجدان الحلاج [٣٠٩هـ] من العشق على الخاصة والعامة معا**»[١]، يمكن للباحث المسلم التعرف على مقاصد الاستشراق وامتداداته، خاصة محاولاته "إسقاط الجنيد" من سجل الإمامة الصوفية، وتعويضه بأمثال الحلاج وابن العربي الحاتمي، وقد تولت سعاد حكيم مهمة جمع تراث الجنيد في كتاب سمته "تاج العارفين، الجنيد البغدادي"، وقالت: «**لقد جمعنا أكثر من ستمائة قول للجنيد، كانت مروية على شكل مبعثر في كتب الطبقات والتراجم وأمهات المصادر الصوفية، وهذه الأقوال مكنتنا من إعادة تركيب شخص الجنيد وحياته وأفكاره**»[٢]، وكان ينقصها شيء واحد، وهو التحقق من صحة نسبة كل ذلك إليه، لكنها لم تفعل، فخلطت الصحيح النسبة بالمشكوك فيه، بل بما يجزم بعدم صحة نسبته إليه، فكانت الشخصية التي ركبتها شخصية مشوهة بعيدة عن حقيقة شخص الجنيد وتصوفه.

كانت سعاد الحكيم مسترسلة في إيراد الروايات واعتمادها وهي تحاول عرض تصـوف الجنيد، لكنهـا حينمـا وصلت إلى عـرض علاقـة الجنيد بالحلاج أمسكت عـن

الاسترسال وقالت: «تكثر المرويات عن علاقة الحلاج بالجنيد، ويروي البعض أساطير ضمنها أقوالا للجنيد تعليقا على مأساة الحلاج وهذا القتل العنيف الذي وقع عليه، لذلك نترك جانبا كافة الروايـات لنقول فقط: إن الحلاج جاء إلى الجنيد طالبا صحبتـه،ولكن الجنيد تحرج عن قبول هذه الصحبة نظرا للتاريخ المنظور للحلاج مع أساتذته السابقين»[٣]، ثم أحالت في الهامش إلى كشف المحجوب للهجويري!

هي إذن "روايات كثيرة"، لكنها وصفتها بـ"الأساطير"، فلماذا غيرت سعاد طريقة "البسط" في إيراد واعتماد الروايات إلى طريقة "القبض" والإعراض عنها حينما تعلق الأمر بالحلاج؟ ولعل الجواب كامن في أن سعاد الحكيم من خريجات السوربون، وتتلمذت على المنهج التحليلي لبول نويا(Paul Nwyia) ، الذي يعد امتدادا لمدرسة لويس ماسينيون الفرنسية، فما الذي يعنيه هذا؟

كتب لويس ماسينيون بالمشاركة مع مصطفى عبد الرازق رسالة في التصوف، عرض فيها ماسينيون الخطوط العريضة للتراث الصوفي اصطلاحا وتاريخا وفكرا، وذكر أسماء كثيرة لصوفية ومتصوفة في مقام بيان مراحل التأسيس والتطور، والمضامين الكبرى للتصوف وظهور المدارس الأساس، لكنه لم يذكر الجنيد إلا مرة واحدة، حين عرض أصل سند الصوفية، مع أن جل المتصوفة يدعون الانتساب إليه وإلى "سلوكه"؟ ولعل ما يعيننا على تركيب جواب مناسب أن نراجع ما عرضه لويس ماسينيون في كتابه "آلام الحلاج" عن علاقة الجنيد بـالحلاج.

يريد الاستشراق اليوم بامتداداته المختلفة أن يُهجر "السلوك الجنيدي" وينشر "السلوك الوحدوي والحلولي" بالترويج والدعاية للفكر الوحدوي لابن العربي الحاتمي، والفكر الحلولي الاتحادي الحلاجي، وهذا يحتاج إلى عملية "مسح" ممنهجة -كما يقال - لكل أثر جنيدي في بساط التصوف المعروض على المسلمين، وصبغه بأصباغ وحدة الوجود والحلول والاتحاد والتصوف الفلسفي لغايات ومقاصد سياسية وفكرية واجتماعية، ومن أحسن الأمثلة بيانا لهذا ما فعله لويس ماسينيون في "آلام الحلاج".

يعرض طـه عبد الباقي في كتابه "الحسين بن منصور الحلاج شهيد التصوف الإسلامي" "الحلاج" في صورة الصوفي الصادق في صوفيته، الثائر المتمرد على أدعيائه، وممن اختاره ليكونوا في "مواجهة" معه، أبو القاسم الجنيد رحمه الله، فقد تلقف طه عبد الباقي الروايات التي تحكي "التواصل" بينهما، وركَّب عليهما صورة التدافع بل التناقض، وعرض الحلاج في هيئة الأستاذ الأعلم، في مقـابل الجنيد

الدعي الذي لم يستطع أن يفي بحق التصوف، من ذلك قصة دخول الحلاج على الجنيد وهو يخطب، وقوله له: «**يا أبا القاسم، إن الله لا يرضى من العالم بالعلم حتى يراه في العلم، فإن كنت في العلم فالزم مكانك، وإلا فانزل، فنزل الجنيد، ولميتكلم على الناس شهرا**»[٤]، واضح أن المراد بهذه المسرحية الخيالية أن يصور الجنيد في حالة ذل وانكسار أمام عزة النقد الحلاجي، بل استعمل طه عبد الباقي عبارة وقحة معلقا على هذه الخرافة فقال: «**يقول الحلاج في عزة الواثق في نفسه: من تكلَّم عن غير معناه، فقد تحمر في دعواه، ثم تلا قوله تعالى:** (كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا) [الجمعة:٥]»[٥]، فقد تجاوز طه عبد الباقي الأدب مع سيد الطائفة الجنيد وذهب مذهبا خبيثا.

لماذا هذا الحط على أبي القاسم الجنيد؟ لماذا يصر هؤلاء على "**إسقاط هيبة الجنيد من النفوس**"؟ والجواب عن هذا يكشف عن سر الأمر وأسّه، لماذا يريدون إزاحة الجنيد ليمر ابن عربي والحلاج؟ لماذا يريدون كسر "**تاج العارفين**" و"**إنزاله من عرش سيادته على الطائفة الصوفية**" كما في رمزية نزول الجنيد من منبره بعد نقد الحلاج له وإهانته؟

ثَمَّة نصٌّ مهم جدا يكشف الغطاء ويصف الداء، وهو في "**أخبار الحلاج**" ولفظه: «**قال أحمد بن يونس: كنا في ضيافةٍ ببغداد، فأطال الجنيد اللسان في الحلاج، ونسبه إلى السحر والشعبذة والنيرنج، وكان مجلسا خاصا غاصّا بالمشايخ، فلم يتكلم أحد احتراما للجنيد**»[٦]، والنص مليء متضلع بالمعاني، وهو من النصوص الشاهدة على علم الجنيد وفقهه، وفطنته لما يُدَسُّ في التصوف، ولتسلل المتسللين من غيره إليه، فقد كان الجنيد ناقدا شديدا على أهل الحلول والوحدة من الباطنية المتسترين، وشهد فيه ماسينيون بقوله: «**إذا كان الجنيد قد أصبح كبير الصوفيين الإسلاميين قرونا عديدة، فإن ذلك يعود قبل كل شيء لكونه ناقدا ومنظرا فطنا للتصوف الإسلامي**»[٧]. كان الجنيد يرى في الحلاج خطرا ينبغي التحذير منه وكشف حقيقته، فكان يبذل وسعه في ذلك في مجالسه الخاصة حيث يجتمع إليه نخبة المشايخ، وهو المقدم فيهم، ولم يكن سكوتهم احتراما له فقط، بل إيمانا بما يقوله، وتصديقا له فيما يمليه، وهذا ما أثار الحلاج وأمثاله عليه وعلى مدرسته، فكان لا بد من إسقاطه.

يصف طه عبد الباقي حالة الحلاج بوصف فاخر فيقول: «**لقد حمل الحلاج أمانة الرسالة الصوفية كاملة، ولم يستطع ذلك غيره**»[٨]، أي أن "**الجنيد**" كان خائنا لأمانة الرسالة الصوفية! ويصف طه عبد الباقي هذا التصادم بين مدرسة الجنيد ومدرسة التصوف

الباطني فيقول: «يكثر تحدي الحلاج للجنيد، خاصة إنه سيد الطائفة، وفي يده القيادة والزعامة، فيوجه إليه يوما سؤالا متعمدا عن قيمة الإلهام الباطني، بوصف قاعدة من قواعد التقوى والعبادة، ويرفض الجنيد الإجابة، ويكرر الحلاج السؤال، فيسميهالجنيد برجل المطامع، ويضحك الحلاج ساخرا، وابتدأ الصراع بين الرجلين العظيمين، ورددت محافل بغداد ومساجدها صدى هذا الصراع العنيف، وابتدأ الجنيد يهاجم الحلاج جهرة، في غضب، وفي تطرف، ويرميه بالسحر والشعوذة»[٩]، فقد كان إذن "صراعا عنيفا"، وتحديا من أهل الحلول لسيد الطائفة، ولا يزال.

لعل أكبر المتخصصين في الحلاج هو المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون الذي اشتغل بالحلاج وسيرته وتصوفه وفكره نحو أربعين سنة، إلى درجة أن صار يُجِلُّه إجلالا كبيرا، إلى درجة أن دعا إلى إقامة قُدَّاسٍ على روحه في بعض الأديرة، وعلل ذلك بأن تصوف الحلاج يتجاوز الانتماء الديني إلى الانتماء الإنساني، وهو ما جعل شارح ديوان الحلاج الدكتور كامل الشيبي يهدي إليه الشرح ويقول: «ماسينيون الذي انتقل إلى عالم الأرواح فالتقى بصديق الأبد الحسين بن منصور الحلاج»[١٠].

كان لويس ماسينيون أكثر ذكاء حينما سلك طريقة مختلفة لإسقاط الجنيد سيد الطائفة، فإنه -عوضَ إسقاط الشخصية- حاول إسقاط محتواها، وإبدال المحتوى المناقض للمحتوى الحلاجي بمحتوى موافق، وإيهام القارئ بأن ما كان عليه الجنيد هو نفسه ما كان عليه الحلاج، بل إن الحلاج كان ولا يزال استمرارية للمدرسة الجنيدية، وأنه "قَوَّمَ" بعض فرضيات ونظريات الجنيد في التصوف، فالحلاجية عنده - أو كما يريد أن يتوهم الناس - تطوير وتجديد للجنيدية، فلا تعارض[١١]، وهذه الطريقة أخبث وأقذر.

حاول ماسينيون التشكيك في كل رواية تبث التنافر بينهما[١٢]، وروّج لكل ما يدل على توافقهما جملة، فاجتمع على إسقاط سيادة الجنيد وإمامته جهتان، جهة قصدت الإسقاط بالطعن المباشر، والثانية اختارت "التدليس" والتزوير.

لا يزال المكر الاستشراقي يتكلف التسلل بكل الأدوات الممكنة، والامتداد العربي أحد تلك الأدوات الخطيرة، فهؤلاء الباحثون المتخرجون من الجامعات الغربية، المتشربون للمناهج الاستشراقية بنفَس علماني يتصدرون اليوم المشهد الأكاديمي، ويقطرون سم الاستشراق في كؤوس الإلقاء الجامعي في الكليات العربية والإسلامية، فوجب التنبه لهذا المكر الذي لا يحيق إلا بأهله، والحمد لله على كل حال.

١- تاج العارفين الجنيد البغدادي، ص ١٠، لسعاد الحكيم، دار الشروق، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م.

٢- المصدر السابق، ص ١٤.

٣- المصدر السابق، ص٧١.

٤- أبو منصور الحسين بن علي الحلاج شهيد التصوف الإسلامي، ص ٧٠.

٥- المصدر السابق، ص ٧٠.

٦- أخبار الجنيد ص٨٨، علي بن أنجب البغدادي، تحقيق موفق فوزي جبر، دار الطليعة الجديدة، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.

٧- آلام الحلاج ص١٠٧، لويس ماسينيون، ترجمة الحسين مصطفى حلاج، قدمس للنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٨- أبو منصور الحسين بن علي الحلاج شهيد التصوف الإسلامي ص ٧٠.

٩- المصدر السابق، ص ٧٠.

١٠- شرح ديوان الحلاج، ص ١٠، كامل مصطفى الشيبي، منشورات الجمل، ألمانيا، ٢٠٠٧م.

١١- آلام الحلاج، ص١٠٨.

١٢- المصدر السابق، ص ١٠٨ و١٠٩.

احصائيات وتحليلات

الطريقة الكركرية.. المرقعة التي تفتح لها الأبواب في الشرق والغرب!

أسامة الهتيمي - مصر

ربما من المتعارف عليه أن الطريقة الكركرية هي طريقة صوفية حديثة النشأة تعود إلى جبل كركر بمدينة العروي بإقليم الناظور شمال المملكة المغربية، غير أن ذلك ليس محل اتفاق بين جميع الباحثين، فبعض الأكاديميين الجزائريين يشير إلى أن أصل الطريقة يعود للجزائر وأنّها هي من صدّرت الطريقة إلى المغرب إذ أن مؤسس الطريقة المغربي تتلمذ بالأساس على يد أحمد بن مصطفى العلاوي المستغانمي بالجزائر[١] .

لكن وعلى أية حال فإنه وبحسب الموقع الإلكتروني للطريقة[٢] فضلا عن العديد من المصادر الأخرى فإن من أسس الطريقة التي تتصل بالتصوف الشاذلي - العلوي - الدرقاوي هو الشيخ طاهر الكركري عام ١٩٧٦م ثم خلفه الحسن الكركري الذي مات عام ٢٠٠٦م ليتولى مشيختها ابن أخيه محمد فوزي الكركري عام ٢٠٠٧م وهو في الثالثة والثلاثين من عمره إذ هو من مواليد عام ١٩٧٤م غير أنه استطاع وفي سنوات قليلة أن يقفز بالطريقة قفزة كبيرة لم تحققها طيلة نحو ثلاثين عاما سابقة على توليه للمشيخة.

وعلى الرغم من أن فوزي الكركري لم يكمل دراسته الجامعية[٣] حيث اكتفى بتعليمه الثانوي في مدينة تازة إلا أن استطاع أن يقنع الأتباع بأنه بعد مدة يسيرة من خروجه من المدرسة وهجرانه للأهل وللأصحاب خرج سائحا في أرض المغرب لنحو عشر سنوات كانت فترة كافية للتجريد[٤] ومن ثم العودة للقيام بالدور المنوط به لقيادة الطريقة.

عــدد الأتبــاع

أشارت العديد من التقارير الصحفية إلى أنهم يبلغون نحو نصف مليون مريد في العالم[٥] يتواجد أغلبهم بطبيعة الحال في المغرب التي منحتهم ترخيصا قانونيا كجمعية عام ٢٠١٠ م غير أننا وبعد مطالعة للموقع الإلكتروني الخاص بالطريقة تبين أن ما استندت إليه هذه التقارير الصحفية هي إحصائيات قديمة حيث قدّرتهم الطريقة

في إحصاء جديد بنحو ٢,٥ مليون وأطلقت عليهم وصف فقراء الزاوية في إشـــــارة للمريدين والأتباع[٦]. فيما يتوزع البقية على دول شمال إفريقيا وقلبها فضلا عن بعض البلدان الأوروبية كفرنسا، ففي مصر مثلا وبحسب محمد الكركري ممثلها هناك في تصريح له عام ٢٠٢٢م إن عدد مريدي الطريقة وصل إلى ١٠ آلاف مريد أو أكثر[٧] وهو ما يعني أن العدد ربما زاد عن ذلك خلال الأربع سنوات الفائتة.

لكن في مقابل ذلك فإن تقديرات أخرى ترى أن هذه الأعداد مبالغ فيها، إذ ومن خلال حسابه على "الفيس بوك" أكد المؤرخ الجزائري المتخصص في التصوف الدكتور محمد بن بريكة عام ٢٠١٧م أن عدد مريدي هذه الطريقة في العالم لا يتجاوز ٢٠٠٠ شخص في حين لا يتجاوز عددهم في الجزائر ٧٥ شخصا[٨].

وأمام هذا التهوين وذلك التهويل من ناحية عدد أتباع الطريقة فإنه يجدر بنا أن نشير إلى أنه لا توجد إحصاءات رسمية دقيقة يمكن اعتمادها بهذا الشأن وإن كانت كل الدلائل والمؤشرات الإعلامية والتنظيمية توحي بأن عدد أتباعها الفعليين يتراوح بين الآلاف وعشرات الآلاف وهو ما يتبدى بوضوح من خلال الأفرع والزوايا الخاصة بالطريقة[٩].

ولعل ما أحدث اللغط هو الخلط بين الأتباع والمريدين، وبين المتعاطفين في التجمعات والفاعليات التي تقوم بها الطريقة بالإضافة إلى أن الطريقة تمتلك قدرات فائقة في نشر محتواها على وسائل التواصل الاجتماعي[١٠] من خلال التداول الواسع لهذا المحتوى، حيث استثمرت الصورة الرقمية بكثافة واعتمدت على الفيديوهات القصيرة وخاطبت الجمهور العالمي لا المحلي فقط، الأمر الذي منحها انتشارا يفوق حجمها الحقيقي أحيانا.

أسبــاب الانتشــار

ثمة تساؤل يلح على الكثيرين من المهتمين بالطرق الصوفية حول الأسباب التي ساهمت في هذا الانتشار للطريقة الكركرية خلال سنوات قليلة من نشأتها ما جعلها مثار جدل ونقاش بين المتخصصين؟

والحقيقة أنه ليس صعبا الإجابة عن هذا التساؤل، إذ فضلا عما أشرنا إله سلفا بشأن قدرة الطريقة الفائقة على استخدام وسائل التواصل الاجتماعي ومواقع الإنترنت فإن ثمة عوامل أخرى عملت على هذا الانتشار يبرز منها الهوية البصرية المختلفة للطريقة حيث استخدامها لما تطلق عليه "المرقعة" وهي أثواب ذات ألوان متعــددة

ساهمت في صناعة هوية بصرية مميزة للطريقة جعلتها قابلة للانتشار السريع عبــر الصور والفيديوهات بعد أن تحولت ملابس المريدين إلى مادة متداولة بكثافة على منصات التواصل[١١]. والمرقعة ليست محصورة على الرجال فحسب بل يرتديه النساء والأطفال أيضا وهو بالطبع ما يثير لغطا كبيرا.

كذلك نجحت الطريقة ومن خلال طرح يتجاوز الخطابات الدينية التقليدية أو السياسية في اجتذاب الشباب فقدمت نفسها باعتبارها طريقًا روحانيًا غير صدامي سياسيا وقائما على الذكر والحضرة والبحث عن السلام الداخلي[١٢].

ولا يمكننا أن نتجاهل أن الجدل الإعلامي نفسه ساعد في انتشار الطريقة، فالهجوم عليها والسخرية منها ومن طريقتها وأزيائها كان له دور في تحقيق هذا الانتشار فكلما أثير الجدل حول المرقعة أو الحضرات أو الولي الحي[١٣] زاد الفضول الجماهيري لمعرفة الطريقة وهو ما حدث في الجزائر وتونس ومصر.

كما يعتقد بعض الباحثين أن الطريقة تمارس الانتشار بالصدمة حيث فهم أتباع الطريقة اللعبة وسذاجة بعض وسائل الإعلام وصاروا يتعمدون الخروج العلني والترويج لمظاهر غريبة سعيا للعودة الى الساحة من جديد ومن ذلك الخروج الى الشوارع والشواطئ بهندامهم الغريب لإدراكهم أن مدخل الخرافة والتخلف وخالف تُعرف أصبح السبيل الأسرع للشهرة والمال.

كذلك تعد الزيارات التي يقوم بها شيخ الطريقة محمد فوزي الكركري إلى بعض الدول أحد العوامل المهمة لتحقيق هذا الانتشار، وهو ما حدث في تونس حيث بدأ التواجد الملحوظ للطريقة بعد زيارة الكركري لها عام ٢٠١٢ وهو نفس ما حدث في مصر حيث زارها الرجل عام ٢٠١٩م.

أهــم الأفكــار

تعرّف الطريقة الكركرية نفسها بأنها: "طريقة تربوية تهدف إلى إيصال العباد إلى تحقيق مقام الإحسان حتى يتمكنوا من الجمع بين العبادة والشهود وبين السلوك والمعرفة حتى تكون حياتهم كلها لله رب العالمين"[١٤].

وترتيبا على هذا التعريف فإنها تدعو أتباعها إلى اتّباع منهج الشيخ المربي الذي يصف الدواء المناسب لكل سالك وذلك حتى يمكنهم الالتزام بالكتاب والسنة في كل أحوالهم فالطريقة تؤمن أن وراء كل فعل من أفعال الشريعة المطهرة سر ملكوتي وقبضة نورانية تجمع العبد على مولاه وتنسيه كل ما سواه[١٥].

وتعتقد الطريقة أن سندها يتصل بالنبي صلى الله عليه وسلم مرورا بالإمام الشاذلي، مؤكدة أن السند النوراني متصل، فكل من دخل في كنفه حلت عليه بركات العناية والقرب ورؤيت عليه بشارات أهل الاجتباء والسند الذي ينعدم فيه النور يكون منقطعا فيصلح للتبرك دون التحقق [١٦].

وتزعم الطريقة أن مما يميزها هو ملازمتها للسنة في الأقوال والأفعال والأحوال! وأن المريد فيها يفتح الله عليه في أقرب مدة وأسرع وقت وأنها مبنية على التيسير فيما أن الترقي فيها لا نهاية له كما أنها طريقة تجمع جميع مدارس التصوف ومشاربه ففيها تصوف الفقيه والعابد والمنطقي والحكيم والطبيعي [١٧].

تركز الطريقة على ما يسمى بالتوحيد الشهودي ومشاهدة النور الإلهي وتزكية النفس والفناء مع البقاء فيما تقوم الطريقة على سبعة أصول رئيسة هي: العهد (مبايعة الشيخ) وذكر الاسم الأعظم والخلوة والسبحة وارتداء المرقعة والسياحة والحضرة.

ومما ميز الطريقة عن أغلب الطرق الصوفية الحديثة مفهوم "الولي الحي" الذي يدلل على أن شيخ الطريقة الحالي يُنظر إليه باعتباره "الولي الحي" أو "القطب" وأنه ليس مجرد مرشد علمي أو شيخ تربية تقليدي بل صاحب "مدد روحي" متصل بسلسلة الأولياء في التصوف وأن العلاقة معه ليست فقط تعليمية بل روحية/ باطنية مباشرة حسب تصورهم.

ومن المعلوم وفق التصور الطرقي أن هناك في كل عصر ولي أعلى مقامًا يدبّر الشأن الروحي للعالم بإذن الله ويُسمى أحيانًا القطب أو الغوث أو الإنسان الكامل، لكن الطريقة الكركرية طورت هذا المفهوم بشكل أكثر ارتباطًا بالشيخ الحاضر نفسه وجعلت "الولي الحي" محور الانتماء الروحي المباشر.

الأتبـاع والتـأثيـر

على الرغم من أن الطريقة الكركرية تعتمد على التجربة الروحية والشهود القلبي أكثر من الاعتماد على التفكير العقلاني والعلمي كونها تعتقد أن العقل محدود في قدرته على الوصول إلى المعرفة الحقيقية بالله [١٨] إلا أنها نجحت في جذب قطاعات من النخبة المتعلمة والمثقفة كالأطباء والمهندسين والباحثين والجامعيين بل والأكاديميين المرموقين أيضا [١٩] ومنهم الدكتور يوسف كيزويت الباحث في بيولوجيا السرطان بستانفورد وأستاذ الدراسات القرآنية بجامعة شيكاغو.

وبشأن الطبيعة النخبوية للكثير من الأتباع يعلق أحد الباحثين الأزهريين على صورة تجمع بعضا من أتباع الطريقة في حين ينتمون للنخبة المتعلمة والمثقفة قائلا: "ممكن تلاقي أغلب دول أطباء ومهندسين ومثقفين كما وجدنا أن أتباع التيجاني من المثقفين والأطباء وبعض عِلية القوم، وهنا وقفة مهمة وهو أن هناك فرقاً بين تقدمك العلمي والتقني وبين الهداية، هناك فرق بين ذكائك وعبقريتك وبين التوفيق والسداد! [٣٠]".

وبالطبع فإن تأثير الطريقة الكركرية يختلف من دولة إلى أخرى لكنه – حتى الآن – يمكن وصفه بأنه تأثير رمزي وثقافي وإعلامي أكثر منه تأثيرا جماهيريا أو سياسيا واسعا، خاصة إذا ما قورن بالطرق الصوفية التاريخية الكبرى مثل الطريقة التيجانية أو الشاذلية.

غير أن ذلك لا ينفي أن للطريقة بعض التأثيرات الاجتماعية والثقافية كونها أثارت الجدل والانتقاد بمظهر أتباعها مما عرضهم لسخرية وانتقادات قيما كانت قدرتها على جذب أتباع من مختلف المستويات الثقافية والعلمية انعكاسا للقدرة على توظيف الأنشطة الروحية والخلوة وما يتصور أنه تربية للنفس وتزكيتها.

الأغـراض السيـاسيـة

ربما تحاول الطريقة الكركرية كغيرها من بقية الطرق الصوفية ومن خلال أطروحاتها التأكيد على أنها بعيدة تمام البعد عن الجوانب السياسية إلا أن هذا لم يمنعها من التعرض لبعض الاتهامات بالتورط في ذلك حيث وجه لها بعض المتتبعين ومن ضمنهم شيوخ زوايا معروفة بالجزائر تهمة خدمة "أجندات أجنبية" والبحث عن البلبلة والفوضى داخل البلاد ومن بينهم الشيخ حسان حساني شيخ الطريقة القادرية في الجزائر وإفريقيا فيما ذهبت جمعية علماء المسلمين بالجزائر إلى المطالبة بوقف نشاط أتباع الطريقة بالبلاد [٣١].

وكان مما لفت النظر وأثار الجدل حول الدور السياسي وربما الوظيفي للطريقة هو أن شيخ الطريقة ألقى في عام ٢٠٢٣م محاضرة في جامعة شيكاغو حول "التصوف الحي والذكاء الاصطناعي" [٣٢] حيث تساءل العديد عن مدى كفاءة الكركري للتحدث في موضوع معقد كهذا خاصةً أنه لا يحمل أي شهادات علمية رسمية.

يدعم ذلك أنه ليس خافيا عن الكثيرين الموقف الأمريكي الرسمي من الصوفية وطرقها، فمنذ أحداث الحادي عشر من سبتمبر برز داخل بعض دوائر التفكير الأمريكية

والغربية توجه يدعو إلى دعم بعض الطرق الصوفية باعتبارها - في نظر تلك الدوائر - تيارات أقل ميلا للتسييس وأكثر قدرة على مواجهة التنظيمات المتشددة فكريا وهو ما برز مثلا في تقرير مؤسسة راند بعنوان: Building Moderate Muslim Networks الذي دعا بوضوح إلى بناء ودعم التيارات الصوفية والتقليدية التي اعتبرها من الشركاء المحتملين في مواجهة التطرف.

رؤيـة نقديـة

بعد الاستعراض السابق لبعض المسائل الخاصة بالطريقة الكركرية والإشارة إلى ما أثارته من جدل واسع ليس في المغرب فحسب بل في الكثير من البلدان العربية والإسلامية بسبب خطابها الروحي أو طقوسها البصرية المميزة إضافة إلى الحضور الإعلامي الكثيف لشيخ الطريقة نحاول تقديم قراءة نقدية شرعية وفكرية للطريقة من خلال تحليل مختصر لأبرز مفاهيمها وممارساتها.

أولا: "المرقعة" والمعروفة بشكلها اللوني الصارخ ارتبطت أساسا بمرحلة محمد فوزي الكركري أكثر مما ارتبطت بالبدايات الأولى للطريقة وتعد من أكثر الرموز حضورا في الخطاب البصري للكركرية وتعكس وفق تصورهم معاني للزهد وتجاوز الأنا ومجاهدة النفس وقبول الاختلاف، مستدلين على ذلك بما رُوي عن عمر بن الخطاب من ترقيع ثوبه تواضعا وزهدا فيما تربط الطريقة ألوان المرقعة "الأحمر والأخضر والأصفر ..." بما تسميه أنوار الأسماء الإلهية وألوان التجلي [٢٣].

وبالطبع فإن ما قدمته الطريقة كمبررات لارتداء هذه "المرقعة" هي مبررات متهافتة، فهذا الزي الملفت في حد ذاته يتنافى مع معاني الزهد الذي يقوم على التواضع وترك الشهرة فيما أنه ليس ثابتا أن تكلفة المرقعة المادية أقل من تكلفة الثوب العادي وفي الحديث: "من لبس ثوب شهرة ألبسه الله ثوب مذلة يوم القيامة" أخرجه أحمد وأبو داود، وابن ماجه، والنسائي.

كما أن التعلل بـ "المرقعة" قياساً على ترقيع عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- لثوبه هو تصور جانبه الصواب إذ ثمة فرق جوهري بين حاجة الخليفة عمر للترقيع وبين اتخاذ

الترقيع شعارا فالترقيع عند عمر كان للحاجة لا للزينة أو الشهرة أو لأنه تقشف زهدا في الدنيا ولم يكن يملك بدائل فكانت الرقاع لستر العورة واستمرار الانتفاع بالثوب، بينما صوفية زماننا يتقصدون جعل الثوب مرقعاً (وقد يكون جديداً) وهو ما يعتبره العلماء "رياء" و"عجبا" وطلباً للشهرة، حيث يصبح الثوب مظهراً للشهرة والزهد الزائف.

يضاف إلى ذلك أن هناك فرقًا بين "المرقعة" و"الرقعة" فالخليفة عمر كان يرقع ثوبه إذا خرق (رقعة واحدة أو أكثر) بينما الصوفية يلبسون "مرقعة" (لباساً كاملاً ملفقاً من قطع ملونة).

كما أن المرقعة التي يعدونها رمزا للزهد ليست لباسهم العادي فهم يرتدونها في الحضرات والتجمعات العامة والمناسبات الخاصة بالطريقة والزيارات الجماعية والظهور الإعلامي والرقمي أما في الحياة اليومية فكثير من الأتباع – وخصوصًا خارج المغرب – يرتدون الملابس المعتادة كغيرهم بما فيها الملابس العصرية والبدل الرسمية واللباس المدني الطبيعي بل إن بعض الصور المنشورة لقيادات أو أتباع الطريقة تُظهرهم أحيانًا بملابس رسمية أو بدلات غير مرقعة، وهنا نتساءل: إذا كانت "المرقعة" تعبيرا عن الزهد وترك الدنيا ومجاهدة النفس فلماذا تُبرز غالبا في المناسبات العامة وتغيب في الحياة اليومية؟ ولماذا لا تُرقع الملابس الأخرى كالبدلات والملابس الحديثة إذا كان المقصود مجرد الاقتداء بترقيع الثياب؟

ثانيا: "الولي الحي" وهو من أكثر المفاهيم مركزية في الخطاب الكركري حيث يقدم الشيخ محمد فوزي الكركري باعتباره شيخ التربية ومرشد السالكين وصاحب "الفتح النوراني" والواسطة التربوية للوصول إلى "المشاهدة" وهي الأفكار التي لها حضور في التراث الصوفي التقليدي، غير أن الكركرية منحتها حضورا تنظيميا وروحيا مكثفا كون أن الرجل لم يزل حيا.

وبالطبع فإن مثل هذا الطرح لدى الكثير من العلماء يحمل مظاهر غلو في الشيخ خاصة عندما يربط الوصول إلى "المعرفة" أو "التجلي" بالعهد مع شخص بعينه إذ الولاية في القرآن قائمة على الإيمان والتقوى وليست على الانتماء التنظيمي أو البيعة الخاصة، يقول الله تعالى(أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ) (يونس: ٦٢).

ولعل هذا الغلو هو الذي أشار إليه الإمام ابن تيمية فحذر منه في كتابه "الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان" ونبّه لخطورة تحويلهم إلى وسائط روحية بين العبد

وربه.

ثالثاً:المشاهدة والتجليات النورانية حيث تتبنى الطريقة خطابا يقوم على ما يسمى بـ "المشاهدة" و"التجلي النوراني" فيقال إن المريد قد يصل - عبر الذكر والعهد والحضـرة - إلى مشـاهدة الأنوار أو رؤية الأنبيـاء في بعض الحـالات أو بلوغ "المعرفة الشهودية".

والحقيقة أن العلماء يفرّقون بين الكرامات التي قد تقع لبعض الصالحين دون طلب وبين تحويل الكشف والذوق إلى منهج معرفي أو معيار ديني، وقد حذر ابن القيم وابن تيمية من الاعتماد على الوجد والكشف إذا تعارضا مع النص الشرعي.

ويستند البعض في انتقاد هذا المنهج إلى أن جعل "المشاهدة" هدفاً مركزياً قد يفتح الباب للوهم النفسي أو الادعاءات غير المنضبطة أو التوسع في مفاهيم الكشف والتجلي خارج الضوابط الشرعية.

رابعا: الحضرة وهو أصل رئيسي في الممارسة الكركرية، وهي حلقات ذكر جماعي يصاحبها قيام جماعي وإنشاد وتمايل أو اهتزاز منتظم حيث يعتبرها أتباع الطريقة وسيلة للوصول إلى "الذوق" و"المشاهدة".

وبالطبع فإن الانتقاد الموجه لهذا السلوك هو نفس ما يوجه إلى كل الطرق الصوفية تقريبا إذ لم تثبت هذه الهيئة عن الرسول صلى الله عليه وسلم ولا عن الصحابة رضوان الله عليهم، فالأصل ذكر الله في خشوع وليس ما يُعرف بالرقص الصوفي والاهتزاز الإيقاعي يقول الله تعالى:(وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ) (الأعراف: ٢٠٥).

وأما نشر الحضرات على وسائل التواصل الاجتماعي فقد حولها إلى مادة استعراضية ومحتو ى بصري جماهيري أكثر من كونها تجربة روحية خاصة.

خامسا: الزهد بين الخطاب والممارسة، فالكركرية تطرح نفسها بوصفها امتدادا للتصوف الزهدي غير أن صور الشيخ محمد فوزي الكركري خلال سفراته المتكررة إلى دول متعددة فضلا عن إقامته في فنادق فخمة تتناقض تماما مع ما تحاول الطريقة تصديره عن فكرها وأتباعها.

سادسا: الاتهام بالشعوذة، إذ شهدت مواقع التواصل الاجتماعي عام ٢٠٢٤م حربا ضروسا بين مجموعة من المنشقين عن الطريقة وبعض أعضاء الطريقة الحاليين، واتهم المنشقون شيخ الطريقة بالدجل والشعوذة والكذب على المريدين ووصْف نفسه بصفات لا يتصف بهـا سو ى أقطاب الصوفيـة الأوائل وإلحـاق الضرر بالمنهج

الصوفي وتشويه صورة التصوف الإسلامي السنى وارتداء خرق بالية "ملابس ممزقة" لادعاء الزهد والتقشف [٢٤].

يضاف إلى ذلك أن بعض الناشطين وصف الكركرية بـ"المهرجين"بسبب اللباس متعدد الألوان وهي أوصاف انتشرت خصوصاً بين فئات شبابية على المنصـــات الرقميـة [٢٥].

١- https://n٩.cl/hjqhb

٢- https://ar.karkariya.com/

٣- https://www.almasryalyoum.com/news/details/٣٢٦٣٤٥٠

٤- التجريد عند المتصوفة هو مصطلح يشير في الأصل إلى تخلّي السالك أو المريد عن التعليقات الدنيوية التي يرى الصوفي أنها تشغل القلب عن الله.

٥- https://www.dostor.org/٢٧٩٩٢٠٧?utm_source=chatgpt.com

وكذلك https://n٩.cl/uΓedy

٦- https://karkariya.com/?utm_source=chatgpt.com

٧- https://www.dostor.org/٣٦٧٢٤٢٥

٨- https://n٩.cl/u٠t٩٩

٩- https://n٩.cl/qf٨zu٦

١٠- https://n٩.cl/mcyud

١١- https://n٩.cl/uΓedy

١٢- https://n٩.cl/vnwp٤k

١٣- مصطلح "الولي الحي" عند الطريقة الكركرية يشير إلى فكرة صوفية مركزية لديهم، وهي الاعتقاد بوجود قطب أو وليّ قائم في كل زمان يكون حيًّا بين أتباعه، يتلقى عنه المريدون الإرشاد الروحي المباشر.

١٤- https://n٩.cl/tcevs

١٥- السابق

١٦- السابق

١٧- السابق

١٨- https://samerislamboli.com/?p=٧٩٤Γ

١٩- https://n٩.cl/mcyud

٢٠- https://www.facebook.com/share/p/١G٩yoZFWgD/

٢١- https://n٩.cl/hjqhb

٢٢- https://www.elbalad.news/٦٣٢٧٤٠٢

٢٣- https://karkariya.com/

٢٤- https://www.elbalad.news/٦٣٢٧٤٠٢

٢٥- https://n٩.cl/hjqhb

متاحف عالمية تروج للتصوف المنحرف!

في مشهد يعكس تنامي الاهتمام العالمي بالتصوف وفنونه، يحتضن المتحف البريطاني في لندن معرضًا بعنوان "حياة الصوفية وفنّهم"، وذلك في قاعة مؤسسة البخاري للعالم الإسلامي.

ويستمر المعرض حتى ٢٦ يوليو/ تموز ٢٠٢٦، مقدمًا مقاربة "متحفية" للتصوف بوصفه مسارًا روحيًا وثقافيًا.

ولا يقتصر المعرض على الجانب النظري، بل يقدّم تجربة بصرية متكاملة، من خلال عرض قطع فنية وأثرية تعكس حضور المجتمعات الصوفية في مناطق متعددة، من الشرق الأوسط وشمال إفريقيا إلى الهند....

ويأتي هذا المعرض في سياق اهتمام متزايد بالفن الصوفي خارج العالم الإسلامي، إذ لم يعد حكرًا على الشرق، بل بات يحظى بحضور لافت في أوروبا.

ففي فرنسا، افتُتح عام ٢٠٢٤ متحف مخصص للفن والثقافة الصوفية في قصر تاريخي قرب باريس، يُعد الأول من نوعه عالميًا. ويضم المتحف نحو ٣٠٠ قطعة فنية وتاريخية، إلى جانب مخطوطات وسجادات صلاة، ويهدف إلى تعزيز التبادل الثقافي والروحي، في مؤشر على اتساع الاهتمام العالمي بالتصوف كحقل يجمع بين الفن والفكر والتجربة الإنسانية.

التلفزيون العربي ٣/ ٥ / ٢٠٢٦

يقدّم معرض "حياة الصوفية وفنّهم" في المتحف البريطاني بلندن ... وفي أحد أبرز الأعمال المعروضة، تأتي طباعة "أنا الحق" على الحرير للفنان التشكيلي الفلسطيني كمال بُلّاطة، المستندة إلى العبارة المنسوبة إلى الحلاج، التي يعيد تأويلها بصريا، باعتبارها بوحا وتعبيرا عن لحظة الفناء الصوفي، إذ تتلاشى الأنا في تجربة الحضور الإلهي. ويضع المعرض هذا العمل ضمن سياقٍ أوسع يعرض تفاعل الفن الحديث مع التراث الصوفي باعتباره مصدرًا للغةٍ بصرية وتأملية معاصرة...

"العربي الجديد" ١٠ / ٤ / ٢٠٢٦

تمجيد متواصل من المنابر العلمانية والحداثية للتصوف المنحرف

نظم نادي أسرة القلم الثقافي في مدينة الزرقاء بالأردن ندوة فكرية بعنوان "الحلاج.. شهيد السر الإلهي"، استضاف خلالها الباحث مجدي ممدوح، وذلك ضمن فعاليات النادي الثقافية المتواصلة ... وأكد عضو الهيئة الإدارية في النادي جمال أبو دية أهمية تسليط الضوء على الشخصيات الفكرية والفلسفية التي تركت أثرًا عميقًا في التاريخ الإنساني، إذ أن استحضار تجربة الحلاج يأتي في سياق قراءة مفاهيم الوجد والتصوف والبحث عن الحقيقة.

وقدم الكاتب والباحث ممدوح ورقة فكرية تناولت السيرة الجدلية للحسين بن منصور الحلاج، مستعرضًا أبرز ملامح تجربته الصوفية والفكرية، وما ارتبط بها من مفاهيم روحية وفلسفية تجاوزت حدود الممارسة التقليدية إلى آفـاق التصـوف العرفاني.

وكالة بترا ١١/ ٥ /٢٠٢٦

يحتفل بالمولد النبوي بالتاريخ الإفرنجي! ويصرّح بالحلول والاتحاد "التجلي بالنور الإلهي"!

دعا الشيخ شمس الدين محمد نهرو الكسنزان، شيخ الطريقة القادرية الكسنزانية، شعوب العالم إلى المحبة والسلام ونبذ العنف، بمناسبة مرور ١٤٥٦ عامًا ميلاديا على مولد النبي محمد... وأوضح «الكسنزان» في بيان له اليوم أن ميلاد النبي محمد هو تجلٍ للنور الإلهي الذي أشرق على العالم.

المصري اليوم ١/٥/٢٠٢٦

حفلات غناء صوفية

* ليلة صوفية مولوية (مصر): أحيت فرقة "وصال" حفلاً للإنشاد الصوفي والمولوي في قبة الغوري بحي الأزهر يوم ٢٤ أبريل ٢٠٢٦.

* جولة فرقة "فنا في الله": بدأت فرقة القوالي العالمية جولتها الأوروبية والبريطانية، مع تحضيرات لحفلات كبرى في مايو ويونيو تشمل مدن مثل: أوسلو بالنرويج، وستوكهولم بالسويد، وباريس في فرنسا، وكوبنهاجن بالدنمارك، وبرلين بألمانيا. وتتضمن الحفلات جلسات "سماع" وشرحًا للقصائد الصوفية (مثل قصائد الرومي وحافظ الشيرازي) الممزوجة بإيقاعات القوالي القوية (موسيقي باكستانية/هندية).

* استمـرت فعاليـات مهرجـان "جهان خسـرو" العالمي للموسيقى الصوفيـة في

نيودلهي، بمشاركة فرق إنشاد وفنانين من عدة دول وسط حضور ثقافي وجماهيري واسع في شهر أبريل ٢٠٢٦.

* أمسية صوفية في نيودلهي (الهند): أقيمت أمسية "Sufi-Soiree" في ٢٩ أبريل ٢٠٢٦، ركزت على الموسيقى والثقافة الصوفية.

* المهرجان الدولي للسماع الصوفي (الجزائر): انطلقت الطبعة الـ ١٢ في ولاية الأغواط في مايو ٢٠٢٦ بمشاركة ٢١ دولة، حيث حلّت مصر ضيف شرف الدورة التي حملت اسم الشيخ سيدي موسى بن الحسن الدمياطي. حيث تقدم عروض يومية تشارك فيها فرق من تونس، وليبيا، والسنغال، مع التركيز على "الطريقة التيجانية" التي تمتد جذورها من الجزائر إلى غرب أفريقيا.

* مهرجان فاس للموسيقى الروحية (المغرب): يُعد من أهم المواعيد السنوية المرتقبة في مايو أو يونيو، ويجمع تقاليد الموسيقى المقدسة من جميع أنحاء العالم بما في ذلك الترانيم الصوفية.

ندوات ومؤتمرات صوفية

* ندوة "أبو الحسن الشاذلي" (مصر): أقيمت في ٢٠ أبريل ٢٠٢٦ ببيت السناري بالقاهرة، وتناولت المسيرة الروحية للإمام الشاذلي ومفهوم "الطريق" في فكره.

* ورشة عمل "Sufiway" (إيطاليا): عُقدت في روما بين ١٠ و١٢ أبريل ٢٠٢٦، وهي فعالية مخصصة للتأمل والذكر.

* المؤتمر الدولي للصوفية (جنوب أفريقيا): يُعقد في كيب تاون يوم السبت ١٦ مايو ٢٠٢٦، تحت شعار "منهج أهل السنة في تزكية النفس"، بمشاركة علماء دوليين ومحليين تحت إشراف "مدرسة أهل السنة والجماعة".

* مؤتمر "الفن كذكر" (النمسا): عُقد في فيينا يومي ٩ و١٠ مايو ٢٠٢٦، وركز على التعبير الفني كوسيلة للوجد الإلهي.

* حوار "التصوف للسلام العالمي" (الهند): نظمه المجلس الهندي لمشايخ الطرق الصوفية في نيودلهي يوم ٩ مايو ٢٠٢٦، بمشاركة ١٠٠ مندوب لمناقشة دور التصوف في تعزيز الوحدة الإنسانية.

* في بنغلاديش، تم تحديد يوم ٣١ مايو ٢٠٢٦ كموعد نهائي لتقديم الأوراق البحثية للمؤتمر الدولي الثامن للصوفية المقرر عقده في ديسمبر ٢٠٢٦ تحت عنوان "التصوف والسلام العالمي".

* شهدت العاصمة المغربية الرباط فعاليات ثقافية تضمنت ندوات حول "الصوفية والحداثة" ضمن معرض الكتاب الدولي الذي أقيم في مطلع مايو ٢٠٢٦.
* شهدت لشبونة بالبرتغال مؤتمرًا أكاديميًا دوليًا حول التصوف والعرفان الإسلامي بمشاركة باحثين من جامعات أوروبية وآسيوية لدراسة الفكر الصوفي المعاصر في الفترة ١٧ إلى ١٨ أبريل ٢٠٢٦.
* أقيمت الخلوة السنوية للحركة الصوفية الدولية بمدينة سيدني، متضمنة جلسات ذكر وتأمل وممارسات تربوية وروحية جماعية.
* استضافت مدينة نيويورك في ٤ أبريل ٢٠٢٦ مؤتمرًا ناقش أبعاد الروحانية النسائية في الإسلام والتصوف، مع التركيز على دور المرأة في التجربة الروحية المعاصرة.
* تداول باحثون ومهتمون بالنقاشات الإلكترونية تحليلات حول عودة النشاط الاجتماعي والثقافي لبعض الطرق الصوفية في مناطق البلقان وآسيا الوسطى بتاريخ ٨ مايو ٢٠٢٦.

نفي وقوع الشرك في الأمة الإسلامية في الفكر الصوفي: دراسة نقدية في ضوء النصوص الشرعية

د. محمد البشري - السعودية

يتناول هذا المقال بالنقد والتحليل مقولة نفي وقوع الشرك في الأمة الإسلامية كما تتبناها بعض الاتجاهات الصوفية المعاصرة، حيث تقوم هذه الدعوى على أن جميع المنتسبين إلى الإسلام داخلون في دائرة التوحيد، وأنه لا يمكن أن يقع مسلم في الشرك لا صغيرِه ولا كبيرِه، وأن الخوف من وقوع الشرك في الأمة إنما هو دعوى يرددها بعض المخالفين، ويقولون: «لا خوف على الأمة مما يزعمه المعارضون: حجة المعارضين في دعواهم الخوف على الأمة من الشرك، ولذلك يبادرون بأن يرموا مخالفيهم بالشرك والكفر والابتداع، وهم يزعمون الانتصار للسنة النبوية والتوحيد وإحياء ما كان عليه السلف، وهذه غايات طيبة لو صدقوا الفهم وأحسنوا المسير إليها، وإنهم في كل مرة يدينون هذه الأمة بعد نبيها بالجهالة والوثنية والشرك والخروج من الملة ...»[1]، ويُعززون ذلك بتأويل نصوص الكفر والشرك على أنها لا تدل على الردة، بل على مجرد التشبه أو المعصية، وهو ما عبّر عنه بعضهم بقوله: «عندما يذكر الحديث النبوي لفظ الكفر أو الشرك كأثر المعصية أو الخطيئة؛ فإنه لا يراد به أبدًا الردة أو البراءة من دين الله، لا، لا، وألف مرة لا؛ ولكن يراد علميًا وفقهيًا وعقليًا وجماعيًا أن من عمل كذا أو كذا أو قال كذا أو كذا فقد أشرك أو كفر: يعني قلد المشركين في بعض أقوالهم أو بعض أعمالهم، أي: عصى أو خالف أو تهاون أو تجاوز ليس إلا، لا بحسب واقع الأمر، وهذا ما يسميه العلماء الكفر أو الشرك العملي، لا كفر الإيمان، أو شرك العقائد والتوحيد عياذًا بالله»[2].

هذا النص يقدّم تصوراً اختزالياً لمفهومي الكفر والشرك في العقيدة الإسلامية؛ إذ يذهب إلى نفي إرادة الكفر الاعتقادي مطلقاً عن الألفاظ الواردة في النصوص الشرعية، وحصرها في مجرد التقليد أو المعصية، وهو طرح يفتقر إلى الدقة المفهومية ويصطدم بالبنية الاصطلاحية المستقرة في التراث العقدي؛ ذلك أن التمييز بين الكفر الأكبر والأصغر ليس تفريقًا شكليًا أو لغويًا؛ بل هو تقسيم حقيقي ينبني على اختلاف في حقيقة الفعل وصلته بأصل الإيمان، وقد قرر أهل العلم التلازم بين الظاهر والباطن، وبين العمل والاعتقاد، فلا يُحكم على جميع الأفعال

التي وُصفت بالكفر بأنها من قبيل الكفر العملي بإطلاق؛ بل يُنظر في دلالتها وسياقها وما تقترن به من اعتقاد أو استحلال؛ كما أن تفسير الشرك بأنه مجرد محاكاة للمشركين يُفرغ المفهوم من مضمونه العقدي، لأن الشرك في حقيقته يتصل بإسناد خصائص الألوهية أو الربوبية لغير الله، وليس مجرد مشابهة سلوكية، وهذا ما تؤكده نصوص القرآن الكريم التي تفرق بين المعصية التي لا تمس أصل التوحيد، وبين الأفعال أو الأقوال التي تناقضه من أصله؛ ومن ثم فإن دعوى أن إطلاق الكفر أو الشرك في الحديث لا يراد به أبدًا الكفر المخرج من الملة تُعد مصادرة غير مبرهنة؛ لأنها تلغي إمكان الدلالة الحقيقية لهذه الألفاظ في بعض السياقات، وتستبدل بها تفسيرًا واحدًا جامدًا، في حين أن المنهج العقدي الصحيح يقوم على التفصيل والتحقيق لا على التعميم، وعلى ربط الحكم بحقيقة الإيمان لا بمجرد الوصف الظاهر، الأمر الذي يجعل هذا الطرح أقرب إلى نزعة إرجائية موسّعة منه إلى معالجة علمية منضبطة للمفاهيم العقدية.

وأصل هذا الخلل -نفي وقوع الشرك في الأمة- عند الفكر الصوفي يرتبط بطبيعة تفسيرهم لمعنى التوحيد؛ حيث يُلاحظ ميلٌ إلى حصر دلالة التوحيد في جانب توحيد الربوبية، مع إغفال أو تهميش البعد المتعلق بتوحيد الألوهية الذي يقوم على إفراد الله تعالى بالعبادة بجميع صورها الظاهرة والباطنة، وهذا الاختزال المفاهيمي ينعكس على البناء العقدي برمّته؛ إذ يؤدي إلى إعادة تفسير كثير من الممارسات التعبدية أو الأقوال ذات الصلة بالاستغاثة والتوسل ونحوها ضمن إطار لا يُعدّ -في نظرهم- مناقضًا لأصل التوحيد، الأمر الذي يفتح المجال لوقوع التباس بين ما هو من صميم العبادة وما قد يخرج عنها، كما يُفضي هذا الفهم إلى تقليل حساسية التحذير من بعض صور الانحراف العقدي بدعوى أنها لا تمسّ أصل الإيمان، في حين أن المنهج العقدي الصحيح يقوم على التكامل بين توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، واعتبار الثاني هو مقتضى الأول ولازمه، بحيث لا يتحقق كمال التوحيد إلا باجتماعهما، وهو ما يؤكد أن أي اختلال في فهم أحد هذين الجانبين ينعكس بالضرورة على التصور الكلي للعقيدة وعلى تقويم الأفعال والأقوال المرتبطة بها، وقد عبّر عن هذا التوجه أحد المعاصرين بقوله: (الشرك: اعتقاد أن لله شريكًا يدبر الأمر معه ويشاركه في حكمه، أما التوسل فهو التقرب برضا المتقرب إليه، والاستغاثة: طلب النجدة ممن يستطيعها، والدعاء: النداء والطلب، وكل واحد من هذه له في ذاته حقيقة مستقلة مباينة للآخر تمام المباينة، والخلط بينها إما جهل أو تغليط أو تعصب

جاهلي)[٣].

ويُظهر هذا التعريف نزعةً إلى التفريق بين أعمال القلب واللسان والجوارح، مع فصلها عن حقيقتها التعبدية التي دلّ عليها الشرع، حيث يتم التعامل مع الدعاء والاستغاثة والتوسل باعتبارها مجرد ألفاظ أو طلبات مجردة، لا باعتبارها عبادات محضة ثبتت حقيقتها في النصوص الشرعية، وهذا المنهج في التحليل يُفضي إلى إعادة تعريف الشرك تعريفًا قاصرًا لا يشمل جميع صوره التي جاءت بها النصوص، مما يؤدي إلى إشكال عقدي عميق في فهم حقيقة التوحيد.

غير أن هذا التصور يصطدم بجملة من النصوص الشرعية الصريحة التي تثبت وقوع الشرك في هذه الأمة، ومن ذلك ما ورد في الحديث: «لا يذهب الليل والنهار حتى تُعبد اللات والعزى»[٤]، وقوله ﷺ: «ولا تقوم الساعة حتى تلحق قبائل من أمتي بالمشركين وحتى تعبد قبائل من أمتي الأوثان»[٥]، وهي نصوص تدل دلالة واضحة على إمكانية وقوع الشرك ووقوعه فعلًا في بعض أفراد الأمة، ومن خلال استقراء النصوص الشرعية يتبين أن القرآن الكريم قد قرر أن الشرك لا يقتصر على إنكار ربوبية الله أو إثبات شريك له في الخلق والتدبير؛ بل يتعدى ذلك إلى صرف أي نوع من أنواع العبادة لغير الله، كالدعاء، والخوف، والرجاء، والاستغاثة، والذبح، والنذر، قال تعالى: (وَأَنَّ ٱلْمَسَٰجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ ٱللَّهِ أَحَدًا)[الجن: ١٨]، فجعل الدعاء عبادة يجب إفراد الله بها، ونهى عن صرفها لغيره، وكما قال سبحانه: (لَا تَدْعُ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَإِن فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذًا مِّنَ الظَّالِمِينَ) [يونس: ١٠٦]، وهو نهي صريح عن دعاء غير الله؛ لما في ذلك من صرف العبادة لغير مستحقها، كما أن السنة النبوية جاءت مؤكدة لهذا المعنى، حيث بيّن النبي ﷺ أن الدعاء هو العبادة، كما في الحديث المشهور: «الدُّعاءُ هوَ العبادةُ، ثمَّ قالَ: وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ»[٦]، وهو نصٌّ صريح في إدخال الدعاء ضمن مسمى العبادة، وبالتالي فإن صرفه لغير الله يُعدّ من الشرك في توحيد الألوهية، وكذلك ما ورد في النهي عن الاستغاثة بغير الله فيما لا يقدر عليه إلا الله، مما يدل على أن مناط الحكم ليس مجرد القدرة الظاهرة؛ بل حقيقة التعلق القلبي وصرف العبادة.

ويتضح هذا الخلل بالنظر إلى الطريقة القرآنية في معالجة قضية التوحيد، حيث قرر القرآن أن المشركين كانوا يقرون في الجملة بتوحيد الربوبية، كما في قوله تعالى: (قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ○سَيَقُولُونَ لِلَّهِ) ؛ وقال تعالى: (وَلَئِنْ

سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ) [لقمان: ٢٥]، وقوله تعالى: (قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمن يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يَدْبِرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ")[يونس: ٣١]، وقوله تعالى: (قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ) [المؤمنون: ٨٤- ٨٩]، ومع ذلك حكم عليهم القرآن بالشرك بسبب صرفهم أنواعًا من العبادة لغير الله، كالدعاء والاستغاثة والذبح لغيره، فلم يكن إقرارهم بتوحيد الربوبية كافيًا في تحقيق التوحيد؛ بل جعله حجة عليهم فيما أنكروه من توحيد الألوهية، الأمر الذي يدل دلالة واضحة على أن جوهر كلمة التوحيد يتجاوز مجرد الإقرار بأفعال الله إلى إفراده سبحانه بأفعال العباد من عبادة وخضوع وتعلق، ومن جهة التحليل العقدي، فإن التفريق بين الدعاء والاستغاثة والتوسل على أنها حقائق مستقلة لا تلتقي في مفهوم العبادة، هو تفريق غير معتبر شرعًا؛ إذ إن هذه الأفعال وإن اختلفت من حيث الاصطلاح اللغوي، إلا أنها تجتمع في كونها تتضمن معنى التذلل والخضوع والافتقار، وهي المعاني التي تُشكّل جوهر العبادة، ومن ثمّ فإن صرفها لغير الله يدخل في باب الشرك، إذا كان على وجه التعبد والتعلق القلبي.

وبذلك يتبين أن القول بنفي الشرك مطلقًا هو قول غير منضبط، ويميل إلى مذهب الإرجاء الذي يُهوّن من خطورة المخالفات العقدية، كما أن له آثارًا سلبية، من أبرزها تجهيل الناس بعقيدة التوحيد وفتح الباب أمام انتشار الممارسات الشركية بدعوى أنها ليست من الشرك، وإعادة تفسير كثير من الأفعال المخالفة للعقيدة على أنها مجرد معاصٍ، إضافة إلى تقديم الرأي العقلي على النصوص الشرعية، والإخلال بالتوازن بين الخوف والرجاء، مما قد يفضي إلى الأمن من مكر الله، في حين أن منهج القرآن والسنة قائم على الجمع بين كمال العمل وشدة الخوف، وعليه فإن التحقيق العلمي يقتضي الإقرار بأن الأمة الإسلامية باقية على أصل التوحيد في الجملة، مع عدم استبعاد وقوع الشرك في بعض أفرادها، التزامًا بالنصوص الشرعية، وتحقيقًا للمنهج الوسطي الذي يحفظ العقيدة دون إفراط في التكفير أو تفريط في التحذير من الشرك.

وبناءً على ما سبق، يتضح أن الخلل في تعريف الشرك يترتب عليه خلل أكبر في تحقيق التوحيد، إذ يؤدي إلى إقرار ممارسات تُنافي أصل الدين تحت مسميات لغوية أو تأويلات اصطلاحية، ومن هنا فإن الواجب العلمي يقتضي إعادة ضبط المفاهيم

العقدية وفق النصوص الشرعية، وفهم السلف الصالح، بعيدًا عن التأويلات التي تُفرغ التوحيد من مضمونه الحقيقي.

١- مجلة البحوث والدراسات الصوفة (٨٨٤/٤).

٢- السلفية المعاصرة إلى اين؟ لمحمد زكي إبراهيم ص٣٠.

٣- المشروع والممنوع لمحمد إبراهيم (ص٧٠)

٤ - أخرجه مسلم (٢٢٣٠/٤)، حديث رقم ٥٢.

٥- أخرجه أحمد في المسند (١١٨/٣٧)، حديث رقم ٢٢٤٥٢.

٦ - أخرجه أبو داود (٦٠٣٣/٢)، حديث رقم ١٤٧٩ والترمذي (٥/ ٢٩٩٢)، حديث رقم ٣٢٤٧.

رسالــة في دوران الصوفيــة
وثيقة في الدفاع عن الذكر الحركي وموقف النقد الشرعي منه

د. دعاء أحمد - مصر

تفتح «رسالة في دوران الصوفية» نافذة مهمة على جانب من الجدل الذي دار في القرون المتأخرة حول بعض الممارسات الصوفية المنتشرة، وبخاصة ما عُرف بالدوران في مجالس الذكر. والرسالة منسوبة إلى علي بن محمد الميلي الجمالي المغربي المالكي، المتوفى سنة ١٢٤٨هـ، وقد جاءت ضمن مجموعة «رسائل صوفية مخطوطة» التي جمعها وحققها سعيد عبد الفتاح[1].

موضوع الرسالة محدود في ظاهره، لكنه واسع الدلالة؛ إذ لا يناقش المؤلف أصل الذكر من حيث هو عبادة مشروعة، واعتراض الفقهاء على بعض صيغ ما يقوله الذاكر من جهة، وإنما حصر نقاشه على اعتراض الفقهاء على هيئة مخصوصة أُلصقت بالذكر، وهي دوران الذاكرين وتحركهم في المجلس. ومن هنا تظهر حساسية المسألة؛ لأن الانتقال من أصل العبادة المشروع إلى هيئة محدثة يحتاج إلى نظر دقيق، لا يكفي فيه الاحتجاج بعموم فضل الذكر، ولا تصح فيه كذلك المجازفة بالتكفير والتشنيع المطلق بلا تفصيل.

بدأ المؤلف رسالته بنبرة دفاعية واضحة، فذكر أن الناس اضطربوا بسبب إنكار بعض الفقهاء لهذه الهيئة، ثم ساق أقوالًا تحكم على دوران الصوفية بأنه لعب وحرام، أو أنه تشبه بأفعال غير المسلمين، أو أنه رقص محدث. وبعد ذلك شرع في الرد على هذه الاعتراضات، محاولًا إثبات أن الدوران ليس لعبًا، وأنه لا يثبت تحريمه بنص قطعي، وأن تكفير مستحلّه لا يصح؛ لأن التكفير لا يكون إلا في إنكار معلوم من الدين بالضرورة أو استحلال محرّم قطعي الثبوت والدلالة.

وهذه النقطة الأخيرة من أقوى ما في الرسالة؛ فالاحتراز في باب التكفير أصل عظيم، ولا يجوز أن تتحول مسائل السلوك والهيئات المختلف فيها إلى باب لإخراج المسلمين من الملة.

وقد أحسن المؤلف حين نبّه إلى أن ربط كل مخالفة عملية بالكفر مسلك خطر، يفسد العلم والدعوة معًا. غير أن سلامة هذا التنبيه لا تعني صحة كل ما بناه عليه من نتائج. فالمؤلف يدافع عن الدوران من جهة كونه مقرونًا بالذكر، ويستدل بفضائل الذكر العامة، مثل الأمر بالإكثار من ذكر الله تعالى، وكون الذكر من أفضل العبادات. وهذا الاستدلال موضع الإشكال؛ لأن فضل العبادة لا يستلزم مشروعية كل هيئة تُضاف إليها. فالصلاة أعظم العبادات بعد الشهادتين، ومع ذلك لا يجوز أن يخترع الإنسان لها هيئة جديدة ثم يحتج بفضل الصلاة. وكذلك الذكر مشروع مأمور به، لكن هيئاته التعبدية يجب أن تبقى منضبطة بما ورد، أو بما لا يتحول إلى شعيرة راتبة تُنسب إلى الدين بغير دليل.

وتظهر في الرسالة أيضًا محاولة دفع تهمة التشبه، حيث يرى المؤلف أن دوران الصوفية لا يشبه رقص المشركين، بل هو أقرب في ظنه إلى طواف الحجاج، أو إلى دوران الملائكة حول العرش، وهذا من أضعف مسالك الرسالة؛ لأن المشابهة المعنوية لا تكفي لإثبات هيئة تعبدية، والقياس في العبادات باب شديد الضيق، فالطواف عبادة مخصوصة بمكان مخصوص وكيفية مخصوصة، ولا يصح أن يُجعل أصلًا لإحداث دوران تعبدي في مجالس الذكر. كما أن ذكر الملائكة لا يُقاس عليه فعل البشر في هيئة لم يثبت بها نص.

ومن المواضع التي تحتاج إلى تحرير كذلك: خلط المؤلف بين الحركة العارضة والحركة المقصودة لذاتها، فالإنسان قد يتحرك أثناء الذكر حركة طبيعية غير مقصودة، وهذا غير اتخاذ الدوران هيئة راتبة في المجلس. الفرق بين الأمرين دقيق لكنه حاسم؛ فالأول عارض بشري، والثاني تنظيم تعبدي يحتاج إلى دليل. وإذا تحولت الحركة إلى علامة على السلوك والطريقة، وصارت تُقام لها المجالس وتُعرف بها الطائفة، خرجت من دائرة العارض إلى دائرة الشعيرة المضافة.

كما أن استدلال المؤلف بما ورد في لعب الحبشة في المسجد لا يخدم محل النزاع كما ينبغي؛ لأن ذلك كان لعبًا بالسلاح في يوم عيد، لا ذكرًا تعبديًا دائريًا، ولا سماعًا صوفيًا ذا هيئة راتبة، والاستدلال به على إباحة كل حركة في مجالس الذكر توسع غير منضبط؛ إذ تختلف المقامات والأسباب والهيئات والمقاصد. ولا يصح أن تُجمع الوقائع المتباينة تحت عنوان عام هو «الحركة» أو «السرور».

والذي يظهر من قراءة الرسالة أن المؤلف كان منشغلًا بدفع غلوّ المخالفين أكثر من انشغاله بتحرير أصل المسألة. فقد أصاب في رد التوسع في التكفير، لكنه لم يُحكم

التفريق بين الذكر المشروع والهيئات المضافة إليه. كما أن عباراته في ذم المخالفين شديدة، وفيها تجاوز لا يليق بمقام البحث العلمي؛ إذ لا ينبغي أن يقابل الغلو بغلو مثله، ولا التشنيع بتشنيع مقابل.

وتبقى قيمة هذه الوثيقة في أنها تكشف عن طريقة من طرق الدفاع الصوفي في القرون المتأخرة: الاعتماد على أدلة النصوص العامة، وتوسيع دائرة الإباحة، ورد الاعتراضات الفقهية بوصفها تشددًا أو سوء ظن. وفي المقابل تكشف الرسالة عن ضرورة المنهج العلمي المتوازن: فلا يُكفَّر المسلم بمسألة اجتهادية، ولا تُقبل العبادة المحدثة لمجرد حسن النية أو حرارة الوجد.

وخلاصة النظر أن الذكر عبادة جليلة، وأصل من أصول صلاح القلب، لكن شرف الذكر لا يفتح الباب لإحداث صور جماعية راتبة لم ترد عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن أصحابه. والميزان في ذلك ليس الذوق، ولا الوجد، ولا شهرة الطريقة، وإنما الدليل والاتباع وسلامة العبادة من الإضافة المحدثة. ومن هنا تصلح هذه الرسالة أن تُقرأ لا بوصفها حجة نهائية في تقرير مشروعية الدوران، بل بوصفها وثيقة تاريخية تُظهر طبيعة الجدل حول الذكر الحركي، وتدعو إلى إعادة المسألة إلى أصلها: تعظيم النص، وصيانة العبادة، والحذر من التكفير بغير حق، والحذر كذلك من إدخال ما ليس من الدين في الدين.

١- رسالة في دوران الصوفية، علي بن محمد الميلي الجمالي المغربي المالكي، ضمن: رسائل صوفية مخطوطة، ص ٢٨٤، على الرابط:
https://archive.org/details/rasil_sufia_makhtuta/page/n٤٣٣/mode/٢up

الـصوفيـــة والـمغـــول

هيثم الكسواني - الأردن

احتلّ المغول في القرن السابع الهجري أجزاء واسعة من العالم الإسلامي، وعاثوا فيها فسادًا، وأثاروا الرعب في جميع أنحائه، كان يكفي أن تُذكر كلمة "مغول" أو "تتار" ليصاب المرء بالخوف والهلع، وفي سنة ٦٥٦هـ (١٢٥٨م) ارتكب المغول جريمتَهم الكبرى باحتلال عاصمة الخلافة الإسلامية، بغداد، وإبادة أهلها، وقتل الخليفة العباسي المستعصم بالله، وتدمير كل ما وصلت إليه أيديهم من شجر وحجر وورق.

لكن في مقابل هذه الهمجية والوحشية مع أمة الإسلام وأهل السنة، "تسامح" المغول مع أتباع الفرق المخالفة لأهل السنة، وخاصة منهم الصوفية المنحرفة، "التيار الصوفي علا نجمه بعد اجتياح المغول لبلدان العالم الإسلامي وإسقاطهم للخلافة العباسية؛ لأن هذا الحدث الجلل تسبب في أفول نجم النظام السني في ظل الحكم الجديد الطارئ؛ لكون الخلافة العباسية كانت هي الراعية لذلك النظام، وبأفول نجم النظام السني خلت الساحة الدينية من أي منافس قوي أمام التيار الصوفي"[١].

والمغول "كان شعورهم بأهمية التيار الصوفي مبكرًا، كما أيقنوا في الوقت نفسه مدى الخدمات الكبيرة التي سيقدمها إليهم التيار على المستوى السياسي إن أحسنوا وأجادوا التعامل معه، والذي سيساعدهم ويسهل عليهم حكم البلاد الإسلامية مستقبلاً"[٢].

وقبل أن نتحدث عن السياسة التي اتّبعها المغول لتمكين الصوفية المنحرفة، أو الخدمات التي قدّمتها الصوفية للمغول، نلفت إلى ما ذكره بعض الباحثين من أن الصوفية -التي كانت واسعة الانتشار في بلاد فارس والعراق وفي غيرهما- أوجدت البيئة الخصبة للاجتياح المغولي للبلدان الإسلامية، من خلال العقيدة الفاسدة التي زرعتها بين أتباعها بالاستغاثة والاستعانة بغير الله، وإضعاف الوازع الديني المتصل بالفقه الإسلامي مباشرة، حتى قال شاعرهم:

يا خـائفين مـن التتـر
عـوذوا بقبر أبي عمر
ينجيكمو مـن الضـرر[٣]

وكما ساهم التصوف المنحرف من تخدير الناس وحملهم على الخمول والكسل والتسليم للاحتلال المغولي بوصفه قدر الله ولا بد من الرضي به وحبه!

وبناء على ما سبق؛ فإن "التتر عرفوا للصوفية فضلها في انتصاراتهم التدميرية، وقدّروها كثيرًا، وأعطوها مركزًا مرموقًا جعلها تهيمن على كل البلاد التي اجتاحها التتر، وقد جلّى هذه الحقيقة أحدُ مشايخ الرفاعية، هو صالح بن عبد الله البطائحي، عندما قال في صراحة تامة لابن تيمية في مناظرته له في مصر سنة ٧٠٥هـ / ١٣٠٥م: نحن ما ينفق حالنا إلاّ عند التتر، وأما عند الشرع فلا"[٤].

وفور احتلالهم للعراق، أخذ المغول بالتعامل مع "الملف" الصوفي وفق عدد من الإجراءات، نوجزها فيما يأتي:

١- ربط التيار الصوفي بالمؤسسة السياسية، أي "مأسسة" التيار الصوفي، حيث صار منصبا "شيخ الشيوخ" و"شيخ الرباط" من المناصب الرسمية للدولة المغولية، وتم تقليد شيوخ الصوفية مناصب مهمة وتكليفهم بمهمات رسمية مثل القضاء والتدريس وشؤون الوقف[٥].

٢- إعلاء شأن التيار الصوفي، من خلال رعاية مؤسساتهم وتكاياهم وأوقافهم، والمحافظة عليها، وبناء مؤسسات جديدة، والاهتمام بمؤلفاتهم، واحترام شيوخهم وطقوسهم، بل وصل الأمر ببعض قادة المغول وأمرائهم لممارسة بعض الطقوس الصوفية[٦].

المولويـة والمغـول

وغير بعيد عن بلاد فارس والعراق، كان المغول والصوفيون ينسجون علاقات الود والولاء في سوريا وتركيا، من خلال الطريقة المولوية التي تنتسب إلى جلال الدين الرومي (٦٠٤ - ٦٧٢هـ)، المعروف عند أصحابه باسم مولانا أو مولوي، "فيُذكر مثلاً عند استيلاء المغول على حلب أن خانكاهات الصوفية وتكاياهم كانت تعتبر عند المغول أماكن مقدسة يحرم عليهم التعدي عليها، وكذلك الأمر بالنسبة لليهود"[٧].

وتوطدت علاقة المولويين بالمغول بعد لقاء الرومي بالقائد المغولي بايجو نويان في قونية (مدينة في تركيا)، وكان المغول يصادرون من الناس بيادر القمح، ويستثنون ما كان للرومي أو لأقربائه وأتباعه[٨].

وبسبب كرهه للخلافة العباسية ودولة السلاجقة السنيّة احتفى جلال الدين الرومـي

بالمغول ودولتهم وفرح بانتصارهم وكان يقول: "كان المغول يوم جاؤوا هذه البلاد عراة، مراكبهم الثيران، وأسلحتهم من خشب، أما اليوم فقد تعالوا ، يملكون أعرق الخيول العربية، وخير الأسلحة لديهم ... قد أعانهم الله يوم كانوا في حالة من الضعف، يوم كانت قلوبهم منكسرة وأجسامهم هزلى، فتقبل الله تضرعاتهم(!).. لم ينصرهم الله ويُعلي أمرهم لقوتهم في أنفسهم، بل بعون منه ما جعلهم الأعلين،.."[٩].

وكان جلال الدين الرومي وشيخه شمس الدين التبريزي يغضبان من كل من يحاول أن يعلن حولهما أو في مجلسهما العداء للمغول، أو أن يحدّث الناس بمظالمهم، وعندما لم يستطع أنصار الرومي وأتباعه إنكار ممالأته للمغول أخذوا باختلاق الأعذار له من قبيل القول بأنه كان يفعل ذلك ترغيبًا لهم في الدخول في الإسلام[١٠].

١- مكانة التصوف في مجتمع دولة مغول فارس والعراق (٦٥٦ -٧٣٨هـ) دراسة تاريخية، د. رياض البدراوي.، ص ١.

٢- المصدر السابق، ص ٢.

٣- الكشف عن حقيقة الصوفية لأول مرة في التاريخ، محمود عبد الرؤوف القاسم.، ص ٧٨٠.

٤- المصدر السابق، ص ٧٨١.

٥- البدراوي، ص ٤.

٦- المصدر السابق، ص ٢٠.

٧- أخبار جلال الدين الرومي، أبو الفضل محمد بن عبد الله القونوي.، ص ٨٢.

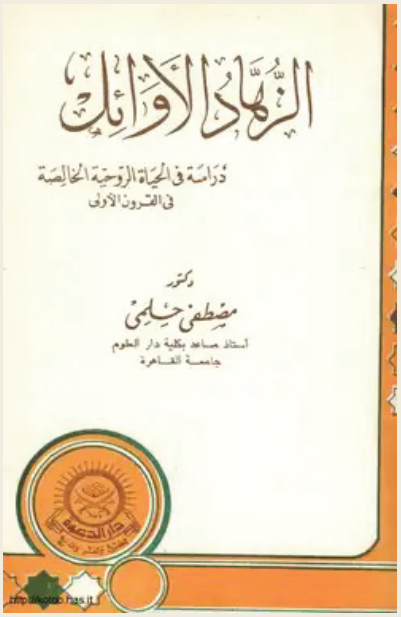
٨- المصدر السابق، ص ٨٤.

٩- المصدر السابق، ص ١٠٣.

١٠- المصدر السابق، ص ٨١.

الزهد والتصوف في الإسلام..
قراءة في كتاب "الزهاد الأوائل"

فاطمة عبد الرؤوف - مصر



على الرغم من أن كتاب "الزهاد الأوائل" للدكتور مصطفى حلمي أستاذ العقيدة والفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة صدر في نهاية السبعينيات من القرن الميلادي الماضي إلا أن موضوعه وبعد أكثر من ربع قرن لم يزل يمثل أهمية بالغة في حياتنا الثقافية والفكرية إذ يتناول أحد أهم الموضوعات الشائكة حتى اللحظة كونه يعد محاولة لإعادة قراءة الزهد الإسلامي الأول بعيدا عن الصور الشائعة التي اختلط فيها التاريخ بالعاطفة، والدين بالفلسفة، والتجربة الروحية بالمبالغات الشعبية.

في هذا الإطار فإن الدكتور حلمي ومن خلال صفحات كتابه "الزهاد الأوائل.. دراسة في الحياة الروحية الخالصة في القرون الأولى" والتي تزيد عن المائتي صفحة من الحجم المتوسط يسعى ومن داخل الرؤية السلفية للإجابة عن عدة تساؤلات مهمة حول كيفية نشأة الزهد ومتى تحول إلى تصوف وهل كان التصوف امتدادا طبيعيا للزهد الإسلامي أم انحرافا عنه فضلا عن كيفية تعامل علماء السلف مع هذه الظاهرة؟.

الفصـــل والتفكيـك

حرص المؤلف في مقدمته وافتتاحيته للكتاب على أن يعيد بناء المسار التاريخي الذي انتقلت فيه الروح الزهدية المبكرة إلى ما صار يعرف لاحقا بالتصوف مع محاولة دائمة للتمييز بين ما أسماه بـ "الزهد المشروع" و"التصوف المنحرف" فيما كان واضحا أنه لا يريد الحديث عن التصوف بوصفه مجرد ظاهرة تعبدية بل باعتباره تطورا فكريا واجتماعيا وثقافيا معقدا وهو ما دعاه لاستحضار أسماء مثل الحسن البصري وإبراهيم بن أدهم والفضيل بن عياض باعتبارهم النموذج الذي يمثل النقاء الأول للروح الإسلامية قبل تشكل البنى الصوفية اللاحقة.

وللتأكيد على ذلك فإن الكتاب يناقش التصوف باعتباره ظاهرة فكرية واجتماعية نشأت داخل ظروف سياسية ونفسية وثقافية معقدة ثم تطورت عبر القرون حتى أصبحت عالما واسعا متعدد الاتجاهات وأن الخلط بينه وبين الزهد أدى إلى اضطراب كبير في فهم الظاهرة.

أصالــة الـزهـد

في مقابل ما سبق يؤكد الدكتور حلمي على أصالة الزهد في الإسلام فقد نشأ من داخل البيئة الإسلامية نفسها وليس نتيجة تأثير خارجي، رافضا وبشدة رد الزهد إلى المؤثرات الأجنبية أو الرهبانية، حيث فند النظريات التي تربط الزهد بالمؤثرات الأجنبية مستشهدا بصحة مذهبه بأن الصحابة أنفسهم مارسوا هذا الاتجاه قبل الاحتكاك الواسع بالحضارات الأخرى.

ولا يفوت الدكتور حلمي أن يربط بين نشأة الزهد بالسياق التاريخي والاجتماعي الذي عاشته الأمة الإسلامية بعد اتساع الفتوحات وتدفق الأموال وظهور الترف، ففي مواضع كثيرة يتحدث فيها عن خوف الزهاد من فساد القلوب والانشغال بالدنيا ومن ثم فقد بدا الزهد وكأنه رد فعل أخلاقي على التحولات الحضارية التي طرأت على المجتمع الإسلامي.

ويرفض الدكتور حلمي تصوير الزهد على أنه تعطيل للحياة أو تحريم للطيبات مستشهدا بالعديد من الآيات القرآنية المتعلقة بزينة الدنيا والشهوات ثم يوضح أن المشكلة ليست في الدنيا نفسها بل في التعلق بها، لذا ووفق تصور الدكتور حلمي فإن الزهد ليس حركة جهل أو انسحاب كما أن الزاهد ليس منعزلا سلبيا وإنما إنسان مقاوم للغواية مستدلا على نماذج كالحسن البصري وسفيان الثوري والفضيل بن عياض وأحمد بن حنبل الذين جمعوا بين العلم والعبادة.

التحول للتصوف

هذا التعاطف الذي أبداه المؤلف مع النموذج المبكر لزهد الأوائل تراجع تدريجيا عندما انتقل للحديث عن التصوف مشيرا إلى أن التصوف لم يكن منذ بدايته تيارا واحدا متماسكا، وأنه مرّ بتحولات متراكمة نقلته من مجرد سلوك تعبدي إلى بناء فكري ومصطلحي معقد وما تبع ذلك من ظهور مفاهيم مثل "الأحوال والمقامات والفناء والكشف والاتحاد والذوق" وهي المفاهيم التي لا تنتمي إلى بساطة الزهد الإسلامي الأول بل تأثرت بمؤثرات فلسفية وأجنبية متعددة.

ويخرج الدكتور حلمي بنتيجة مهمة تمثل النقطة المركزية لكتابه فالمشكلة وفق تصوره لم تكن في التزكية أو العبادة أو تهذيب النفس وإنما في تحول هذه المعاني إلى منظومات فكرية مغلقة وممارسات يرى أنها تجاوزت حدود النصوص الشرعية وتأثرت بفلسفات أخرى كالأفلاطونية الحديثة والفكر الهندي والرهبانية المسيحية.

الروحانية والانحراف

ربما يقر الدكتور حلمي أن التصوف ليس كتلة واحدة، لكن ذلك لم يمنعه من أنه وفي إطار مقارنته بين سلوك الزهاد الأوائل والمتصوفة يوجه نقدا حادا لمنهج الصوفية خاصة الغلو في تعظيم الشيوخ والمبالغة في الحديث عن الكرامات والابتعاد عن روح الشريعة والانشغال بالأحوال الباطنية على حساب الالتزام الظاهر، حيث يتحول الدين لدى هؤلاء من التزام بالنص إلى تعلق بالأشخاص والأساطير الروحية.

ويحرص الدكتور حلمي على أن يبرز فارقا مهما بين أثر سلوك الزهاد الأوائل الإيجابي، وبين أثر التصوف في انتشار السلبية أو الانعزال عن الواقع، منتقدا أن يتحول الفقر والعزلة إلى قيمة مطلقة في ذاته، فذلك لا يمثل خطورة عقدية فحسب وإنما له تداعياته الاجتماعية والحضارية من حيث إضعاف روح الفاعلية داخل المجتمع الإسلامي.

مدارس الزهد

وبشكل عملي وفي محاولة لتوضيح مقاصده سلط الدكتور حلمي الضوء على العديد من المدارس الإسلامية في الزهد وفي التصوف فكان الحديث أولا عن بعض النماذج من الزهاد الأوائل من صحابة الرسول - صلى الله عليه وسلم - أمثال أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وأبي الدرداء وأبي ذر الغفاري وسلمان الفارسي.

كما تطرق إلى بقية مدارس الزهد فكان الحديث عن مدرسة المدينة، ومن رموزها عبد الله بن عمر وسعيد بن المسيب، ومدرسة مكة ويبرز منها مجاهد بن جبير وعطاء بن رباح، ومدرسة الكوفة ومنها أويس القرني وسعيد بن جبير وسفيان الثوري، ومدرسة البصرة ومنها الحسن البصري، ومدرسة الشام ومنها عمر بن عبد العزيز وسهل التستري، ومدرسة بغداد ومنها أحمد بن حنبل والجنيد، ومدرسة خراسان ومنهـا إبراهيم بن أدهم والفضيل بن عياض وعبد الله بن المبارك، وأخيرا مدرسة

اليمن ومن رموزها وهب بن منبه.

واستهدف الدكتور حلمي من هذا الحديث إثبات أن التصوف كلما اقترب من منهج السلف بقي منضبطا وكلما ابتعد عنه دخلته الفلسفات والانحرافات، فهناك تصوف سني وآخر فلسفي وآخر قائم على المجاهدة، بالإضافة إلى اتجاهات غالية، مشيرًا إلى أن ما يميز هذا عن ذاك هو الالتزام بالكتاب والسنة.

منطلقات النقد

لا يتردد الدكتور حلمي في أن يشير بين الحين والآخر إلى أن نقطة الانطلاق في نقده للتصوف هي أرضية الفكر السلفي، الأمر الذي يفسر اعتماده كتب الزهد والروايات المبكرة وتراجم الزهاد واستشهاداته المتكررة بأئمة السلف كالإمام أحمد بن حنبل وابن تيمية وابن الجوزي مما يعكس رغبة واضحة في تأصيل موقفه النقدي داخل مرجعية تراثية معتبرة، لا بوصفها موقفا جدليا مع التصوف فحسب بل باعتبارها إطارا معياريا يقاس به مدى اقتراب أو ابتعاد الظاهرة الصوفية عن أصول التدين الأولى.

يدعم ذلك أن العديد من محاور الكتاب جاءت كإثبات أن السلف لم يرفضوا الزهد الحقيقي لكنهم تحفظوا على البدع والانحرافات، ولهذا استحضر الكتاب الكثير من الأقوال المنسوبة لعلماء السلف والتي تشتمل على مدح للزهاد الصادقين وانتقاد للغلو ورفض لتحويل الدين إلى طقوس خارجة عن النص فضلا عن مناقشتهم لقضايا شائكة كالكرامات والعزلة والفقر والمجاهدة والذوق وغير ذلك.

ومرارا أكد الكاتب أن القرآن والسنة وفهم السلف هي المعايير الأساسية للحكم على أي تجربة صوفية وانتقاد ما يدعيه الصوفية حول الفصل بين الحقيقة والشريعة.

ولعل أهم ما نستدل عليه من هذا المنهج هو أن نقد الكاتب لا يتأسس على رفض مطلق للتجربة الصوفية بل على تشكيل موقف فكري ومحاولة "فرز تاريخي" بين ما يراه امتدادا مشروعا للزهد الأول وما هو انحراف نحو الغلو أو التوسع في التأويلات الذوقية والفلسفية وهي قضية وجب الانتباه لها خاصة وأن التصوف ليس ملفا تاريخيا منتهيا بل قضية ما تزال حاضرة في الواقع الإسلامي المعاصر.

مدارك
مجلة شهرية علمية متخصصة
في بيان حقيقة التصوف
العدد السادس ذي الحجة ١٤٤٧ - مايو ٢٠٢٦
www.Mdarek.net