

مدارك

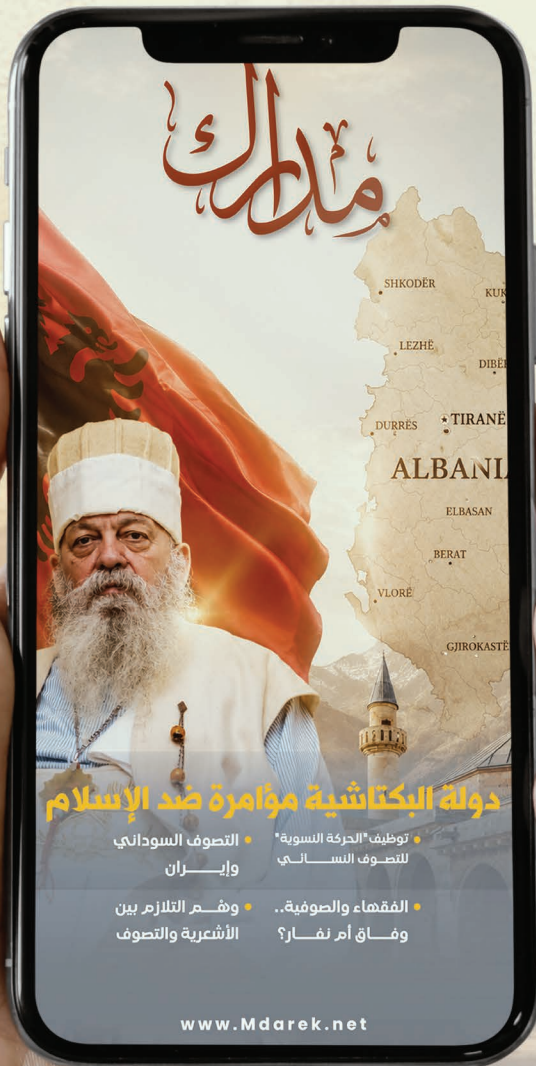


دولة البكتاشية مؤامرة ضد الإسلام

- توظيف "الحركة النسوية" للتصوف النسائي
- التصفوف السوداني وإيران
- الفقهاء والصوفية.. وفاق أم نفار؟
- وهم التلازم بين الأشعرية والتصوف

مَدَارِكُ

الآن مجلة
مدارك
على
هاتفك



2	افتتاحية العدد مخالفة النبي ﷺ لا تكون طريقا للارتقاء - أسامة شحادة
4	تركيزية القلوب و النفوس أنواع القلوب - د. عماد يونس
7	قاموس المصطلحات الحال بين السلب وإنتاج الإنسان الصوفي - د. محمد أبو عمر
10	شبهات تحت المجهر مقامات السالكين عند الصوفية: قراءة عقدية نقدية (٢) - د. محمد البشري
13	شخصيات صوفية يسري جبر... السيرة والأفكار والجدل (١) - اعداد إدارة التحرير
16	مقالات و آراء دولة البكتاشية مؤامرة ضد الإسلام - أغيم بكيري
20	توظيف «الحركة النسوية» للتصوف النسائي - د. طارق الحمودي
23	في نشأة التصوف وعلاقته بالفلسفة - د. لطف الله خوجة
26	المتصوفة والعلم - يوسف سميرين
29	الفقهاء والصوفية.. وفاق أم نفار؟ - شريف طه
32	وهم التلازم بين الأشعرية والتصوف - علاء إسماعيل
35	قصيدة الإمام المُرْني في الرقص على الطار والشبابة
36	خزانة الوثائق فتح الحق في الجمع والفرق - د. دعاء أحمد
40	احصائيات وتحليلات التصوف السوداني وإيران.. الصلات والعلائق - محمد خليفة صديق
43	عصارة الكتب عرض وتحليل الفساد الأخلاقي والاجتماعي وأثره في إضعاف الدول وسقوطها دولة المماليك الجراكسة أنموذجاً - فاطمة عبد الرؤوف
46	الصوفية حول العالم - اعداد إدارة التحرير
48	محطات تاريخية الصوفية والبطش بمخالفهم - هيثم الكسواني



مخالفة النبي ﷺ لا تكون طريقا للارتقاء!

أسامة شحادة - الأردن

انْقُصَ مِنْهُ قَلِيلًا ﴿٢٠﴾ [المزمل]، وكان ﷺ يتزوج النساء اللاتي أباحهن له الله عز وجل (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ) [الأحزاب: ٥٠]، وكل هذا امتثالاً لأمر ربه عز وجل الذي علّمه ما ينبغي أن تكون عليه حياته وسنته (ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ) [الجاثية: ١٨]، وليكون في ذلك قدوة للناس أجمعين (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا) [الأحزاب: ٢١].

وعلى هذا ربّى النبي ﷺ أصحابه، رضوان الله عليهم، من بعده، وتتالت أجيال المسلمين على ذلك، وقام أئمة الدين من التابعين والأئمة الأربعة ومن تلاهم من علماء المذاهب المتبعة في كل الأمصار على نهج النبي ﷺ في الموازنة بين الدين والدنيا بما شرع الله عز وجل وبينه نبيه ﷺ، وتجنبوا مزالق الأمم السابقة التي منها (وَرَهْبَانِيَّةٌ ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ) [الحديد: ٢٧]، ويقول الإمام

روى البخاري ومسلم عن أنس بن مالك رضي الله عنه أنه قال: جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبي ﷺ يسألون عن عبادة النبي ﷺ، فلما أخبروا كأنهم تقالوها [أي: عدوها قليلة]، فقالوا: أين نحن من النبي ﷺ؟ قد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، قال أحدهم: أما أنا فأني أصلي الليل أبداً، وقال آخر: أنا أصوم الدهر ولا أفطر، وقال آخر: أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبداً. فجاء رسول الله ﷺ فقال: «أنتم الذين قلتم كذا وكذا؟ أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني».

وفعلاً كانت سيرته ﷺ طيلة بعثته قائمة على تقوى الله عز وجل مع كونه يصوم ويفطر، ويحب بعض الأطعمة كالعسل وذراع الشاة والدباء وغيرها، وكان ﷺ يقوم من الليل وينام، كما أمره ربه (فَمِ اللَّيْلِ إِلَّا قَلِيلًا) نِصْفَهُ أَوْ

فلا استمتع بنعم الله عز وجل من الطيبات ولا كتب له أجر الصيام. ومن ترك الطعام وجاع فهذا فرط في قوة البدن، فلا يتمكن من القيام بكثير من الطاعات، وهنا لبس عليه إبليس مرة ثانية حتى قال قائلهم سهل التستري: «ولو ضعف حتى صلى قاعدًا، وأرى أن صلاته قاعدًا مع ضعف الجوع أفضل من صلاته قائمًا مع كثرة الأكل»^(٣)! وهذا مخالف لسنة النبي ﷺ في تعظيم أمر القيام في الصلاة لله عز وجل.

وكذلك حال الصمت والسهرة المتواصل فإنه يذهب قوة المسلم المطلوبة للقيام بعبادة الله عز وجل كصلاة الفجر التي تضيع على هؤلاء، وتعجزهم عن القيام بعمارة الأرض التي ليس في تاريخهم دور مثمر فيها! وفوق هذا تجد بعضهم يnehون عن عمارة السهر بقراءة القرآن! أو قيام الليل! بحجة الخلوة والفكرة! وهذا كله من تلبس إبليس عليهم، فالله عز وجل أمتن على الناس بنعمة النوم (وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا) [النبا: ٩]، وأمرنا عز وجل بالقول الحسن (وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا) [البقرة: ٨٣].

ولو أخذنا في سرد آيات القرآن الكريم وسنة النبي ﷺ لطل بنا المقام، والمقصود أن طريق بلوغ مراتب العبودية العالية هي في (قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ) [آل عمران: ٣١]، فمن رغب عن سنة النبي ﷺ فليس منه، ومخالفته ﷺ تبدأ شبرًا وتنتهي فراسخ!

البغوي في تفسيره: «وتلك الرهبانية ما حملوا أنفسهم من المشاق في الامتناع من المطعم والمشرب والملبس والنكاح والتعب في الجبال».

ولكن كما كان في زمن النبي ﷺ من زلت به القدم ورغب عن سنة النبي ﷺ، ظهر بعد وفاته من ظن أن طريق الرهبانية المبتدع المخترع هو طريق الارتقاء والوصول والتدرج لمراتب العبودية العالية!

فظهرت الأقوال المبتدعة والضالة التي تعلي من مرتبة الجوع! والسهرة! والعزلة! والصمت! كما قرر ذلك الشعراني: «أركان الطريق أربعة أشياء: الجوع، والعزلة، والسهرة، وقلة الكلام، وإذا جاع المرید تبعه الأركان الثلاثة

بالخاصية، إذ الجوعان من شأنه أن يقل كلامه، ويكثر سهره، ويحب العزلة

عن الناس»^(١)، وقال السهروردي: «قد اتفق المشايخ على أن بناء أمرهم على أربعة أشياء: قلة الطعام، وقلة المنام، وقلة الكلام، والاعتزال على الناس»^(٢).

وهذا كله مخالف لسنة النبي ﷺ الذي كان يستعيز بالله

من الجوع! وكان ينهى عن سرد الصوم دومًا كل يوم، وجعل خير

الصوم صوم داود عليه السلام الذي كان يصوم يومًا ويفطر يومًا، لكن هؤلاء الراغبين عن

سنة النبي ﷺ يتفاخرون أنهم يصومون السنين المتتالية! بل ويخالفون أمر النبي ﷺ بعدم الوصال في الصوم وأن يفطر الصائم، لكنهم يعاندون ويتركون الطعام والشراب والإفطار والسحور! وكثير من قصصهم في ذلك كذب ودجل، فالإنسان لا يمكنه الاستغناء عن الطعام إلا مدة لا تتجاوز شهرين، أما الماء فلا يمكنه تركه أكثر من أسبوع. والأعجب أن كثيرًا منهم يأمر بالجوع كجوع وليس كصيام،

١ - الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، للشعراني، ٣٢/١.

٢ - المصدر نفسه، ص ٢٦٩.

٣ - إحياء علوم الدين، للغزالي، ٨٩/٣.

أنواع القلوب

د. عماد يونس - الأردن

مقدمة

إنَّ المتأمل في قلوب العباد وما جاء ذكره في كلام ربِّ العباد ﷺ، وكلام النَّبيِّ ﷺ، ومن تكلم من أهل العلم في أعمال القلوب وأمراضها وأدوائها كالإمام «ابن القيم» رحمه الله تعالى، يجد أنَّ قلوب العباد تتمثل في ثلاثة أنواع، ولا تخرج عنها.

أولاً: القلب الميت

وهو قلبٌ يحمله إنسانٌ على قيد الحياة، ولكن في الحقيقة ليس فيه حياة، فهو قلب انقطع فيه نور التوحيد وأظلمت أرجاؤه بضلال الشرك وظلام الكفر والنفاق؛ قال تعالى: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعُقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بُكْمٌ عُمْى فَهُمْ لَا يَهْتَفُونَ﴾ [البقرة: ١٧١]، وهو قلب المُشرك والكافر والمنافق ولو زعم صاحبه أنَّ قلبه صحيح سليم؛ لأنَّه لا يعاني من الأمراض الحسيَّة والجسديَّة، ولكنه لو عُرض على أحد أطباء القلوب السَّائرين إلى الله تعالى؛ لشخَّص هذا القلب بأنَّه قلبٌ ميتٌ، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا

يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤]؛ أي: أنَّ العبد الذي استجاب لله تعالى وللرسول ﷺ؛ بالتوحيد وانقاد له بالطاعة فقلبه حيٌّ، وقد قال تعالى عن هذا القلب: ﴿وَمَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾ [الأنعام: ١٢٢]، وقال ﷺ: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٩].

ثانياً: القلب المريض

لقد عالج القرآن الكريم القلب المريض وذكره تخصيصاً في آيات بيِّنات، قال تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾ [البقرة: ١٠]، وقال تعالى: ﴿فَلَا تَخْضَعَنَّ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾ [الأحزاب: ٣٢]، ﴿لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ [الحج: ٥٣]. وإنَّ القلب المريض لا يعاني من ارتفاع في الدُّهنيات ولا تجلُّط في الكريات؛ بل يعرِّفه العلماء أنَّه قلبٌ فيه مادَّتان، وقوتان تتصارعان: قوَّة طاعة وإيمان وإقبال على الرَّحمن، وقوَّة معصية وشهوة وذنب واستجابة للشيطان، فقد يرى صاحب هذا القلب

نُكْتُ فِيهِ نُكْتَةً سُودَاءَ، وَأَيُّ قَلْبٍ أَنْكَرَهَا، نُكْتُ فِيهِ نُكْتَةً بَيْضَاءَ، حَتَّى تَصِيرَ عَلَى قَلْبَيْنِ، عَلَى أَبْيَضَ مِثْلَ الصَّفا فلا تَضُرُّهُ فِتْنَةٌ مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ، وَالْآخِرُ أَسْوَدُ مُزَابَدًا كَالْكُوزِ، مُجَحِّيًا لَا يَغْرِفُ مَغْرُوفًا، وَلَا يُنْكَرُ مُنْكَرًا، إِلَّا مَا أَشْرَبَ مِنْ هَوَاهُ ...» [أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ]؛ وَفِي رِوَايَةٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ تَلَا قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [المطففين: ١٤]، فَالْقَلْبُ الْمَرِيضُ هُوَ الْقَلْبُ الَّذِي لَا يَنْتَنِي صَاحِبُهُ عَنْ مَشَاهِدَةِ الْمَقَاطِعِ الَّتِي تُعْرَضُ عَلَيْهِ، وَيُرْسِلُ الْبَصَرَ فِي النَّظَرِ إِلَى مَا حَرَّمَ اللَّهُ تَعَالَى، وَلَمْ يَتَدَارَكَ مَا فَاتَهُ مِنْ تَقْصِيرٍ.

فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ وَلَمْ يَتَحَرَّكْ قَلْبُكَ، فَعَلَيْكَ بِإِجْرَاءِ فَحْصٍ سَرِيعٍ لِقَلْبِكَ، عَسَى أَنْ تَنْقُذَ نَفْسَكَ مِنْ مَرَضِ الْقَلْبِ وَمَوْتِهِ، فَتَغْيُرَ حَالُ صَلاَحِ الصَّالِحِينَ وَانْتِكَاسَاتِ الْمُنْتَكَسِينَ؛ وَرَاءَهَا قُلُوبٌ مَرِيضَةٌ.



ثالثاً: القلب السليم

وهو القلب الذي شغل قلوب المخبتين من الأنبياء والمرسلين، والصحابه والتابعين وسلف هذه الأمة، قال تعالى على لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿وَلَا تُخْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ * يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ * إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ [الشعراء: ٨٧-٨٩]؛ فلا ينفغ شيء يوم القيامة سوى هذا القلب.

صفات القلب السليم:

يعرّف ابن القيم -رحمه الله تعالى- القلب السليم بقوله: «ولا يتيم له سلامته مطلقاً حتى يسلم من خمسة أشياء: من شرك يناقض التوحيد، وبذعة تخالف السنة، وشهوة تخالف الأمر، وغفلة تناقض الذكر، وهوى يناقض التجريد».

في محراب قيام الليل، ثم يرى بعد ذلك وهو يرتكب أقبح الذنوب -والعياذ بالله-، ويتقلب هذا القلب؛ فيكون تارة في صفوف المخبتين والمختبات، والمقبلين والمقبلات، وتارة أخرى في زمرة المفسدين والمفسدات، والغافلين والغافلات.

ويتطلب هذا النوع من القلوب الكثير من العناية والرعاية ليشفى وإلا فإنه سيموت، كأن تكون فيه شهوة خفية لأمر لا يحبّه الله تعالى ولا يرضاه، وتكبر شهوته حتى تصير معبوداً من دون الله تعالى، والقلب المريض لا يؤمن تحوله وانقلاب حاله، كما قال ﷺ: «يُضْبِحُ الرَّجُلُ مُؤْمِنًا وَيُفْسِي كَافِرًا، أَوْ يُفْسِي مُؤْمِنًا وَيُضْبِحُ كَافِرًا ...» [أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ]، وَكُلُّ مَرِيضٍ لَمْ يَعالِجْ فَمَصِيرُهُ الْمَوْتُ؛ وَلَا حَيَاةَ لِقَلْبٍ مَاتَ. فنزول القلب المريض عن بعض المقامات قد يصيبه في مقتل.

وإن إهمال أمراض القلوب من أعظم أسباب الانتكاسات؛ فقد تتسأل عن تقهقر بعض من كنت تحسبهم على خير؛ فذلك الشاب الذي كان مقبلاً على الله: ما الذي أصابه حتى غادر قافلة السائرين إلى الله، ولحق بركب العصاة؟! وتلك: ما الذي دهاها وأسقط حجابها، ونزع حياءها، وأفسد العلاقة الحسنة بينها وبين ربّها؟

وتفسير هذا أن القلب كان مريضاً ولم يعالجه صاحبه؛ فتعاظم المرض حتى غدا وربما سريع الانتشار يصعب الشفاء منه. واعلم أن الله تعالى كريم غفور شكور حلیم، لا يردُّ قلباً أقبل عليه جل جلاله. فلما أعرض القلب عن الله وزاغ، أزاغه الله، فصارت الجوارح تبعاً لهذا القلب المنتكس. ومما ذكر عن رسول الله ﷺ من لطائف القصص، قصة أبطالها ممن عرف قيمة القلب ومكانته، وقد سمعوا قول النبي ﷺ: «مَثَلُ الَّذِي يَذْكُرُ رَبَّهُ وَالَّذِي لَا يَذْكُرُ رَبَّهُ، مَثَلُ الْحَيِّ وَالْمَيِّتِ» [أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ وَمُسْلِمٌ]، فَالَّذِي لَا يَذْكُرُ رَبَّهُ مَيِّتٌ قَلْبُهُ، لِذَا كَانَ الصَّحَابَةُ -رضوان الله عليهم- مهتمين بالسؤال عن كل ما يتعلق بالقلب؛ ومنهم عمر -رضي الله عنه- فعن حذيفة بن اليمان -رضي الله عنه- قال: «كُنَّا عِنْدَ عُمَرَ، فَقَالَ: أَيُّكُمْ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَذْكُرُ الْفِتْنَ؟ فَقَالَ قَوْمٌ: نَحْنُ سَمِعْنَاهُ، فَقَالَ: لَعَلَّكُمْ تَعْنُونَ فِتْنَةَ الرَّجُلِ فِي أَهْلِهِ وَجَارِهِ؟ قَالُوا: أَجَلْ، قَالَ: تِلْكَ تُكْفِرُهَا الصَّلَاةُ وَالصَّيَامُ وَالصَّدَقَةُ، وَلَكِنْ أَيُّكُمْ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ يَذْكُرُ الَّتِي تَمْوُجُ مَوْجَ الْبَحْرِ؟ قَالَ حَذِيفَةُ: فَأَسْكَتَ الْقَوْمُ، فَقُلْتُ: أَنَا، قَالَ: أَنْتَ لِلَّهِ أَبْلَوُكَ. قَالَ حَذِيفَةُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «تُعْرَضُ الْفِتْنُ عَلَى الْقُلُوبِ كَالْحَصِيرِ غُودًا غُودًا، فَأَيُّ قَلْبٍ أَشْرَبَتْهَا،

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ
وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا
أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَهُ
تُحْشَرُونَ ﴿٢٤﴾

• السلامة من هوى يناقض التَّجَرُّدَ والإخلاص: فقد يقبل المسلم على فعل يوافق هواه ويدبر عملاً لا يوافق هواه، وقد يعمل عملاً وينسى أن يخلص فيه النية لله تعالى، فالواجب تقديم أمر الله تعالى على هوى النفس، والتَّجَرُّدُ من الهوى الذي سمَّاه الله تعالى إلهاً، قال ﷺ: «أَفْرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ» [الجاثية: ٢٣].

وقد أخرج ابن ماجه في سننه حديثاً عن رسول الله ﷺ يخض القلب السليم، قال: «قِيلَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَيُّ النَّاسِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: «كُلُّ مَخْمُومٍ الْقَلْبِ صَدُوقِ اللِّسَانِ» قالوا: صَدُوقِ اللِّسَانِ نَعْرِفُهُ، فَمَا مَخْمُومُ الْقَلْبِ؟ قَالَ: «هُوَ التَّقِيُّ النَّقِيُّ لَا إِثْمَ فِيهِ وَلَا بَغْيٍ وَلَا غِلٍّ وَلَا حَسَدٍ»، خَمَّ الشَّيْءَ أَي: نَظَّمَهُ؛ وَصَاحِبُ الْقَلْبِ الْمَخْمُومِ هُوَ أَفْضَلُ النَّاسِ، فَقَدْ وَقَاهُ اللَّهُ تَعَالَى مِنَ الْإِثْمِ وَالْبَغْيِ وَالْغِلِّ وَالْحَسَدِ؛ لِذَلِكَ لَمَّا سَلِمَتْ قُلُوبُ صَحَابَةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ -رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ- وَصَلَتْ قُلُوبُ سَلَفِ الْأُمَّةِ؛ وَصَلَتْ الْأُمَّةُ إِلَى مَا وَصَلَتْ إِلَيْهِ.

ومن هذه الجملة النفيسة لابن القيم نخلص إلى أن صفات السليم هي:

• - السلامة من شركٍ يناقض التَّوْحِيدَ: لن يسلم قلب تلطخ بالشرك؛ من أجل ذلك يجب على المسلم تطهير قلبه من كل الشركيات وكلِّ صرفٍ للعبادة لغير الله تعالى؛ فيخلص هذا القلب عبوديته لله تعالى ومحبةً وإنابةً وإخباتاً وخشيةً ورجاءً.

• - السلامة من بدعةٍ تُنافي السُّنَّةَ: قد يبحث المرء المسلم عن سلامة قلبه بعيداً عن السُّنَّةِ، فلا إشكال عنده في ممارسة البدع والمحدثات، فمن يريد سلامة قلبه لا بدَّ من أن يتَّبِعَ سُنَّةَ نَبِيِّهِ ﷺ، فلا سلامة للقلب مع البدعة.

• - السلامة من شهوةٍ تخالف الأمر: فإنَّ القلب السليم متى ما حضرت فيه الشهوة لأيِّ شيءٍ حضر أمر الله ﷻ وأمر رسوله ﷺ، فحسَمَ مادتها؛ فإن قدمت أمر الله تعالى وأمر رسوله ﷺ فإنَّ قلبك سليمٌ، وإلا فلتراجع قلبك، فلا تكفي سلامة التوحيد والسلامة من البدع ليسلم القلب، ذلك أنَّ كلَّ شهوةٍ جعل الله تعالى لها أمراً ونهيّاً يوجهها لما فيه صلاح القلب.

• - السلامة من غفلةٍ تناقض الذكر: فمرض الغفلة خطيرٌ ويمرض القلب، وقد قال ابن القيم -رحمه الله- كلمات تكتب بماء الذهب: «بدأ القلب في أمرين: الغفلة والدُّنْبُ»؛ فكلُّ ابن آدم خطأٌ لكن الخطر في الغفلة عن الدُّنُوبِ أو عن التوبة منها؛ فالقلب الذي يذكر ربّه ليس غافلاً.



الحال بين السلب وإنتاج الإنسان الصوفي

د. محمد أبو عمر - مصر

تصنع»، أي أنه وارد موهوب لا عن كسب ولا مجاهدة^(١)، ولا شك أن القشيري نفسه لم يكن ليقصد بهذا التعريف شرعنة الرقص والهستيريا التي تُستجلب بالتكلف؛ فهو يتحدث عن واردات قلبية خالصة لا دخل للبدن فيها. لكن المنهج الذي أسسه هذا التعريف، بجعله «اللاإرادية» معياراً لقيمة الحال، هو الذي فتح الباب للمتأخرين كي يدخلوا كل انفعال لا إرادي -ولو بدأ تصنعاً- في دائرة الأحوال. وهنا الطامة: فالرجل الذي يغيب عن تمييزه ويصرخ ويتمايل يسمونه «صاحب حال» و«مجنوناً»، بينما المؤمن الذي يصلي بخشوع وإرادة ووعي ينعتونه بأنه «محبوب عن الحال»! فلقد صار عندهم العطب كمالاً، وصار الكمال نقصاً. وهذا هو ما نعينه بقولنا في العنوان **"الحال بين السلب وإنتاج الإنسان الصوفي"**؛ إنه جهاز لسلب الإرادة أولاً، ثم إعادة إنتاج الإنسان العابد الواعي في صورة مريد خاضع منفعل، ينتظر الواردات ولا يعمل، ويتعلق بالشيخ ولا يتحرر.

لفهم عمق هذا التحول، عد إلى الجذر اللغوي، مادة (ح و ل) في اللسان العربي تدور، كما لخص ابن فارس، على معنيين: التحول والحركة، والمنع والحيلولة^(٢)،

من الأصول المقطوع بها أن التكاليف في الإسلام منوطة بالعقل والوعي والإرادة. ولهذا السبب بالضبط رفع القلم عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يبلغ، وعن المجنون حتى يفيق؛ فذهب العقل عذر ورحمة، لا فضيلة ولا كرامة. ويزيد القرآن هذا الأصل وضوحاً حين يجعل الغيبوبة عن الوعي مانعاً من العبادة نفسها: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ) [النساء: ٤٣]. ففقدان الوعي في ميزان الشريعة نقص يمنع العبادة، لا حالة يُتقرب بها إلى الله، ولا كرامة تُطلب.

وعلى الضد من هذا الأصل، يأتي التصوف الطرائقي فيقلب المعادلة رأساً على عقب، ويدّعي أن فقدان الوعي ذاته هو الكمال، وأن سلب الإرادة هو الغاية! هذا هو ما يزعّمونه في مصطلح «الحال».

وهذا الانحراف تسلسل عبر مراحل: بدأ بصياغات يمكن قبولها عند متقدمي القوم، ثم آلت في تدافعها المنطقي إلى ما استقر لاحقاً عند الطرائقية، حيث صار فقدان الوعي غاية بعد أن كان عارضاً. فتعريف الحال عندهم، كما نقله القشيري عن الدقاق: «ما يرد على القلب من غير تعمل ولا

١ - القشيري، الرسالة القشيرية، ص ١٨٦؛ الكلاباذي، التعرف، ص ٨٨-٨٩.

٢ - ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ٢، ص ١١٥-١١٧ (مادة ح و ل).

وفي القرآن، المعنى الثاني هو البارز في قوله عز وجل: «وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ» [الأنفال: ٢٤]. إنها حيلولة إلهية غرضها حفظ العبد في دائرة التكليف، فهي فعل تثبيت للوعي لا سلب له. وفي قوله تعالى: «لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا» [الكهف: ١٠٨]، نفي للتحويل وإثبات للثبات، فالدلالة القرآنية تجتمع على الثبات والحفظ والتكليف.

وحين نعاين الاستعمال الاصطلاحي عندهم، نجد أنهم يقدمون عدة تعليقات: فقليل لأنه «يحول بين المريد وخلقه»، وقليل لأنه «يحول ويتبدل»، وقليل لأنه «يحول بين العبد وصفاته المذمومة»، بل زادت الموسوعات المعاصرة وجهًا رابعًا هو «وارد يبعث العبد على سلوك معين بلا تكلف»^(٣)، وهذا التعدد في التعليل أمارة على اضطراب اصطلاحي، ويكشف أن اللفظ القرآني لم يسعفهم، فحاولوا تطويعه. لكن بيت القصيد هنا هو الوظيفة التي استقر عليها المصطلح: لقد تحول إلى وارد يسلب الوعي ويسقط المؤاخذه، حتى قالوا عن صاحبه: «سقطت عنه التكاليف»^(٤)، وهنا المفارقة: لقد انتقل المصطلح من جذر قرآني غرضه إثبات التكليف، إلى مفهوم صوفي غرضه إسقاط التكليف. وهذه ليست مجرد مخالفة لفظية، بل مناقضة وظيفية تجعل الاستدلال بالآية حجة عليهم لا لهم.

وللوقوف على كيفية تحول هذا المصطلح من العبادة إلى الغيبوبة. تبدأ القصة عند السراج الطوسي (ت ٣٧٨هـ) الذي عدّ الأحوال عشرة: المراقبة، القرب، المحبة... إلخ^(٥) وهي من صميم أعمال القلوب الشرعية. لكن الخلل تسلك حين نقل الطوسي ومن بعده القشيري هذه المعاني من عبادات دائمة إلى «أحوال عارضة كالبرق». يقول القشيري: «الأحوال كالبرق، إن دامت فهي وسوس»^(٦)، ومع أنه قصد تحذير السالك من العوارض النفسية، إلا أن النتيجة كانت خطيرة: لقد جرد هذه العبادات القلبية من الديمومة. وهنا فُتح الباب: فإذا كانت المحبة والخوف مجرد «أحوال» عارضة، فلماذا لا يكون السكر والغيبة كذلك؟ وهذا ما حدث حين أضاف الطوسي إلى القائمة مصطلحي «السكر» و«الصحو»^(٧).

ثم جاء الكلاباذي (ت ٣٨٠هـ) ليقسم الناس إلى «أهل الرسوم» و«أهل الجذب والاصطلام»، مصرحًا عن هؤلاء بأنهم «يعذرون في أحكامهم ولا يُقْتَدَى بهم»^(٨).

هنا صار «الحال» مبرزًا لسقوط التبعات الشرعية. ثم وضع الهجويري (ت ٤٦٥هـ) قاعدته: «المقامات مكاسب والأحوال مواهب»^(٩)، فأخرج الحال من نطاق الإرادة الإنسانية. ونقل القشيري عن الدقاق: «الحال ما يرد على القلب بلا تعمل ولا تصنع»^(١٠)، ثم عاد لينقض نفسه باعترافه أن الحال قد يتحول إلى مقام إذا دام^(١١)، فاضطرب عندهم التقسيم. ولنا أن نقف هنا وقفة مع العلاقة بين «المقام» و«الحال». فبعد أن كشف المقال السابق عن تعسف السلم الصعودي في المقامات، نجد هنا الوجه الآخر: الأحوال التي يفترض أنها «مواهب» لا «مكاسب». فكيف استقام للقوم هذا التقسيم والهجويري يعترف بأن الحال قد يتحول إلى مقام؟ إنه تخبط يدل على أن التصور كله قائم على اصطلاحات بشرية متداخلة، تُسقط حجية التقسيم من أساسه. ثم جاء عبد الكريم الجيلي (ت ٨٢٦هـ) ليكمل الرحلة بإعلان أن المجذوب «سقطت عنه التكاليف لاستيلاء سلطان القدرة عليه»^(١٢). وهكذا انتقل المفهوم من بذرة جعلت العبادة «عارضًا»، إلى حصانة قانونية تُسقط التكاليف بالجملة.

وإذا جاوزنا التنظير الاصطلاحي إلى التطبيق العملي ظهرت له آثار سلبية، يتجسد «الحال» في «التواجد» و«الرقص الصوفي». وهم يفرقون بين الوجد (الوارد القاهر)، والتواجد (استدعاؤه بالتكلف كالتمايل والنغم)، والوجود (الفناء)^(١٣). والمدهش أنهم يعترفون بأن التواجد تصنع، ومع ذلك شرعوه! فتحوّلت حلقات الذكر إلى ساحات رقص وهستيريا. والأدهى أن هذا يحدث في المساجد! لقد دخل المريدون بيوت الله لا ليصلوا بخشوع، بل ليتمايلوا طربًا، فيدوسوا حرمة المكان الذي قال الله فيه: «(فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ)» [النور: ٣٦]، فصار يُذكر فيها «الحال» و«التواجد» بدلاً من ذكر الله! فما تفسير ذلك؟ لقد تصدى أئمة الإسلام لهذه الظاهرة

٨ - الكلاباذي، التعرف، ص ١٢٤.

٩ - الهجويري، كشف المحجوب، ص ٣١٢.

١٠ - القشيري، الرسالة، ص ١٨٦.

١١ - المصدر السابق، ص ١٨٧.

١٢ - عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، ج ٢، ص ٤٢.

١٣ - د. سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص ٣٤٠.

٣ - سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص ٣٣٩-٣٤١: موسوعة الكسنزان، ج ٤، ص ٤٢٣.

٤ - الكلاباذي، التعرف، الباب الرابع والثلاثون: قولهم في أهل الاصطلام والجذب، ص ١٢٤.

٥ - الطوسي، اللمع، ص ٦٥.

٦ - القشيري، الرسالة، ص ١٨٧.

٧ - الطوسي، اللمع، ص ٤٣٤-٤٣٨.

وردوها إلى ثلاثة أسباب.

الأول: التوتر النفسي والانفعال الوجداني بفعل التكرار والإيقاع. يقول ابن تيمية: «كثير من الناس يحصل له من البكاء والاضطراب... ما ليس له أصل شرعي، وإنما هو من هيجان الطبيعة»^(١٤).

الثاني: التصنع والتكلف الصريح. يقول ابن الجوزي: «أما الرقص والتواجد فأحدثه المتأخرون، وإنما هو تصنع»^(١٥).

الثالث والأخطر: المداخل الشيطانية التي تستغل انحلال الإرادة. وقد وضع ابن القيم قاعدة ذهبية: «الواردات الإلهية تثمر سكوناً ووقاراً واتباعاً للشرع، والشيطانية تثمر اضطراباً وهيجاناً وخروجاً عن الحدود»^(١٦). فكثير مما يسمى «وجدًا» و«سكرًا» ليس إلا مزيجاً من الانفعال النفسي والتكلف البدني والتلبس الشيطاني، يلبس ثوب الكرامة.

ولم يكن هذا المفهوم نبأً إسلامياً خالصاً، بل هجين تغذى من منابع فلسفية أجنبية. فالآليات التي يُستدر بها «الحال» - من تكرار رتيب وحركات جسدية إيقاعية - هي ذاتها المستخدمة في الطقوس البوذية والهندوسية وفي الرياضات الروحية للفلسفات اليونانية المتأخرة، للوصول إلى حالات الغيبة والانحلال^(١٧). وهذا يفسر لماذا حذر الأئمة من أن هذه الممارسات قد تكون من المداخل الشيطانية.

وقد تصدى لهذا الانحراف جيل من أئمة الإسلام ومفكره. فابن تيمية مَيَّز بين أعمال القلوب الإرادية المشروعة والأحوال الاضطرابية غير المشروعة، ووصف انتظار الأحوال بأنه «ضلال مبين»^(١٨). والشاطبي رأى في إسقاط التكليف

عن أهل الأحوال «إبطال الشريعة جملة»^(١٩). وابن خلدون أنكر «الرقص والتواجد»^(٢٠)، ولم يقف النقد عند القدامى، بل امتد إلى عصرنا: فمالك بن نبي يرى «المرض الصوفي» معوقاً للنهضة، ومحمد إقبال ينتقد «الفناء» ويعتبرها حالة سلبية أفقدت المسلمين روح المبادرة، وأبو الحسن الندوي يحذر من بطالة الأحوال، ومحمد عمارة يفضح كيف تحول «الحال» إلى «ذريعة للتحلل من التكليف الشرعية»^(٢١)، والتفتازاني يشخص تحول التصوف المعاصر إلى ممارسات شكلية قتلت الجوهر^(٢٢).

وهكذا يتبين أن مصطلح «الحال» كما استقر في التصوف الطرائقي:

باطل من أصله: لا جذر له في كتاب الله.

فاسد في تطوره: بدأ من المراقبة واليقين وانحدر إلى السكر والغيوبة وإسقاط التكليف.

سبيء في آثاره: عطل الإرادة، وثبت سلطة الشيخ، وفتح ذريعة الانفلات من التكليف، وحول المساجد إلى مسارح للعبث.

أجنبي في جذوره وآلياته: هجين من فلسفات وثنية، مستورد التقنيات.

والطريق إلى الله أقصر وأوضح مما يتوهم السالكون (فَاسْتَقِمَّ كَمَا أُمِرْتُ) (هود: ١١٢)، استقامة واعية، وعبادة بإرادة، بلا انتظار وارد ولا تعلق بشيخ ولا سعي إلى غيبوبة. هكذا كان الصحابة، وهكذا يبقى باب الله مفتوحاً لمن أخلص واتبع، لا لمن ادعى حالاً أو لبس جذبة.

١٩ - الشاطبي، الاعتصام، ٤٦٢/١.

٢٠ - ابن خلدون، شفاء السائل، ص ٦٨-٧٠.

٢١ - محمد عمارة، مقام العقل عند الصوفية، ص ٨٥.

٢٢ - التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ٢٢١.

١٤ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١١، ص ٥٩٢.

١٥ - ابن الجوزي، تلبس إبليس، ص ٣٧١.

١٦ - ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ج ٢، ص ٤٣٨-٤٤٠.

١٧ - عبد الرحمن بدوي، أفلوطين عند العرب، ص ٢١٣.

١٨ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١٠، ص ٥٥٢.



مقامات السالكين عند الصوفية:

قراءة عقدية نقدية (٢)

د. محمد البشري - السعودية

الله تعالى والاختيار، فلا تصح توبة إلا بإسقاط التدبير، ولا يصح الخوف بدون إسقاط تدبير، ولا يصح الخوف بدون إسقاط تدبير، ولا يصح الرجاء إلا بإسقاط تدبير، وهكذا في سائر المقامات^(١).

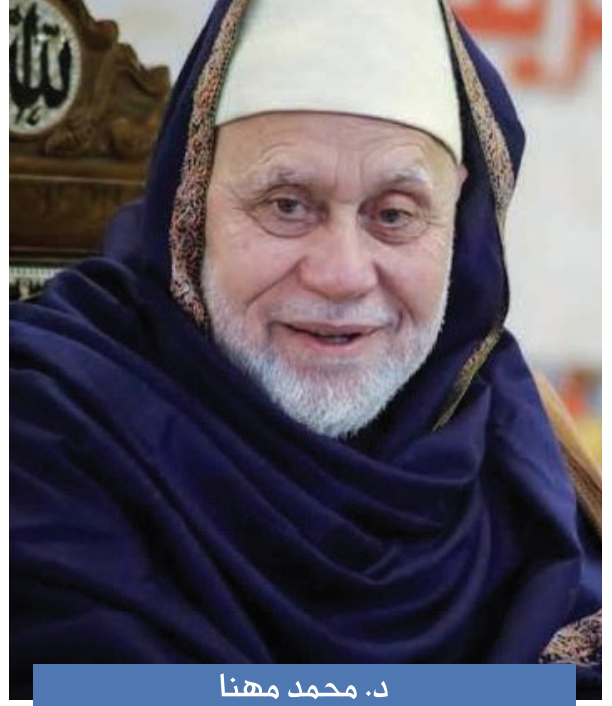
يتضمن هذا النص تقريراً لمفهوم إسقاط التدبير بوصفه شرطاً لازماً لتحقيق المقامات الإيمانية والسلوكية كافة، حتى جعل التوبة والخوف والرجاء وسائر المقامات لا تصح - بحسب عبارته - إلا بإسقاط التدبير والاختيار مع الله تعالى، وهذه الدعوى تشتمل على إشكالات عقدية ومنهجية ظاهرة عند عرضها على أصول أهل السنة والجماعة؛ ذلك أن مصطلح إسقاط التدبير من المصطلحات الصوفية التي أريد بها تعطيل إرادة العبد واختياره، أو نفي التخطيط والأخذ بالأسباب، أو جعل المقامات الإيمانية قائمة على إلغاء التدبير الإنساني بالكلية، فإن

تناولنا في المقال السابق نموذجين يكشفان انحراف الصوفية في تطبيق مقامات السلوك، وهما نموذج قديم لابن عجيبة، ونموذج معاصر لإبراهيم زكي، ونواصل اليوم استعراض نماذج أخرى.

ومن أبرز القضايا التي تثير الإشكال في هذا البناء الصوفي - مقامات السالكين - ما يتعلق بمفهوم إسقاط التدبير، حيث يجعلون كمال السالك في إسقاط إرادته واختياره، وعدم تدبيره مع الله تعالى، وقد أدى هذا التصور عند بعضهم إلى عبارات توهم نفي إرادة العبد بالكلية أو اعتبار التدبير، الأمر الذي يفضي إلى إضعاف جانب التكليف والمسؤولية الشرعية، يقول أحد منظري الاتجاه الصوفي المعاصر في تقرير هذه المسألة: «من أراد أن يحقق هذا المقام نجد أن إسقاط التدبير فيه لازم، ولا يصح كل واحد من هذه المقامات إلا بإسقاط التدبير مع

(١) انظر: درس للدكتور محمد مهنا بعنوان: التنوير في إسقاط التدبير مقامات اليقين التسعة، منشور على اليوتيوب.

ذلك يخالف المنهج السني في باب العبودية والقدر.



د. محمد مهنا

الباطني أو إضعاف الشعور بالمسؤولية الشرعية، في حين أن أهل السنة يثبتون للعبد اختياراً حقيقياً تابعاً لمشيئة الله، لا منعداً ولا مستقلاً عنها، كما قال تعالى: (لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ) ﴿٢٠٩﴾ (وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ) [التكوير: ٢٩]، كذلك فإن هذا الطرح يؤدي عملياً إلى تهميش فقه الأسباب والسنن الكونية الذي قررتة الشريعة، ويجعل الكمال الإيماني مرهوناً بحالة وجدانية يغيب فيها التدبير الإنساني، مع أن هدي الأنبياء عليهم السلام - وهم أكمل الخلق توكلاً ومعرفة بالله - قائم على الجمع بين كمال التوكل وكمال الأخذ بالأسباب، فلم يكن توكلمهم إلغاءً للتدبير؛ بل كان تدبيرهم مندرجاً تحت عبوديتهم لله تعالى، وعليه فإن النص يعكس نزعة صوفية تغلب جانب التفويض الذوقي على مقتضيات التكليف الشرعي، وتخلط بين التوكل المشروع وبين إسقاط الاختيار والتدبير، بينما يقوم منهج أهل السنة والجماعة على التوازن بين الإيمان بالقدر، وإثبات مسؤولية العبد، ومشروعية الأخذ بالأسباب، وتحقيق التوكل القلبي دون تعطيل للإرادة أو العمل.

ومن المسائل الجديرة بالملاحظة أيضاً ما يذكره بعض رموز الصوفية من ارتباط المقامات بأرواح الأولياء السابقين، وأن لكل مقام أهله الذين تستمر إفاضتهم الروحية عبر العصور، وهي تصورات تقوم على مفاهيم الكشف والفيض والولاية الخاصة، ولا تستند إلى نصوص شرعية صريحة بقدر اعتمادها على التجربة الذوقية والتفسير الإشاري، يقول أحد منظري الاتجاه الصوفي المعاصر في تقرير هذه المسألة: «وعندنا أيضاً أن كل مستوى من هذه المستويات محفوظ بأرواح كل من سبق أن شغله من أهل الله السابقين، وعلى هذا فإن من شغله من الأحياء يعتبر ممثلاً للأرواح التي سبقته إلى هذا المقام، فهي تحوطه، ومنها يستمد الكثير من السر والإضافة»^(٣).

تقوم هذه المقولة الصوفية على تصور أن المقامات الروحية تظل محوطة بأرواح من سبق شغلها من الأولياء، وأن من يتولاها من الأحياء يستمد من تلك الأرواح السر والإضافة، وهي دعوى تفتقر إلى أصل شرعي معتبر من كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ؛ إذ إن مسائل الأرواح والغيبات من أبواب التوقيف التي لا يجوز إثبات شيء فيها بمجرد الذوق أو الكشف أو الاصطلاحات الصوفية المجردة، قال تعالى: (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ

فأهل السنة يقررون أن العبد مأمور شرعاً بالسعي والعمل والتدبير المشروع، مع الاعتماد على الله والتوكل عليه، ولذلك جمع الشرع بين الأمر بالأسباب والأمر بالتوكل، ولم يجعل أحدهما نقيضاً للآخر، قال تعالى: (وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ) [الأنفال: ٦٠]، وقال سبحانه: (هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا) [الملك: ١٥]، وقال النبي ﷺ للرجل الذي ترك ناقته دون ربط: «اعقلها وتوكل»^(٤)، فدل ذلك على أن التدبير مشروع والأخذ بالأسباب جزء من كمال العبودية لا منافٍ لها، كما أن ربط صحة التوبة والخوف والرجاء بإسقاط التدبير بإطلاق يوحى بأن المقامات الإيمانية لا تتحقق إلا بنوع من السلبية الإرادية أو إلغاء الاختيار، بينما النصوص الشرعية تجعل هذه المقامات قائمة على فعل العبد القلبي والعملي معاً؛ فالتوبة الشرعية تتضمن الندم والإقلاع والعزم، والخوف يحمل على اجتناب المعصية، والرجاء يدفع إلى العمل والطاعة، وكل ذلك يقتضي وجود إرادة واختيار ومجاهدة، لا إسقاطاً لها.

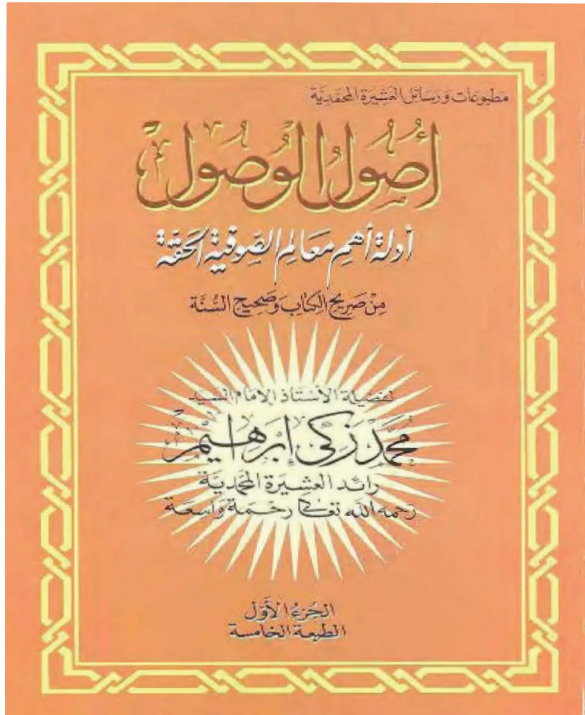
ومن جهة أخرى، فإن التعبير بـ «إسقاط الاختيار» من ألفاظ المشكلة التي استعملها بعض المتصوفة للتعبير عن الفناء الإرادي، وهو تعبير قد يفضي إلى نوع من الجبر

(٣) أصول الوصول لمحمد زكي إبراهيم، (ص ١٩٧).

(٢) أخرجه ابن حبان في صحيحه (٥١٠/٢)، حديث رقم (٧٣١).

في الحديث: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث...» (رواه مسلم)، وهذا يدل على انقطاع تأثيره المباشر في عالم التكليف إلا ما أذن به الشرع من انتفاعه بدعاء أو صدقة أو علم نافع.

تظل مصطلحات غير منضبطة شرعاً، وتُستعمل غالباً في سياقات باطنية تُعَلِّي من التجربة الذوقية على حساب الدليل النقلي، مما يجعلها عرضة للتوسع غير المنضبط، بل قد تُفضي إلى ادعاء علوم وأحوال لا يمكن التحقق من صدقها، ولذلك قرر علماء السلف أن باب التلقي الديني محصور في الوحي وفهم السلف الصالح، وأن كل دعوى في الغيب لا يشهد لها نص صحيح فهي مردودة، مهما زخرت بعبارات التزكية والسلوك، وعليه فإن هذه المقولة تُعد من الدعاوى المحدثثة التي لا تقوم على دليل معتبر، وتتعارض مع كمال التوحيد في باب الاستعانة والتلقي، ومع المنهج السني القائم على الاقتصار في أمور الغيب على ما ثبت بالكتاب والسنة دون إفراط في التأويلات الذوقية أو التصورات الفلسفية.



أَمْرٌ رَبِّي) [الإسراء: ٥٨]، فدلّت الآية على أن حقيقة الروح وأحكامها التفصيلية من الغيب الذي استأثر الله بعلمه إلا ما ورد به الوحي، ولم يرد في النصوص الشرعية ما يثبت أن أرواح الأولياء تحيط بالأحياء أو تمتد بهم بالأسرار والأحوال أو تحفظ المقامات الروحية بعد موت أصحابها؛ بل الثابت شرعاً أن الإنسان إذا مات انقطع عمله إلا من الأمور التي نصّ عليها الشرع، كما في حديث: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث...»^(٤)، وهذا يدل على انقطاع تأثيره المباشر في عالم التكليف إلا ما أذن به الشرع من انتفاعه بدعاء أو صدقة أو علم نافع، أما جعل الأرواح مصدراً للإفاضة الروحية والمعرفة الباطنية فذلك يجاوز حدود النصوص إلى تصورات ذوقية متأثرة بالفلسفات الإشراقية والأفلاطونية المحدثثة التي تسربت إلى بعض الاتجاهات الصوفية، حيث بُني مفهوم الفيض على انتقال الأنوار والمعارف من العوالم العلوية إلى السفلية، وهو مفهوم لا ينسجم مع التصور السني؛ لأن أهل السنة يقررون أن الهداية والتوفيق والعلم النافع إنما تُستمد من الله تعالى بواسطة الوحي، لا من أرواح الموتى، قال تعالى: (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) [الفاتحة: ٥]، كما أن هذه الدعوى تتضمن إشكالاً عقدياً آخر يتمثل في إضفاء نوع من الوساطة الغيبية بين العبد وربّه، بحيث يصبح الولي الميت واسطة في الإمداد الروحي، وهو ما يفتح باب الغلو في الصالحين ويؤسس لممارسات تعبدية أو اعتقادية لا تنضبط بالوحي.

وقد حذّر علماء أهل السنة من كل طريق يفضي إلى تعظيم الأولياء بما يتجاوز الحد المشروع؛ لأن ذلك كان من أعظم أسباب الانحراف العقدي في الأمم السابقة، فضلاً عن أن مصطلحات مثل: «السر والإفاضة وتمثيل الأرواح»

(٤) أخرجه مسلم (١٢٥٥/٣)، حديث رقم (١٦٣١).



يسري جبر...

السيرة والأفكار والجدل (١)

هيئة التحرير

واسع لدى قطاع من المنتسبين إلى التصوف فقد نظروا إليه باعتباره من أبرز من قدموا التراث الصوفي والعقدي بلغة معاصرة، خاصة وأنه لم يتم تقديمه للجمهور بوصفه شيخاً أزهرياً فحسب؛ وإنما أيضاً باعتباره جراحاً حاصلاً على درجة الدكتوراه في الطب^(١) ما أضفى عليه لدى البعض قدراً من المصداقية والقبول، فلم يزل لمهنة الطبيب في مصر رصيذ كبيّر من الاحترام، فيما ارتبطت في أذهان الكثير من الناس بالعلم والدقة والثقة.

النشأة والمؤهلات

ليس صعباً التعرف على السيرة الذاتية للدكتور يسري جبر، ففضلاً عن أنه تم ذكرها في العديد من الموضوعات الصحفية فقد تناولها هو بنفسه مراراً خلال لقاءاته الصحفية والتلفزيونية، فضلاً عن الإشارة إليها بموقعه الرسمي^(٢) الذي تم إغلاقه دون سبب معلن!

ولد يسري رشدي السيد جبر في حي روض الفرج بالقاهرة في ٢٣ سبتمبر من عام ١٩٥٤م^(٣) فيما ينتهي نسبه -وفق ما أكد- إلى الحسن بن علي رضي الله عنهما، لذا فهو يصف

على الرغم من أن الصوفي المصري د. يسري جبر كان له حضور داخل أوساط المتصوفة وبعض الأزهريين قبل عام ٢٠١٥م حيث كانت له دروس في مسجد الإمام الحسين وأحد الأروقة بالجامع الأزهر تم تسجيلها ونشر بعضها على مواقع التواصل الاجتماعي والـ «يوتيوب» بالإضافة إلى بعض اللقاءات التلفزيونية المتفرقة إلا أن شهرته الجماهيرية كانت محدودة إلى حد كبير، فلم يكن يسمع به الكثيرون ومن ثم فإن مطالعة أفكاره كانت محصورة على دوائر خاصة.

لكن الأمر اختلف تماماً بعد إبريل من عام ٢٠١٥م مع عودة قناة الناس المصرية بثوبها الصوفي الجديد التي منحتة الفرصة لأن يقدم على شاشتها عددًا من البرامج ومنها «اعرف نبيك»^(٤).

ويبدو أن بعض الذين يتبنون أفكار يسري جبر وأطروحاته تحمسوا لها فعملوا على نشرها بشكل منظم ومكثف؛ الأمر الذي جعل اسمه يتردد على الألسنة، لاسيما أنه أثار بأفكاره الكثير من اللغط والتساؤلات، وأوجد حالة من النقاش والجدل بين المؤيدين والمعارضين لتتسع دائرة متابعته. ومما ساهم في ذبوع صيته أيضاً ما حظي به من قبول

١- رابط لحلقات البرنامج : <https://2u.pw/Nevpg5/>

٢ <https://2u.pw/T6ONSe/> -

<https://2u.pw/PejFRE/>

٣ <https://2u.pw/950sHL/> -

٤ <https://2u.pw/xP4igQ/>

نفسه بالحسني.

وجاء في حديث مرئي مطول له أنه كان وحيدا على خمس بنات، فكان يعامل معاملة خاصة، وأنه لولا فضل الله عليه لفسد من شدة الدلال^(٥).

وبحسب تصريحاته فقد التحق بالمدارس الحكومية، وفي السنة الثانية من المرحلة الابتدائية انتقل مع والده المهندس المعماري إلى مدينة البدرشين بالجيزة التي ظل بها حتى التحق بكلية الطب بجامعة القاهرة إلى أن تخرج منها عام ١٩٧٨م، ثم حصل على الماجستير عام ١٩٨٣، ثم الدكتوراه عام ١٩٩١م؛ غير أنه ونتيجة لرغبته في أن يكون من ذوي العلم الأزهر التحق بكلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر عام ١٩٩٢م ليحصل على ليسانس الشريعة الإسلامية عام ١٩٩٧م. تتلمذ ليسري جبر على الشيخ الحافظ التيجاني، والشيخ محمد نجيب المطيعي، وعبد الله بن صديق الغماري الحسني - أحد كبار متصوفة المغرب - الذي أخذ منه الطريقة الصديقية الدراوية الشاذلية بالقاهرة، والتي يتولى مشيختها في مصر الآن د. علي جمعة، مفتي مصر الأسبق.

وليسري جبر عدد من المؤلفات والشروح الصوتية كشرح كتاب (الشفاء بتعريف حقوق المصطفى ﷺ)، وكتاب (الشماثل المحمدية) للإمام الترمذي، و(الحكم العطائية) لابن عطاء الله السكندري، و(الرسالة القشيرية) للقشيري، وشروح للبخاري ومسلم والترمذي والنسائي، وشرح البيجوري على ابن قاسم الغزي في فقه السادة الشافعية^(٦)، ومن كتبه: (الفتوحات اليسرية في شرح عقائد الأمة المحمدية)، و(إرشاد البرية إلى بعض معاني الحكم العطائية)، و(شرح صلوات الأولياء على خاتم الأنبياء)، و(الدرر النقية في أورايد الطريقة اليسرية الصديقية الشاذلية)، و(الصلوات اليسرية على خير البرية وشرحها بصلوات أسماء الله الحسنى والأنوار الجليلة في الجمع بين دلائل الخيرات والصلوات اليسرية)، و(الحضرة اليسرية الصديقية)، و(فتح الرحمن في شرح متون أهل الفقه والعرفان)^(٧).

يسري وعقيدة ابن عربي وحدة الوجود

تعد صلة د. يسري بعقيدة "وحدة الوجود" بلوازمها الفلسفية من القول بأولية النور المحمدي، والحقيقة المحمدية، والإنسان

الكامل و.. صلة تبين ودفاع صريح؛ فهو يُعد من القلائل في الساحة الأزهرية المعاصرة الذين يطرحون شروحا علنية لأفكار محيي الدين بن عربي (الملقب بالشيخ الأكبر)، محاولاً تقديم «تخريج شرعي» لمقولاته التي كُفر بها جمع كبير من الفقهاء في عصره وبعده.

على عكس التيار الصوفي العام الذي يكتفي بالأوراد والموالد، ينخرط يسري في التصوف الفلسفي العميق (الأكبري)، حيث يمجّد ابن عربي بتلقيبه بـ «الشيخ الأكبر» و«الكبريت الأحمر»، ويعتبر أن من يهاجمه «محجوب» أو غير فاهم لمصطلحات القوم؛ كما يعقد الدروس لشرح «الفتوحات المكية» لابن عربي مستدلاً فيها بأقوال ابن عربي الصريحة في بيان عقيدته من كتابه (فصوص الحكم)، وفيها يدافع عن إيمان ابن عربي ويرد على من يكفره من جماهير العلماء.

يطرح جبر عقيدة وحدة الوجود، ليس بمفهوم (الحلول والاتحاد) الكفري الذي يعني أن «الله حال في الأشياء»، بل بمفهوم «فناء العبد في شهود الرب»، وهو تخريج فلسفي للتعمية على الكفر والضلال، فهو يقرر في دروسه أن «لا موجود بحق إلا الله»، وأن الكون كله مجرد «ظلال» أو «مظاهر» (تجليات) لوجود الله، وليس له وجود ذاتي مستقل، فبالنسبة له الكون «وهم» أو «خيال» .. وما عقيدة (وحدة الوجود) إلا ذلك!^(٨)

خلاصة القول: إن يسري جبر هو «لسان ابن عربي» في مصر اليوم؛ يعيد إحياء عقيدة وحدة الوجود ولوازمها العقدية بغلاف أزهرى لغوي، ويقدمها كأعلى مراتب التوحيد، معتبراً أن من ينكرها هو «منكر لشهود الحقيقة».

خطر هذه العقائد الصوفية الفلسفية وآثارها السلبية

مما لا شك فيه أن هذه العقائد الفلسفية تصادم حقيقة التوحيد بشكل مباشر وصريح مما يجعلها تمثل أكبر أخطار هذه العقائد، ولا تتوقف خطورة نشر التصوف الفلسفي عند هذا البعد العقدي فحسب، بل يمتد لينعكس بشكل مباشر على سلوك الشباب ومواقفهم من قضايا الأمة الكبرى، ومنها:

* ترسيخ «الجبرية السياسية» والاستسلام لأعداء الأمة، حيث أنه ينقل عامة المسلمين من «التصوف السلوكي» (زهد وذكر، ولو كان متلبساً ببدعة) إلى «التصوف الفلسفي بعقائده» ومنها عقيدة وحدة الوجود التي أحد لوازمها: أن كل ما يحدث في الكون هو تجلٍ محض لإرادة الله،

٨ - <https://www.youtube.com>

٥ - <https://2u.pw/PejFRE/>

٦ - <https://2u.pw/XEtpl7/>

٧ - راجع : <https://YFarMX/pw.2u/>

<https://MRpiVy/pw.2u/>

وأن الظالم والمظلوم كلاهما مظهر للمشئة الإلهية! قدراً إلهياً يجب الرضا به!

إن نتيجة هذا التصوف الفلسفي -وبخاصة عقيدتهم في وحدة الوجود- أن يتحول المسلم/المريد إلى شخص «مستسلم تماماً» للواقع السيئ السياسي والاجتماعي والاقتصادي، فيصبح الظلم والفساد في عقيدته قدراً إلهياً يجب الرضا به؛ مما يقضي على أي رغبة في الإصلاح أو النقد البناء، وهو ما يخدم أعداءنا والفاستدين والمستبدين تماماً. *تدمير مفاهيم التغيير وإنكار المنكر والجهد والمقاومة، فإذا كان الظلم والفساد والشر من جهة، والخير والحق والعدل شيء واحد (وحدة الوجود)، أو تجلّ لإرادة لله عز وجل -حاشا-، ومظهراً لمشئته تعالى، عندئذ ينتفي دافع التغيير، فمثلاً إن كان احتلال اليهود لفلسطين أو انتشار الفساد أو الإجرام والإرهاب هو تجلّ إلهي! فلماذا نرفضه ونقاومه؟؟

ويلحق بهذا رؤية التصوف الفلسفي أن «الكون كله خير مطلق»، وأن الشر أمر نسبي. وبناءً على هذا، تذوب الفوارق بين الحق الباطل، وبين المحتل والمقاوم. ونتيجة لذلك تصبح جهود الدول والشعوب في مقاومة المحتل وجهاده والدفاع عن مقدرات الأوطان واستقلالها خروجاً عن «حكمة الرضا بالقدر» وجلباً للخراب، مما ينتج جيلاً من الشباب الصوفي المنفصل تماماً عن قضايا أمته، ويعتبر الانكفاء على الذكر والأوراد بديلاً عن نصرة المظلومين. وهذا غاية ما تسعى إليه المخططات الدولية في توظيف التصوف الفلسفي في دار الإسلام.

الخلاصة: يُقدم تيار يسري جبر لـ «إسلام مستأنس»؛ إسلام يركز على الموالد، والجدليات الفلسفية، والزهد في حماية الأوطان، مما يجعله مقبولاً وموعوداً بالدعم والتمكين المؤسسي لأنه لا يشكل أي خطر على مصالح القوى الخارجية.

معارضة أزهرية لتيار يسري جبر الأكبري

رغم النفوذ المؤسسي الذي يحظى به تيار يسري جبر، إلا أن هناك جبهة أزهرية أخرى تقليدية قوية وقفت في مواجهة إحيائه للتصوف الفلسفي الأكبري وعقيدة وحدة الوجود، واعتبرت هذا الطرح خروجاً عن «النهج الأزهرى القائم على قانون التنزيه والمباينة بين الخالق والمخلوق» إحياءً لمسلك كبار علماء الأشاعرة مثل: سلطان العلماء عز الدين بن عبد السلام، والإمام ابن دقيق العيد^(٩)، والقاضي

٩ - قال ابن دقيق العيد: سألت شيخنا سلطان العلماء عز الدين أبا محمد عبد العزيز

بدر الدين بن جماعة^(١٠).

ومن أمثلة الرفض: مواقف عدد من علماء الأزهر بنقد عقيدة ابن عربي وبخاصة كتابيه «فصوص الحكم» و«الفتوحات المكية»، وردّ تأويل يسري لسواغ مقولات ابن عربي: «بعذر عبدة العجل» و«العبد رب»، وبينوا أن هذا من الشرك، وأن القرآن حسم كفر من عبد غير الله، واصفين هذا التفسير من يسري أو غيره بأنه «تميع لقضايا التوحيد» وفتح لباب القول بوحدة الأديان الساقطة شرعاً^(١١).

كما رد العديد من أساتذة الحديث الشريف بكليات أصول الدين بالأزهر الأحاديث الموضوعة أو شديدة الضعف التي يعتمد عليها يسري جبر في تأييد مزاعمه، مثل حديث «أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر»، لإثبات أن النبي ﷺ هو أصل الأكوان، فصدرت مؤلفات ومقالات لعلماء أزهريين، بل للشيخ أحمد صديق الغماري -الذي تلقى يسري عنه العهد الصوفي!- رسالة «مرشد الحائر لبيان وضع حديث جابر» يؤكد فيها بطلان هذا الحديث سنداً ومتمناً، تنزيهاً للنبي ﷺ مما نسب إليه الغلاة.

إن ظاهرة يسري جبر لا يمكن فهمها بمعزل عن التوظيف السياسي الشامل الغربي للتصوف الفلسفي، التي تبدأ من فكرة فلسفية (تنفي الفعل عن العباد وتجعل الكون ظلالاً ومظاهر للحق للرضا بالواقع)، وتتم بتقنين تنظيمي ومؤسسي صارم، لتنتهي كأداة دبلوماسية ناعمة تتوافق بدقة مع توصيات مراكز الفكر الدولية لصياغة «إسلام مدني/ علماني» يخدم الأجندات السياسية في الداخل والخارج على حد سواء.

بن عبد السلام السلمي الدمشقي عن ابن عربي، فقال: «شيخ سوء كذاب يقول بقدم العالم ولا يحرم فرجاً». سير أعلام النبلاء للذهبي، ٤/٨٢٣.

١٠ - قال القاضي بدر الدين بن جماعة: «حاشا رسول الله، يأذن في المنام بما يخالف ويعاند الإسلام -يشير إلى زعم ابن عربي أنه تلقى كتاب الفصوص من الرسول مكتوباً- بل ذلك من وسواس الشيطان ومحنته وتلاعبه برأيه وفتنته... وقوله في آدم: إنه إنسان العين، تشبيه لله تعالى بخلقه، وكذلك قوله: الحق المنزه، هو الخلق المشبه إن أراد بالحق رب العالمين، فقد صرّح بالتشبيه وتعالى فيه.. وأما إنكاره ما ورد في الكتاب والسنة من الوعيد فهو كافر به عند علماء أهل التوحيد.. وكذلك قوله في قوم نوح وهود: قول لغو باطل مردود وإعدام ذلك، وما شابه هذه الأبواب من نسخ هذا الكتاب، من أوضح طرق الصواب، فإنها ألفاظ مرّوقة، وعبارات عن معان غير محققة، وإحداث في الدين ما ليس منه، فخكمه: رده، والإعراض عنه». عقيدة ابن عربي وحياته لتقي الدين الفاسي، ص ٢٩.

١١ - مثلاً د. طلعت غنام في كتابه أضواء على التصوف، ص ٢٠٠-٢٧٢، وكتاب المدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ٢١٨-٢٢٢. للدكتور أبو الوفا التفتازاني، أستاذ الفلسفة ورئيس المجلس الأعلى للتصوف بمصر، الذي تعتبر كتبه مرجعية عند علماء الأزهر، ود. عبد الفتاح المغربي، أستاذ العقيدة والفلسفة الإسلامية، في كتابه الإمام الفخر الرازي وموقفه من التصوف والفلسفة. الذي غرضه إبطال نظرية الحلول والاتحاد والوحدة المطلقة، وبين تهافت شروح الفصوص ومخالفتها لأصول الدين.



دولة البكتاشية مؤامرة ضد الإسلام

أغيم بكيري - جمهورية مقدونيا الشمالية

البكتاشية حركة صوفية تأسست في القرن الثالث عشر في الأناضول، وتمتاز بمذهبها الخاص ومعتقداتها التي تختلف عن النهج السني التقليدي. في مقدونيا وألبانيا، اكتسبت البكتاشية حضوراً ملحوظاً، خاصة في ألبانيا حيث يُنظر إليها كمكوّن مهم من الفضاء الديني والثقافي.

البلقان مع الفتوحات العثمانية، وكانت الرديف الروحي لجيش الإنكشارية^(١). وبعد إلغاء السلطان محمود الثاني

خصائص عقيدة وطقسية مبالغة للتصوف التقليدي. الصلة بين التصوف والتشيع،

كامل مصطفى الشبيبي، دار المعارف، ط ٣، ص ٣٤٥.

٣ - تاريخ الدولة العثمانية من النشوء إلى الانحدار، إينالجيك، خليل، دار المدار الإسلامي، ص ١١٢. والإنكشارية: فرقة عسكرية عثمانية نظامية تأسست منذ القرن الرابع عشر الميلادي، وكانت تُعد من أقوى مؤسسات الدولة العثمانية، وارتبطت تاريخياً بالطريقة البكتاشية من الناحية الرمزية والروحية.

التاريخ والنشأة في البلقان

تنسب البكتاشية إلى الخواجة أحمد يسوي روحياً^(٢)، وإلى الحاج بكتاش ولي^(٣) تاريخياً. دخلت البكتاشية إلى

١ - أحمد بن إبراهيم اليسوي (ت ١١٦٦/٥٥٦٢م). متصوف تركي من آسيا الوسطى، يعد مؤسس الطريقة اليسوية، وكان له تأثير روحي وثقافي واسع بين الشعوب التركية، وتنسب له بعض السلاسل الصوفية من جهة الامتداد الروحي.

٢ - محمد بن إبراهيم المعروف بالحاج بكتاش ولي (ت نحو ٦٦٩هـ/١٢٧١م). شخصية صوفية ظهرت في الأناضول، تُنسب إليه الطريقة البكتاشية التي تطورت لاحقاً واكتسبت

تختلف الحالة التأسيسية والقانونية للبكتاشية بين ألبانيا ومقدونيا الشمالية على النحو الآتي:

● في ألبانيا:

تُصنف البكتاشية دستوريًا كواحدة من المجتمعات الدينية التقليدية الخمسة المعترف بها رسمياً في البلاد (إلى جانب السنة، الكاثوليك، الأرثوذكس، والإنجيليين)^(٧). وهي مؤسسة مستقلة تمامًا عن المشيخة الإسلامية السنية في ألبانيا، ولها هرميتها الخاصة التي يرأسها «الجد الأكبر» (Kryegjyshi).

● في مقدونيا الشمالية:

الوضع أكثر تعقيدًا؛ حيث ترفض المحاكم تسجيل «الطريقة البكتاشية» كمجتمع ديني مستقل، وتعتبر المشيخة الإسلامية الرسمية في مقدونيا أن التكايا البكتاشية (مثل تكية «هاراباتي بابا» في تيتوفو) تقع تحت ولايتها القانونية والدينية، مما أدى إلى نزاعات قضائية وميدانية مستمرة حول ملكية الأوقاف وإدارة الأنشطة^(٨).

معالم الانحراف العقدي والسلوكي

من الناحية المعرفية والدينية، تتباعد البكتاشية في سلوكها المعرفي وعقائدها عن الجادة التي سار عليها أهل السنة والجماعة، بل وتتجاوز التصوف السني الإحساني إلى آفاق من الفلسفات الباطنية والتأويلات الرمزية للشريعة، ومن أبرز مظاهر ذلك:

١- الخلط العقدي والمواقف الباطنية: تتبنى البكتاشية صيغة توفيقية تمزج بين الإسلام السني، والتشيع الإمامي الغالي (موالاة آل البيت وتآليه بعض الأئمة كعلي بن أبي طالب، رضي الله عنه، في بعض أشعارهم الشعبية)، مع مؤثرات مسيحية محلية وبقايا معتقدات شامانية قديمة^(٩).

٢- إسقاط التكاليف الشرعية: لا يلتزم البكتاشية بالعبادات الظاهرة كالصلاة في المساجد، أو صيام شهر رمضان (يستعيضون عنه بصيام العشر من المحرم)، ويعتمدون على الطقوس الرمزية داخل «الخانات» والتكايا، ويسقطون الحجاب، ويبيحون شرب الخمر في بعض مناسباتهم



للإنكشارية عام ١٨٢٦م، واجهت الطريقة تضيقًا كبيرًا في التكايا المركزية في الأناضول، مما دفع الكثير من رجالها للهجرة نحو ألبانيا ومقدونيا، حيث وجدوا بيئة حاضنة^(١٠).

في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، انخرطت البكتاشية بقوة في الحركات القومية الألبانية. وساهمت شخصيات بكتاشية بارزة، مثل نعيم فراشري، في صياغة الهوية الوطنية الألبانية، مما جعل الطريقة ترتبط في الوجدان القومي بالتححرر من الحكم العثماني، وليس فقط بوصفها تيارًا دينيًا^(١١). وبعد حظر الطرق الصوفية في تركيا عام ١٩٢٥م على يد كمال أتاتورك، انتقل المركز العالمي للبكتاشية (Kryegjyshata) رسميًا إلى العاصمة الألبانية تيرانا^(١٢).

الوضع القانوني للبكتاشية

٧ - دستور جمهورية ألبانيا، المادة ١٠ (الخاصة بالعلاقة بين الدولة والمجتمعات الدينية).

٨- تقرير الخارجية الأمريكية للحريات الدينية في مقدونيا الشمالية، ٢٠٢٣.

٩ - Mëlikoff, Irène, Sur les traces du Soufisme turc: Recherches sur -

٧٧. Islam populaire en Anatolie, Isis, p

٤ - Clayer, Nathalie, Aux origines nationalismes albanais, Karthala, p - ٢٣١.

٥ - ألبانيا ما كانت وما ستكون، فراشري، سامي، ترجمة: عبد اللطيف Arnaut.

ص ٤٥.

٦ - Elsie, Robert, The Albanian Bektashi: History and Culture of a -

٨٩. Dervish Order, I.B. Tauris, p



الروحانية بناءً على تأويلات باطنية^(١٠).

٣- الغلو في المشايخ والباباوات: يُمنح «البابا» أو «المرشد» سلطة مطلقة في غفران الذنوب وتقريب المريد من الحق، وهو ما يشبه نظام الصكوك والاعتراف في الكنيسة، مما يلغي العلاقة المباشرة بين العبد وربّه، ويجعل الدين حكراً على وسائط بشرية^(١١).

الآثار السلبية والبديل الشرعي

إن الانحراف عن النبع الصافي للكتاب والسنة ينتج أضراراً ممتدة عبر مجالات عدة:

● عقدياً وسلوكياً: يؤدي تمييع العقيدة وإسقاط التكاليف إلى نشوء جيل يجهل حقيقة التوحيد وأركان الإسلام، مما يسهل ذوبانه في المجتمعات العلمانية أو تنصّره.

● اجتماعياً وسياسياً: يساهم هذا النمط من التدين في تفتيت اللحمة الدينية للمسلمين في البلقان، ويجعل المكون المسلم مفتتاً ومقسماً أمام التحديات الوجودية.

البديل الصحيح:

إن البديل الشرعي الذي يلبي أشواق النفس البشرية نحو التزكية والصفاء الروحي هو «فقه الإحسان الشرعي»؛ وهو التزكية القائمة على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، حيث تتحقق طهارة القلب بالذكر، والاستقامة، والمجاهدة، مع الالتزام التام بالفرائض والواجبات، فالشريعة والحقيقة متلازمتان، وكل سير إلى الله لا يضبطه الوحي فهو تيه وضلال.

البُعد الدولي وقضية «الدولة البكتاشية»

في سبتمبر ٢٠٢٤م، أعلن رئيس الوزراء الألباني إيدي راما في تصريحات لصحيفة نيويورك تايمز وأمام الجمعية العامة للأمم المتحدة عن خطة لمنح «المقر العالمي للبكتاشية» في تيرانا سيادة مستقلة شبيهة بدولة «الفاتيكان»^(١٢)، وبحسب التصريحات، فإن هذه الدولة المقترحة ستكون بمساحة صغيرة، ولن يكون لها جيش ولا محاكم ولا أطماع جغرافية، بل تهدف إلى تقديم نموذج لـ «الإسلام

١٠ - التصوف في خطه السياسي والاجتماعي، الطويل، توفيق، دار النهضة

العربية، ص ١٥٦.

١١ - Elsie, Robert, Historical Dictionary of Albania, Scarecrow Press, p ٤٢.

١٢ - The New York Times, «Albania's Plan for a Sovereign Bektashi»

State», Sept ٢٠٢٤, ٢١.

المتسامح والمعتدل» للعالم^(١٣)!

أثارت هذه الخطوة جدلاً واسعاً؛ حيث رفضتها المشيخة الإسلامية السنية في ألبانيا، مؤكدة أن هذا المشروع يهدد التناعم الديني التاريخي ويخلق سابقة خطيرة^(١٤)، بينما يرى مراقبون سياسيون أن هذا الطرح يحمل في طياته أبعاداً جيوسياسية مدعومة دولياً.

فمنظور القوى الدولية يبحث دائماً عن نماذج إسلامية «مفرغة من مضمونها الشرعي الحقيقي»، ونماذج لا ترى في الإسلام منهج حياة أو شريعة حاكمة. لذا، فإن إحياء ودعم الطرق الباطنية وتصديرها كواجهة للإسلام المعتمد عالمياً، يهدف إلى إضعاف الهوية السنية (الأصيلة) في البلقان، وتمير مخططات علمنة المجتمعات المسلمة وعزلها عن عمقها الإسلامي الإستراتيجي^(١٥).

ولا تقف أبعاد هذا المشروع عند الجانب الرمزي أو الإداري، بل تفتح الباب أمام جملة من الأسئلة العميقة المتعلقة بمستقبل الهوية الدينية في البلقان وطبيعة العلاقة بين الدين والدولة في العصر الحديث. فطرح إنشاء كيان ديني ذي وضع سيادي خاص، حتى وإن قُدّم بصفته مشروعاً ثقافياً أو روحياً، يثير تساؤلات حول الجهات التي تستفيد من إعادة تشكيل الخريطة الدينية، والمعايير التي يتم من خلالها اختيار نماذج دينية بعينها لتقديمها بوصفها الصورة المقبولة عالمياً عن الإسلام.

ويلاحظ عدد من الباحثين أن الخطاب الدولي المعاصر لا يتعامل دائماً مع التيارات الإسلامية من منطلق واحد؛ بل يميل في أحيان كثيرة إلى دعم النماذج الدينية التي تنسجم مع التصور الليبرالي للدين بوصفه شأنًا روحياً فردياً منفصلاً عن المجال العام والتشريع والهوية الحضارية.

١٣ - خطاب رئيس الوزراء الألباني إيدي راما في الأمم المتحدة، سبتمبر ٢٠٢٤.

١٤ - بيان المشيخة الإسلامية الألبانية (KMSH) ٢٢ سبتمبر ٢٠٢٤.

١٥ - الإسلام والسياسة في البلقان المعاصر، ستيبي، بوجار، مركز الدراسات

الإستراتيجية، ص ٢٠٤.

العام الذي تعيشه المنطقة، ومن بينها الجدل الإعلامي والشعبي الذي أثير حول مشروع جزيرة سazan^(١٦) وغيرها من المواقع ذات الحساسية الرمزية والاقتصادية، فحين تتزامن التحولات الاقتصادية مع إعادة تشكيل المشهد الديني والثقافي، ينشأ شعور بأن هناك تغيراً تدريجياً يتجاوز التنمية الاقتصادية إلى إعادة إنتاج الهوية العامة للمجتمع.

فالإشكال الحقيقي لا يتعلق بهوية الممول أو أصله، بل بطبيعة المشروع، ومدى احترامه للسيادة الوطنية، وحفظه للهوية الثقافية والدينية، وضمانه للمصلحة العامة.

خاتماً:

إن دراسة الحالة البكتاشية في البلقان تكشف عن مدى تداخل الدين بالسياسة، وكيف يمكن للأنماط المنحرفة من التدين أن تُستغل كأدوات في الصراعات الدولية والهندسة الاجتماعية. ولحماية المجتمعات المسلمة يتعين على العلماء والدعاة تكثيف الجهود التعليمية والتوعوية، وبيان أن الإسلام الحقيقي هو المحجة البيضاء التي تركنا عليها رسول الله ﷺ، ظاهرها كباطنها، وصيانة الأمة لا تكون إلا بالرجوع الصادق والواعي لوعي السماء.

وفي هذا السياق، تُقدّم بعض الطرق الصوفية الروحية والاتجاهات التأويلية بوصفها أكثر قابلية للاندماج مع النظام العالمي الحديث، مقارنة بالنماذج الإسلامية التي تؤكد مركزية النص والمرجعية الشرعية الشاملة.

ومن هنا تظهر جملة من المخاطر المحتملة التي تستحق التأمل؛ أولها: تحويل الدين من منظومة عقدية وتشريعية إلى هوية ثقافية رمزية لا تتجاوز البعد الاحتفالي أو الفولكلوري. وثانيها: تعميق الانقسام داخل المجتمعات المسلمة في البلقان عبر خلق مرجعيات دينية متوازنة ذات امتيازات سياسية أو دولية مختلفة. وثالثها: إعادة تعريف الإسلام لدى الأجيال الجديدة على أساس أنه تجربة وجدانية مرنة لا مرجعية لها إلا التأويل الشخصي. كما أن منح صفة استثنائية لكيان ديني معين قد يفتح الباب أمام مطالب مشابهة مستقبلاً من جماعات أخرى، وهو ما قد يؤدي إلى إعادة إنتاج الهويات الجزئية داخل المجتمع الواحد، بدلاً من تعزيز مفهوم المواطنة الجامعة والاستقرار المجتمعي.

لكن في المقابل، فإن معالجة هذه الظواهر لا تكون بخطاب صدامي أو تهويلي أو تحويل الخلافات الفكرية إلى خصومات اجتماعية، بل تكون ببناء مشروع علمي وتربوي راسخ يعيد تقديم الإسلام لأبناء المنطقة كما عرفته لقرون طويلة: عقيدة واضحة، وعبادة منضبطة، وتزكية شرعية، وانفتاح أخلاقي على المجتمع دون ذوبان في الضغوط الفكرية المعاصرة.

إن التحدي الحقيقي لا يكمن في وجود مشروع سياسي أو مؤسسة دينية هنا أو هناك، وإنما في قدرة المسلمين على المحافظة على وعيهم العقدي واستقلالهم المعرفي، وعدم السماح بتحويل الدين إلى أداة لإعادة تشكيل المجتمعات وفق أجندات خارجية أو مصالح ظرفية. فكل مشروع ديني لا يحفظ مرجعية الوحي ولا يصون وحدة الأمة، يبقى عرضة لأن يتحول من وسيلة إصلاح إلى أداة لإنتاج مزيد من التفكك والاغتراب الحضاري.

وفي هذا السياق، لا يمكن فصل الجدل الدائر حول المشاريع ذات الطابع الرمزي أو السيادي عن المناخ

١٦ - مشروع لإقامة منتجع فاخر في جزيرة سazan الألبانية يقف وراءه جارييد كوشنر، صهر الرئيس الأمريكي دونالد ترامب.

1^{er} Congrès International du Soufisme au Féminin
ÉVEILLER LA MÉMOIRE, ÉCLAIRER L'AVENIR

1st International Congress on Feminine Sufism
AWAKEN MEMORY, LIGHT THE FUTURE

10-11 06 2026



توظيف «الحركة النسوية» للتصوف النسائي

د. طارق الحمودي - المغرب

التصوف النسائي

كان السلمي قد وضع كتابا في تاريخ رجال التصوف، وطبع الكتاب، وطبعت معه رسالة أخرى خاصة بالنساء بعنوان: «ذكر العابدات»، وكانت أولاهن رابعة، أم عمرو بنت إسماعيل العتكية العدوية البصرية (ت ١٣٥ أو ١٨٠هـ)، فهي تعد «المثال» النسائي الأظهر والأحرى بالاهتمام، وقد أُلّف في ترجمتها جزءا مفردا ابن الجوزي، ثم تلقفت الروايات والحكايات عنها الأيادي الاستشرافية تقبلها بحثا عن «معاهد التوظيف»، فكتبت مارغريت سميث كتابا بعنوان: Muslim women mystics، ثم كتبت آن ماري شيمل «روحي أنثى»، وخصّت التصوف النسائي بفصل، دار جلّه حول رابعة، وكان من أغراض ذلك تقديم «نموذج ليبرالي علماني»

مختلف للمرأة في الإسلام، يدافع به «النموذج الإسلامي السلفي»، ولذلك تخفف الباحثون المستشرقون من جل القيود العلمية، لكي يجدوا فسحة للترويج لمشروع «التمرد» على «الوحي والشرع»، فاستعملوا لأجل ذلك كل الروايات الخادمة لمقاصدهم التي استطاعوا الوقوف عليها في كتب التراث، دون تثبت ولا مراجعة!

العدوية... والصورة المشوهة

إن من أشد ما يواجه المستشرقين وهم يحاولون التقاط الروايات التاريخية والمقالات، واستثارة الجوانب الوظيفية فيها، أن المنهج الذي رويت به هذه الروايات، وجمعت وصنفت، منهج يعتمد على النقد المركب من نقد خارجي متعلق بالإسناد، ونقد داخلي متعلق بالمضمون، ولم يجد المستشرقون، لعدم أهليتهم في ذلك، ولعدم مناسبتة لمقاصدهم، إلا أن يتخطوا كل ذلك في محاولة للتدليس، ومع ذلك فقد اعترفوا بأنهم كانوا دائما أمام كمية من الأساطير والروايات الخرافية، فاستعملوها بلوهم، فلم يكن لهم من سبيل إلا ذلك، ومنه أنه ينسب إليها أقوال ربما

1- «Muslim women mystics: the life and work of Rābi'a and other women mystics in Islām» Muslim women mystics the life and work of Rābi'a and other women mystics in Islām. oneworld-2001.

هي لغيرها مثل: «أستغفر الله من قلة صدقي في قولي: أستغفر الله»، فقد نسبها المؤرخ المحقق الذهبي إلى رابعة الشامية، وقال: «قد تدخل حكايات هذه في حكايات هذه»^(٣)، وليت الأمر وقف هنا، فإن هذا الموضوع مظنة التدسيس والتدليس، خاصة من دعاة الزندقة والإباحية.

من العبارات العجيبة في هذا، قول أن ماري شيمل: «نسج حول رابعة البصرية الأمة المعتقدية ما لا يعد من النوادر»^(٤)، والمستنكر أنها هي نفسها تنقل بغير تثبت عن العطار وعن قطب الدين بختيار الهندي من متصوفة القرن الثالث عشر الميلادي! وهذه «الخرافية» في الرواية هي ما نبّه عليه من ألف فيها من الباحثين المسلمين، مثل مأمون غريب القائل: «وجدت أن سيرتها مليئة بالأساطير والخرافات التي وضعها الناس عليها»^(٥)، وقال: «والمتابع لحياة رابعة العدوية من خلال كتب التراث يرى فيها تناقضات لا تستقيم مع المنطق»^(٦)، ومن المستنكر أن الدكتور عبد الرحمن بدوي ألف في رابعة كتابه «شاهدة العشق الإلهي»، ولم يُعمل أثناء «التقميش» في الروايات منهج «التفتيش» والتبين القرآني، فبنى كل قراءته وتحليله على روايات مشكوك في صحتها، بل مجزوم بوضعها، وهو الأمر الذي جعل عبد المنعم حنفي يقول: «شخصية أسطورية يختلط فيها الخيال بالواقع، فهل يكون هذا الكتاب الرائع للدكتور عبد الرحمن بدوي أيضا كتابا قد اختلط فيه الخيال بالواقع؟ سنرى»^(٧)، وقد رأيت، ووجدت ذلك.

ما الذي كانوا يبحثون عنه؟

إن الناظر فيما روي عن رابعة العدوية يجده أرضا خصيبة للتوظيف «الباطني» من كل وجه، فقد روي عنها ما يؤول فيه المعنى إلى القول «بالحلول» و«وحدة الوجود»، وما يؤول إلى «الإباحية» و«التحرر من قيد الشريعة»، وهذان جامعان للمقاصد الكبرى

للباطنية، الكفر بالله والتحلل من الشريعة، من ذلك أنه روي عنها أنها قالت:

إني جعلتك في الفؤاد محدثي... وأبحت جسدي من أراد جلوسي وقد أنكر الذهبي أن يكون هذا من قولها، ففي الشطر الأول حلول وفي الثاني إباحية^(٨)، وأما عند «الموظفين»، سواء كانوا من المتصوفة كما فعل مكي بن أبي طالب^(٩) وصدر الدين القنوي^(١٠)، أو المستشرق أو المستغربة، فإن هذين البيتين وغيرهما من أفضل ما قالته! وعليه وعلى أمثاله مما نسب إليها بنتُ مارغريث سميث دعاها غنوصية رابعة العدوية، ونسبَتها إلى القول بالحلول والفناء الذاتي^(١١).

ومن الروايات «الموظفة» أيضا أنه قيل لها: بم أدركت هذا المقام؟ قالت: «بأن تركت المدركات كلها، وضيعتها في وجوده»^(١٢)، فهذا واضح صريح في القول بوحدة الوجود، ومنها أن الحسن البصري رحمه الله قال: «كنت عند رابعة يوما وليلة، وكنا نتحدث في الطريقة والحقيقة، ولا يخطر ببالي أني رجل، ولا ببالها أنها امرأة»^(١٣)، وهذا فتح لباب الاستهانة بخلوة الرجل بالمرأة، ولأمر ما نقله عنها فريد الدين العطار المتصوف الوجدوي في تذكروته! ومثل هذا أن أبا سليمان الداراني قال: «بت ليلة عند رابعة، فقامت إلى محراب لها، وقمت أنا إلى ناحية من البيت، فلم تزل قائمة إلى السحر»! وهذا مما تتهم به بعض الطرق الصوفية الوجدوية ذات الأصل الفارسي والتركي، فكيف يجوز لصوفي أن يبيت عند صوفية، يراها قائمة ساجدة! إن هذا إلا كذب.

هناك روايات أخرى مثلها، استخلصها عبد الرحمن بدوي، مثل قول رابعة إن الكعبة صنم معبود في الأرض، بل قالت عادة المقدم: «نال الحج في التصوف معاني رمزية، بل إن بعض الصوفيين تجاوزوا تلك الفريضة وعدّوها شكلية، فقد اعتبرته رابعة العدوية رمزيا، إذ قالت عن الكعبة:

٧- سير أعلام النبلاء، ٢٧٤/٧.

٨ - قوت القلوب، ٩٣/٢، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية.

١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

٩ - «إعجاز البيان في تفسير أم القرآن»، ص ٢٢٣، تصحيح جلال الدين الأشتياني، بستان

كتاب في قم الإيرانية، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

١٠ - ص ١١٣.

١١ - تذكرة الأولياء، ص ١٠٣، ترجمة محمد الأصيلي الوسطاني الشافعي ت ٨٣٦هـ، تحقيق

محمد أديب الجادر.

١٢ - المصدر نفسه، ص ١٠٢.

٢- سير أعلام النبلاء، ٢٤٣/٨، تحقيق شعيب الأرنؤوط، الرسالة، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.

٣ - روجي أنثي، ص ٦٤، ترجمة لميس فايد، الكتب خان، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م.

٤ - رابعة العدوية في محراب الحب الإلهي، ص ٦، دار غريب، ٢٠٠٠م.

٥ - المصدر نفسه، ص ٣٤.

٦ - رابعة العدوية إمام العاشقين، ص ١٢، دار الرشد، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.

١٩٩٦م. وهو للأسف لا يوثق بالصفحة، فيحيل إلى الكتاب فقط!

كتاب الله تعالى، ومع زميلاتها، وقد هزعت جهات وشخصيات «نسوية» مغربية لمؤازرة هذه الجمعية والحرص على الظهور على المنصات، والعجيب أن في المتدخلات نسوة علمانيات قمن يتحدثن بلغة التصوف والروحانية.

في عام ٢٠١٩م أقيم في المغرب مهرجان فاس للثقافة الصوفية، وكان الختم بعروض فنية تحت الإدارة الفنية لكارول لطيفة أمير أيضا، غنيت فيها مقاطع شعرية لابن الفارض والحلاج وابن العربي الحاتمي والعطار... ورابعة العدوية، وسبق لها أن أشرفت أيضا على ليلة موسيقية صوفية في باريس في ماي ٢٠٢٢م بالتعاون مع معهد ثقافات الإسلام الذي ترأسه بارزة خيرى، نائبة الرئيس السابقة لمجلس الشيوخ الفرنسي، ودار ثقافات العالم الذي يرأسه شريف خازندار! إحدى حفيدات جلال الدين الرومي Esin Çelebi Bayru، التي قالت: «رسالة النساء الصوفيات تعني الكثير للإنسانية»^{١٣}، و Hajzi Syed Salman Chishty رئيس مؤسسة «جشتية» التي يذكر أن كارول تنتمي إليها!

المقاصد النسوية

إن كان من عبارة تجمع مقاصد «النسوية» فلعل أنسبها أن يقال: «التمرد على الله بالتمرد على الرجل»، والمقصود بالرجل هنا «الزوج» و «الأب» ومن ناب عنهما نيابة شرعية، فشياطين النسوية يعلمون أن الدعوة إلى التمرد على الرجل إن هي إلا ذريعة للتمرد على الله تعالى وعلى أنبيائه وشرعه، فولاية الرجل وقوامته عليها صادرة من كل ذلك، فيعد الرجل عند النسوية رمزا لحاكمية الوحي والشرعية، ويعد التحرر من الوصاية الشرعية والأخلاقية والطبيعية للزوج على زوجته والأب على ابنته عن التحقيق تحررا من «الله» تعالى، أو الوسيلة العظمى لذلك.

هذا مدخل لما يمكن أن يصير حالة رصد لهذا «التوظيف» للتراث النسائي الصوفي عن طريق «النسبة الموهمة»، جعلت فيه رابعة العدوية مثالا كاشفا، وحينما يكون هذا التوظيف على يد «النسوية» العلمانية فإن الأمر يوجب متابعة عن قرب وبطريقة أعمق، فإن القوم يتواصلون به، وما خفي أعظم.

ذلك الصنم المعبود في الأرض^{١٣}، وأما عبد الرحمن بدوي فخلص بعد النظر فيها إلى إثارة أمر خطير جدا، وهو أن رابعة ربما تأثرت بالدعوات الزندقية التي كانت منتشرة في زمانها، فتسرب ذلك إلى فكرها وظهر على فعلها وأقوالها، فقال: «فرض نسوقه ولا نستطيع تحقيقه بيقين، لكننا لا نرى مانعا جديا في أن تكون قد تأثرت بتلك الأفكار التي أثارتها حركة الزندقة»^{١٤}، وبعيدا عن دعواه، من كان في مصلحته نشر هذه الروايات عن رابعة ؟ فما قاله عبد الرحمن بدوي دليل على أن جهة ما كانت تريد أن توهم الناس أن رابعة تقول بذلك، ليستطيعوا تسريب مقالاتهم عن طريق عملية «النسبة الموهمة»!

ومع طريقة «النسبة الموهمة» هناك تغافل غريب عن مرويات أخرى تنقض مقاصد الموظفين، وهي طريقة «الإهمال والإغفال» لما يعد «على» الموظفين لا «لهم»، مما يعرض صورة مطابقة لما ينبغي عليه أن تكون امرأة عابدة تقصد تحقيق التقوى وتدعو إليها، ومن ذلك ما رواه الخطيب البغدادي عن سري السقطي، قال: «قالت امرأة لرابعة: إني أحبك في الله، فقالت لها: فأطيعي من أحببتني له»^{١٥}.

مؤتمر للتصوف النسوي

سيسجل في التاريخ أن أول مؤتمر للنسوية الصوفية عقد في العالم كان في المغرب عام ٢٠٢٦م، وأن تنظيمه كان بالتشارك بين أكاديمية المملكة المغربية وجمعية صوفية نسائية فرنسية اسمها: walia ong international ، كان ذلك بالتفصيل في ١٠/١١/٢٠٢٦ في الرباط.

والمثير في هذا أن الجمعية النسائية الصوفية فرنسية الأصل، مسجلة عام ٢٠٢٥م في لائحة الجمعيات الفرنسية تحت رقم: RNAW751280445، ورئيستها امرأة تنتمي لطريقة صوفية على أصول جلال الدين الرومي، اسمها كارول لطيفة أمير، متحررة من لباس الشريعة الذي أمرت به في

١٣ - مقدمة غادة المقدم على كتاب صفوة التصوف لابن القيسراني، ص ١١٢، دار المنتخب العربي.

١٤ - شهيدة العشق الإلهي، ص ٨٥، عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٦٢م.

١٥ - الزهد والرقائق للخطيب البغدادي، ص ١٠٦ و ١٠٧، رقم: ٧٩، المحب لله هو الذي يطيعه، تحقيق عامر حسن صبري، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م.

قول



في نشأة التصوف وعلاقته بالفلسفة

د. لطف الله خوجة - مكة المكرمة

منهم الوزراء، وبذلك وجدت الثقافات القديمة: الفارسية، والهندية، واليونانية سبيلها شيئاً فشيئاً إلى المسلمين، قال: «جمهور تابعي التابعين انقروا في أواخر الدولة الأموية وأوائل الدولة العباسية، وصار في ولاء الأمور كثير من الأعاجم، وخرج كثير من الأمر عن ولاية العرب، وعزبت بعض الكتب العجمية، من كتب: الفرس، والهند، والروم؛ حدث ثلاثة أشياء: الرأي، والكلام، والتصوف». (الفتاوى ٣٥٨-٣٥٧).

فالتعريب والترجمة وتولي الأعاجم كانت مقدمة، نتيجتها: حدوث التصوف، والكلام، والرأي. فتلك الفرق لم تكن حتى عهد تابعي التابعين، والمقصود من إيراد القضية بمقدمتها ونتيجتها: كشف صلة التصوف بالفلسفات القديمة، وأثرها في حدوثه، وقد قال: «وقد انتسب إليهم طوائف من أهل البدع والزندقة، ولكن عند المحققين من أهل التصوف ليسوا منهم كالحلاج مثلاً؛ فإن أكثر مشايخ الطريق أنكروه، وأخرجوه عن الطريق، مثل الجنيد سيد الطائفة وغيره، كما ذكر ذلك الشيخ أبو عبد الرحمن السلمي في طبقات الصوفية، وذكره الحافظ أبو بكر بن الخطيب في تاريخ بغداد». (الفتاوى ١١/٨٨).

فمؤدى هذا: أن التصوف لا يبلغ أن يكون فلسفة حلول

يعتني ابن تيمية ببدايات الفرق، وينبّه إلى أهمية معرفة أصول نشأتها ومبادئها، لما فيها من انكشاف الحقائق بعرضها على أصول الدين، فيقول: «فإن معرفة أصول الأشياء ومبادئها، ومعرفة الدين وأصله، وأصل ما تولد فيه: من أعظم العلوم نفعاً؛ إذ المرء ما لم يحط علماً بحقائق الأشياء، التي يحتاج إليها، يبقى في قلبه حسكة». (الفتاوى ١٠/٣٦٨).

وقد بحث في نشأة التصوف وتطوره، ومن أي مادة بني وتكوّن، فقال: «أما لفظ الصوفية، فإنه لم يكن مشهوراً في القرون الثلاثة، وإنما اشتهر التكلم به بعد ذلك». (الفتاوى ٥/١١).

فالتصوف لم يصطلح عليه رسمياً إلا حوالى المائتين للهجرة، والمتصوفة يقرون بهذا، فلم يكن معروفاً مدة القرون الثلاثة المفضلة؛ من عهد الصحابة إلى نهاية الدولة الأموية سنة ١٣٢هـ، وأوائل الدولة العباسية قرابة سنة ١٥٠هـ، وبه ينتهي عصر تابعي التابعين.

ثم بعد ذلك، عربت وترجمت كتب الفلسفة والطب والفلك، بأمر من خلفاء بني العباس المنصور والمأمون، وانتقلت الإمرة في كثير من الولايات من العرب إلى العجم، وكان

واتحاد، فالحلاج القائل بالحلول منتسب وليس بأصيل، والمستند في ذلك: إنكار المشايخ له، قال السلمي في طبقاته: «والمشايخ في أمره مختلفون، رده أكثر المشايخ ونفوه. وأبوا أن يكون له قدم في التصوف، وقبله من جملتهم: أبو العباس بن عطاء، وأبو عبد الله محمد بن خفيف، وأبو القاسم إبراهيم بن محمد النصر أباذي، وأثنوا عليه، وصححو له حاله، وحكوا عنه كلامه، وجعلوه أحد المحققين، حتى قال محمد بن خفيف: الحسين بن منصور عالم رباني» (طبقات الصوفية ٣٠٧).

كذا قال السلمي، لكنه لم يذكر الذين ردوه كذكره الذين قبلوه، فالكثرة أبهمت، والقلة التي قبلت ذكرت، ومن لم يذكره بلقبه، ذكره باسمه: الحسين بن منصور. أو قال: قال بعض الأكابر.

فهذا حالهم مع الحلاج؛ براءة مجملته، وموالة مفصلة، وعادة ابن تيمية التحقيق والتحرير في مثل هذه المواضع، لكنه في هذا خالف نهجه، واعتمد الجرح لأمر قد لا يخفى! فنحن بإزاء نصين تعارضا ظاهرا؛ أحدهما يربط نشأة التصوف بالثقافات الفلسفية، وآخر يبرئه من فلسفة الحلول والاتحاد، وجوابه: أن الموضوع في الحالين مختلف، فأحدهما يتحدث عن النشأة والأفكار الأجنبية؛ التي دخلت فأحدثت حينها تصوفا، فيه أنواع من البدع، لم يبلغ أن يكون فلسفة صرفا، والآخر لما اتخذ المتأخرون الفلسفة مضمونا للتصوف.

وفي نصه كذلك، وصف بعض المنتسبين أمثال الحلاج بأنهم أهل بدع، ومقصوده: البدعة المكفرة، بدليل قرنه بالزندقة، قال: «وقد انتسب إليهم طوائف من أهل البدع والزندقة»، فالواو حال، أما تبرئته التصوف من البدعة فغير وارد؛ فإن نصوصه في التبديع كثيرة، وردوده أكثر من ذلك؛ بلغت كتباً ومجلدات، فلو كان التصوف على السنة ما احتاج لكل ذلك، ومن درس طريقته عرف أنه يقصد إلى إبراز اختلاف المتصوفة فيما بينهم في قضايا التصوف؛ بأن فيهم من يرد وينكر الغلو والبدع؛ ليكون ذلك أبلغ في النقد والإقناع للأتباع.

حقيقة الأمر: أن التصوف كان يحمل في خباياه وزواياه الأفكار الفلسفية كافة، لكن حملته تلطفوا في الكشف عنها وتدرجوا؛ مراعاة للظرف المحيط بهم، فكلما حانت لهم فرصة اهتبلوها، وفي سبيل ذلك كانت منهم توضيحات، إلى أن تم الكشف عن فلسفة التصوف.

فمن جملة ذلك: بيانه أن أوائل المتصوفة، الأقرب للزهد، لا يقبلون الفلسفة ولا الكلام، فغاية أمرهم أنهم امتداد للزهاد العباد؛ الذين ظهرت فيهم بدع الزهد والعبادة والخوف وأواخر القرون المفضلة، وحينذاك لم يكن شيء من التصوف، في زمن كان فيه طائفة من الصحابة والتابعين، وبدعتهم لم تتصل بلب الفلسفة، ولم تسلك سبيلها، وفي هذا يقول: «ولهذا غالب ما يحكى من المبالغة في هذا الباب، إنما هو من عباد أهل البصرة، مثل حكاية من مات، أو غشي عليه في سماع القرآن ونحوه، كقصّة زرارّة بن أوفى قاضي البصرة.. ولم يكن في الصحابة من هذا حاله، فلما ظهر ذلك أنكر ذلك طائفة من الصحابة والتابعين، كأسماء بنت أبي بكر وعبد الله بن الزبير ومحمد بن سيرين ونحوهم. والمنكرون لهم مأخذان».

فالأول: أنه تصنع وتكلف. والثاني: أنه بدعة. وهم معذورون إذ كانوا مغلوبين، قال: «والذي عليه جمهور العلماء: أن الواحد من هؤلاء إذا كان مغلوبا عليه لم ينكر عليه، وإن كان حال الثابت أكمل منه.. لكن الأحوال التي كانت في الصحابة هي المذكورة في القرآن، وهي وجل القلوب، ودموع العين، واقتشعرار الجلد». (الفتاوى ٨/١١-٨). فهذه الأحوال البدعية -التي كانت أواخر القرون المفضلة- مهدت لظهور تصوف لم يظهر باسم فلسفي وأحوال وأقوال فلسفية، لكنه اتصل بحالة الفناء الصوفي الفلسفي لاحقا، فالمبالغة في الخوف حد الصعق والغشي تطورت إلى سماع وسكر وفناء ووجد، قال: «أول ما ظهرت الصوفية من البصرة، وأول من بنى دويرة الصوفية بعض أصحاب عبد الواحد بن زيد (ت ١٧٤هـ)، وعبد الواحد من أصحاب الحسن، وكان في البصرة من المبالغة في الزهد والعبادة والخوف ونحو ذلك ما لم يكن في سائر أهل الأمصار، ولذلك يقال: فقه كوفي، وعبادة بصرية». (الفتاوى ٣٥٨/١٠، ٦/١). ففي الأول كان تأثر العباد الزهاد بالقرآن إلى حد الصعق والغشي، ثم بدأ التصوف بالتشكل، فصار التأثير بالسماع الشعري ذي النغم، بالوجد والفناء والجذب والسكر، ولم يعد للقرآن أثره على هؤلاء كأولئك، الذين انطلق المتصوفة من بابهم، فالأولون كانوا مجرد عباد زهاد، في أعمالهم شيء من البدع، وهم في البصرة، وأما الآخرون فمتصوفة فناء وسكر ووجد، وبينهما حالة هم صوفية أصحاب ابن زيد، وإن لم يكن فيهم شيء من تصوف، قال: «ولهؤلاء من التعبد المحدث طريق يتمسكون به، مع تمسكهم بغالب التعبد المشروع، وصار لهؤلاء من السماع والصوت، حتى إن

أحدهم يموت أو يغشى عليه». (الفتاوى ٣٥٩/١٠).

ويقول: «فهذه الأحوال التي يقتزن بها الغشي أو الموت أو الجنون أو السكر أو الفناء حتى لا يشعر بنفسه ونحو ذلك، إذا كانت أسبابها مشروعة... فصاحبها محمود، وهو خير ممن ليس له خشية ولا في قلبه رقة، والأكمل الذي يملك عقله، ويحصل له الإيمان». (الفتاوى ١٢/١).

وبعد مرور قرنين انتقل التصوف لطور ثالث؛ بدأ في التشكل والتميز والاتجاه الصريح الواضح نحو الفلسفة الصرفة أكثر مما كان قبل ذلك، فقد انتقل من الخلط إلى التجريد، قال: «ثم المتقدمون الذين وضعوا طرق الرأي والكلام والتصوف وغير ذلك، كانوا يخلطون ذلك بأفعال الكتاب والسنة والآثار؛ إذ العهد قريب، وأنوار الآثار النبوية بعد فيها ظهور، ولها برهان عظيم، وإن كان عند بعض الناس قد اختلط نورها بظلمة غيرها.

فأما المتأخرون فكثير منهم جرد ما وضعه المتقدمون، مثل ما صنف في الكلام من المتأخرين.. وكذلك من صنف في الرأي.. وكذلك من صنف في التصوف والزهد: جعل الأصل ما روي عن متأخري الزهاد، وأعرض عن طريق الصحابة والتابعين، كما فعل صاحب الرسالة أبو القاسم القشيري، وأبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي، وابن خميس الموصلي في مناقب الأبرار، وأبو عبد الرحمن السلمي في تاريخ الصوفية..» (الفتاوى ٣٦٦/١٠-٣٦٨).

فهؤلاء المصنفون عاشوا في القرنين الرابع والخامس، وقد اعتمدوا طريقة تميز بها التصوف وانتقل لمرحلة هي أقرب إلى الفلسفة منها إلى طريقة أوائل المتصوفة، بله الزهاد الأوائل.

وهكذا، فقد تناول ابن تيمية الحدوث من حيث الأحوال التعبدية وتطورها، كذلك من حيث الاسم! ففي تحريره لسبب التسمية، يرجع بالنسبة إلى الصوف، ولكن هذا

الاسم متأخر حادث، لم يكن معروفا عند السلف، قال: «كان السلف يسمون أهل الدين والعلم: القراء، فيدخل فيهم العلماء والنسك، ثم حدث بعد ذلك اسم الصوفية والفقراء، واسم الصوفية نسبة إلى لباس الصوف، وهذا هو الصحيح». (الفتاوى ١٩٥/١).

وقد تناول بالنقض النسب الأخرى للتسمية، ثم قال: «وهؤلاء نسبوا إلى اللبسة الظاهرة، وهو لباس الصوف، وليس طريقهم مقيدا بلبس الصوف، ولا هم أوجبوا ذلك، ولا علقوا الأمر به، لكن أضيفوا إليه؛ لكونه ظاهر الحال». (الفتاوى ١٦/١).

والسؤال: كيف ينسبون إليه إذا كان كذلك؟ يجيب: لكونه ظاهر الحال: «لأنه غالب لباس الزهاد» (الفتاوى ٣٦٩/١٠)، فهم زهاد فلهم الاسم بذلك، لا باختصاص لبس وتقيّد بشرطه، وهذا رأي القشيري والهجويري أيضا.

وهنا أمر: فقد ذكر النسب كلها، وأغفل النسبة إلى «سوف» اليونانية؛ بمعنى: الحكمة. وهذا بناء على أن الفلسفة دخيلة على التصوف، والحقيقة: أنه كان يستند إلى إفادات أوائل المتصوفة بالبراءة وبيني عليها، فإنهم تبرأوا من الكلام والفلسفة (الاستقامة ١١١/١-١١٧)، ومن الحلول والاتحاد، قال: «ولم يكن فيهم أحد على مذهب الفلاسفة، وإنما ظهر التفلسف في المتصوفة المتأخرين، فصارت المتصوفة: تارة على طريقة صوفية أهل الحديث، وهم خيارهم وأعلامهم، وتارة على اعتقاد صوفية أهل الكلام، فهؤلاء دونهم، وتارة على اعتقاد صوفية الفلاسفة كهؤلاء الملاحدة». (الصفدية ٢٦٧/١).

فهذه الاتجاهات لم تظهر في الابتداء، إنما تميزت فيما بعد ذلك؛ بعد دخول الكلام والفلسفة على التصوف رسميا بالاسم والمعنى والمضمون، بعد أن كان في أوائله مشوبا بشيء من الفلسفة، ظهر ذلك في طائفة من مصطلحاته كالغناء والسكر والوجد.

المتصوفة والعلم

يوسف سميرين - القدس الشريف

أحمد: «ويحك هذا نصيحة، ليس هذا غيبة»^(١)، ولم يكن هذا الأثر فريداً في تعامل المتصوفة مع النقد، فقد جاء عن ابن المبارك (ت ١٨١هـ) أنه ضَعَفَ أحد الرؤاة «فقال له بعض الصوفية يا أبا عبد الرحمن تغتاب؟ فقال: اسكت، إذا لم نبيّن كيف يُعرف الحق من الباطل؟»^(٢)، ونُقل عن شعبة (ت ١٦٠هـ) ما يشير إلى مناكفته لهؤلاء بقوله: «اجلس بنا نغتاب في الله»^(٣)، وهو يتكلّم في الرؤاة على ما يعده هؤلاء من كلامهم في الرؤاة غيبة!

ويمكن تقدير حال علم الرواية لو حلّ النخشي وأمثاله من المتصوفة مكان هؤلاء النقاد كشعبة (ت ١٦٠هـ)، وابن المبارك (ت ١٨١هـ)، وأحمد (ت ٢٤١هـ)، فرفعوا لواء التورع من الكلام في الرؤاة، وجعلوا من تمييز الصحيح من السقيم غيبة للعلماء، سيّما مع الصّلاح الظاهر لبعض هؤلاء الرؤاة ممن وقعت لهم غفلة في الرواية، حتى قال القطان (ت ١٩٨هـ):

كان أبو تراب النخشي (ت ٢٤٥هـ) أحد المتصوفة، وقد ترجم له أبو عبد الرحمن السلمي (ت ٤١٢هـ) في (طبقات الصوفية) ووصفه بأنّه «من جلة مشايخ خراسان والمذكورين بالعلم والفتوة والتوكل والرّهد والورع»^(٤)، وهو مثال على طريقة الصوفية في التعامل مع النقد محرّك العلوم - فإنّ «ما يجعل من المرء رجل علم ليس تملّكه للمعرفة وللحقيقة التي لا تتزعزع، وإنما بحثه الدّؤوب والنّقاد من دون مراعاة لأحد عن الحقيقة»^(٥)، فروي أنّ أبا تراب لقي أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ) وسمعه يقول: «فلان ضعيف، فلان ثقة فقال أبو تراب: يا شيخ لا تغتب العلماء!»^(٦)، فقال له

١- طبقات الصوفية، محمد بن الحسين السلمي، حققه: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية: ٢٠٠٣م-١٤٢٤هـ، ص ١٢٤.

٢- منطق البحث العلمي، كارل بوبر، ترجمة وتقديم: محمد البغدادي، المنظمة العربية للترجمة، بدعم من مؤسسة الفكر العربي، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى: شباط (فبراير) ٢٠٠٦م، ص ٣٠٠.

٣- الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي، دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧هـ، ص ٤٥.

٤- المصدر السابق، ص ٤٥.

٥- المصدر السابق، ص ٤٥.

٦- الجامع في السنن والآداب والمغازي والتاريخ، عبد بن أبي زيد القيرواني، حققه:

محمد أبو الأجنان، عثمان بطيخ، مؤسسة الرسالة - بيروت، المكتبة العتيقة -

تونس، الطبعة الثانية: ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ص ١٨٠.

ومروءته لمروءته»^(١٣).

كان لهذا تأثير هائل على الموقف من العلم، وأقر أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ) بهذا التأثير، فقال: «اعلم أن ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية، فلذلك لم يحرصوا على دراسة العلم وتحصيل ما صنّفه المصنفون والبحث عن الأقاويل والأدلة المذكورة، بل قالوا: الطريق تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة»^(١٤)، وقد أصلوا لذلك بالقول إن «الأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر وفاض على صدورهم النور لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب، بل بالرّشد في الدنيا والتبري من علائقها، وتفرغ القلب من شواغلها»^(١٥)، مع أن النبوة غير مكتسبة بل هي وحي، ولا يقاس ولي على نبي، وبعض المعاصرين ممن تأثر بهذه النظرة عبّر عن ذلك بقوله: «جهدنا جهداً أقدام، لا خطاً أقلام»!

وما حصله غير واحد من المنتسبين إلى الصوفية من العلم لم يكن تابعاً لمرحلة التصوف بل هو جهد خارج عن منظومة التصوف، ومن هؤلاء الغزالي نفسه الذي بدأ فقيهاً شافعياً وطالع كتب الفلاسفة، قبل أن ينتهي متصوفاً، ورغم ذلك قال: «كم من صوفي سلك هذا الطريق ثم بقي في خيال واحد عشرين سنة، ولو كان قد أتقن العلم من قبل لانفتح له وجه التباس ذلك الخيال في الحال»^(١٦)، ونسب بعض المتأخرين إلى مالك (ت ١٧٩هـ) ولا يثبت عنه القول: «من تصوف ولم يتفقه فقد تزندق، ومن تفقه ولم يتصوف فقد فسق، ومن جمع بينهما فقد تحقق»^(١٧)، ورغم عدم ثبوت هذه الكلمة إلا أن في مضمونها إقراراً بأن طريق التفقه غير التصوف ليست نابعة منه نفسه.

ورغم الشعارات المعلنة بالتقيد بالكتاب والسنة، إلا أن الطرق الإلهامية والكشفية المزعومة كانت رائداً للصوفية، على أنهم طيلة تجربتهم التي امتدت لقرون من الزمن لم يخرجوا منها بشيء ذي بال مخالف للطوائف الأخرى في مجال العلوم رغم ما ادّعوه من كشف وإلهام، فعند البحث التاريخي كانت تلك «الفتوحات» المزعومة لا تتجاوز السقف الثقافي لعصرهم، كاستلال أفكار بعض الفلاسفة مثل أفلوطين وغيره عبر وسائط مثل ابن سينا

«لم نر في الصالحين أكذب منهم في الحديث»^(١٨)، وشرح ذلك مسلم بن الحجاج (ت ٢٦١هـ) فقال: «يجري الكذب على لسانهم ولا يعتمدون الكذب»^(١٩)، لذلك كانت الحاجة إلى النقد بديلاً عن التورّع الشخصي الذي يغفل عن أهمية مشروع للمعرفة يسعى لأن يكون موضوعياً بالتثبت مما تناقله الناس ويحدثون به في مجالسهم، وما يستدلون به في الحلال والحرام، قال ابن المبارك (ت ١٨١هـ) «بيننا وبين القوم القوائم، يعني الإسناد»^(٢٠).

كان المشروع الذي بدأ شخصياً باسم الورع يغفل المباحث الخارجية، وصار يتضمّن ككرة الثلج زمناً بعد زمن، وبالرياضة والسلوك زفعت مرتبة مشايخ الطريقة إلى رتبة الوصي على سلوك الأتباع وعقولهم، فتعطّل الحس النقدي بحجة متابعة الشيخ وإحسان الظن به، وبالغوا في تعظيم شيوخهم حتى قارب ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) بينهم وبين اعتقاد الإمامية في المعصوم الغائب، فقال: «يعظم الزافضة المنتظر الذي ليس لهم منه حس ولا خبر، ولا وقعوا له على عين ولا أثر، وكذلك تعظيم الجهال من المتصوفة ونحوهم للغوث، وخاتم الأولياء، ونحو ذلك مما لا يعرفون له حقيقة»^(٢١).

وفي موضع التعليم يقول أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ): «من لم يكن له شيخ يهديه قاده الشيطان إلى طريقه لا محالة»^(٢٢)، ويوصي المريد بأن يتمسك بشيخه «تمسك الأعمى على شاطئ النهر بالقائد بحيث يفوض إليه الأمر بالكلية، ولا يخالفه في ورده ولا صدره، ولا يبقى في متابعتة شيئاً ولا يذر، وليعلم أن نفعه في خطأ شيخه وإن أخطأ، أكثر من نفعه من صواب نفسه لو أصاب»^(٢٣)، وهكذا تصبح متابعة الشيخ فضيلة في نفسها حتى لو خالف الصواب، وهو ما بقي متوارثاً في التقاليد الصوفية، فقال أحمد زروق الفاسي (ت ٩٩٨هـ): «إذا وجد المريد الشيخ وجب عليه في حقه أن ينخلع من وجوده لوجوده، فيترك عقله لعقله، وعلمه لعلمه، وديانته لديانته،

٧- صحيح مسلم، مسلم بن حجاج القشيري، دار طيبة، الرياض، الطبعة الأولى:

١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، ص ١٠.

٨ - المصدر السابق، ص ١٠.

٩ - المصدر السابق، ص ٩.

١٠- درء تعارض العقل والنقل، أحمد بن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة

الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الثانية: ١٤١١هـ-١٩٩١م، ج ٥، ص ٣١٥.

١١- إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى:

١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، ص ٩٥٩.

١٢- المصدر السابق، ص ٩٥٩.

١٣ - مقدمة التصوف وحقيقته ونتائجه، أحمد زروق الفاسي، بعناية: نزار حمّادي،

دار الإمام ابن عرفة، تونس، ص ٢٨، باختصار.

١٤ - إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ص ٨٩٥.

١٥ - المصدر السابق، ص ٨٩٥.

١٦ - المصدر السابق، ص ٨٩٦.

١٧ - قواعد التصوف، أحمد بن زروق الفاسي، ص ٢٢.

وما حصَّله غير واحد من المنتسبين إلى الصُّوفية من العلم لم يكن تابعاً لمرحلة التَّصَوُّف بل هو جهد خارج عن منظومة التَّصَوُّف، ومن هؤلاء الغزالي نفسه الذي بدأ فقيهاً شافعيًا وطالع كتب الفلاسفة، قبل أن ينتهي متصوفاً

فكيف بغيرها من مناهج العلوم الحديثة، فتلك التُّركة مناقضة لمناهج العلوم وطرقها في النِّقد والتَّمييز، وحتى المعارف الشَّرعية إنما كانت تجتمع في الواحد منهم من باب الاتفاق لا الاتساق كأن يكون درس الفقه ثم تصوُّف، أما لو اتَّسق مع منهجه الصُّوفي فإنه يزهد في البحث والكتابة والقراءة، ويستبدلها بالرياضة السلوكية من صمت وخلوة وذكر وصيام، ويعدُّ ذلك دربه في تحصيل المغلقات، وبأنا لكشف العويصات.

فالتَّصَوُّف مسلك ذاتي، يختلف عن طريق العلوم المرتبطة بالموضوعية، ولم يكن ذلك (الذَّاتي) ساكناً بل تطوَّر عبر قرون حتى تكاثف عليه مقالات وشطحات، أضحت عقبات في طريق المعرفة، ويشمل العلم إخضاع الطُّرق الصُّوفية نفسها للبحث العلمي النَّقدي سيَّما التَّاريخي لكشف مصادر كثير من الأفكار التي نسبوها إلى الكشف والفتح والإلهام، ومنطق العلم الذي تذرَّ منه كثير من الصُّوفية بزعم الجفاف الرُّوحي فيه كونه ينزع إلى الموضوعية لم يكن له أن يراعي العواطف الذَّاتية، وقد تحوَّلت تلك الطُّرق إلى ما يعيق المعرفة وينفر من النَّقد، ويعطي الهرمية الطُّرقية حيِّزاً معرفياً لا يثبت عند التَّحقيق.

والفارابي كتلك التي ارتبطت بنظرية الفيض، والخاصَّة والعامة، ونَبَّه ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) على هذا في نقده لأبي حامد الغزالي فقال: «إنَّ أبا حامد هو في علم المعاملة والأمر والنَّهي من جنس كلام أمثاله من أهل التَّصوف والفقه، وأما ما سَمَّاه هو علم المكاشفة فكلامه فيه ألوان، فتارة يذكره بصوت أهل الفلسفة، وتارة بصوت الجهمية، وتارة هو من تصويت أهل الحديث والمعرفة، وتارة يطعن في هؤلاء»^(١٨)، وقد لا يكون الواحد منهم يعلم مصدر ما ادَّعاه إذ يكون مؤمناً بأنَّه مؤهل لتلقي العلوم عبر الفيض ثم قد «يتمثَّل في نفسه ما تقلَّده عن غيره فيظنُّه كشفاً، كما يتخيَّل النَّصراني التَّثليث الذي يعتقده وقد يرى ذلك في منامه فيظنُّه كشفاً، وإنما هو تخييل لما اعتقده، وكثير من أرباب الاعتقادات الفاسدة إذا ارتاضوا صقلت الرِّياضة نفوسهم، فيتمثَّل لهم اعتقادهم فيظنُّونه كشفاً»^(١٩).

فإن كان هذا في سبيل المعارف الدِّينية من عقائد وفقه،

١٨ - بغية المرتاد في الرَّد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلُول والاتِّحاد، ابن تيمية، تحقيق: موسى بن سليمان الدَّرويش، مكتبة العلوم والحكم، المدينة-المملكة العربيَّة السُّعودية، الطَّبعة الثَّالثة: ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م، ص ٢١٧.

١٩ - الرُّسالة العرشية، ابن تيمية، المطبعة المنيرية، لصاحبها محمد منير عبده أغا الدَّمشقي بمصر، ص ٣.



الفقهاء والصوفية.. وفاق أم نفار؟

شريف طه - مصر

بل توجسوا منه، ومنهم من حذر منه صراحة. أورد ابن الجوزي بسنده عن أبي عبد الرحمن السلمي قال: «أول من تكلم في بلدته في ترتيب الأحوال ومقامات أهل الولاية ذو النون المصري فأنكر عليه ذلك عبد الله بن عبد الحكم، وكان رئيس مصر وكان يذهب مذهب مالك، وهجره لذلك علماء مصر؛ لما شاع خبره أنه أحدث علما لم يتكلم فيه السلف حتى رموه بالزندقة»^(١). وقد سمع أحمد بن حنبل كلام الحارث المحاسبي (ت ٢٤٣هـ) فقال لصاحب له: «لا أرى لك أن تجالسهم»^(٢). وقال ابن مفلح: «وقال المروزي: سئل أبو عبد الله عما تكلم في الوسواس والخطرات فنهى عن مجالستهم ... وقال أبو زرعة الرازي: وسئل عن الحارث المحاسبي وكتبه فقال للسائل: إياك وهذه الكتب، هذه كتب بدع وضلالات، عليك بالأثر فإنك تجد فيه ما يغنيك. قيل له في هذه الكتب عبرة، فقال: من لم يكن له في كتاب الله عبرة فليس له في هذه الكتب عبرة. بلغكم أن سفيان ومالكا والأوزاعي صنفوا هذه الكتب في الخطرات والوسواس؟! ما

في حديث جبريل المشهور، قسّم النبي صلى الله عليه وسلم الدين إلى ثلاث مراتب: مرتبة الإسلام، ومرتبة الإيمان، ومرتبة الإحسان، ومن هنا تشعبت علوم المسلمين ومذاهبهم في العلم والعمل والسلوك.

وكان لأهل السنة معالم تُميز منهجهم في هذه الأبواب الثلاثة، من أهمها: تعظيم مرجعية الوحي كمصدر للأدلة والتشريع، وتعظيم مرجعية السلف وعملهم كمعيار للفهم الصحيح.

ثم حدث الابتداء في هذه الأبواب الثلاثة، فظهر الكلام المحدث في الاعتقاد، والرأي المحدث في العمل، والتعبد والسلوك المحدث في السلوك.

وقد تمثل السلوك المحدث في ظهور بعض مظاهر الغلو في التعبد في البصرة كما بيّن ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية^(٣)، ثم تطور الأمر بعد ذلك لظهور فرقة باسم معين ورسم مميز تعرف بالصوفية.

ومع بواكير ظهور التصوف، لم يقبله الفقهاء بصدر رحب،

٢ - تلبيس إبليس، ص ١٥٠.

٣ - المصدر السابق، ص ١٤٧.

١ - مجموع الفتاوى، ٦/١١.

أسرع الناس إلى البدع!^(٤).

يتبعهما من مصادر الاستدلال، ومنهج يقوم على العلوم الوهية، والمكاشفات والإلهامات.

وهذا ما يُجمع الفقهاء على أنه لا عبرة به في الاحتجاج، وأن الكشف والرؤى والمنامات والإلهامات، لا يجزم بصحتها في حق غير الأنبياء، ومن ثم لا يستدل بها، ولكن غايتها أن يستأنس بها^(٥). ولذلك كثر نكيرهم على من خالف الشريعة من الصوفية، الذين كانوا يرون أنه لا يحق للفقهاء أن ينكروا عليهم بمقتضى العلم الشرعي الذي معهم؛ لأنهم يعتمدون على العلم اللدني الوهبي، ومن هنا كان الصراع.

أثر أبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) في نشر التصوف بين الفقهاء:

في كتابه (المنقذ من الضلال) يحكي أبو حامد قصة حيرته وتحوله إلى مذهب الصوفية، واعتباره الطريق الوحيد للوصول للحقيقة واليقين.

لم يكن أبو حامد شخصية عادية، بل كان فقيهاً شافعياً له وزن كبير في المذهب والدولة معاً، وتقريراته تكتسب أهمية ومنزلة عظيمة عند أصحابه.

خذ مثلاً على ذلك: أنه أول من أدخل علم المنطق في أصول الفقه^(٦)، وصار الناس تبعاً له بعد ذلك في هذا.

ولذلك كان للغزالي أثر كبير في انتشار التصوف، وكان وما زال لكتابه (إحياء علوم الدين) الأثر الكبير جداً في انتشار التصوف بين الفقهاء، حيث رأوا في الكتاب ما يصلح أن يكون مزجاً بين الفقه والتصوف.

وفي تقديره: أن الغزالي كان صاحب الدور الأبرز في تحسين صورة التصوف عند المنتسبين للفقه، وانتساب كثير من المتفقهة للصوفية، خاصة من الشافعية.

ورغم تبرؤ الغزالي من طريقة الفلاسفة، ورده المشهور عليهم (تهافت الفلاسفة) وتحذيره من الافتتان بكلامهم، إلا أنه لم ينح من غوائل الفلسفة، كما قال تلميذه ابن العربي (ت ٥٤٣هـ): «شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة، ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر»^(٧).

وفي منتصف القرن الثالث الهجري، بلغ هذا الصراع أوجه، خاصة في بغداد التي شهدت قياماً على الصوفية، بسبب كثرة شطحاتهم وخروجهم عن الأحوال الشرعية، حتى صار الشطح علامة على صوفية بغداد، كما قال الجنيد (ت ٢٩٨هـ): «أعطي أهل بغداد الشطح والعبارة، وأهل البصرة الزهد والقناعة»^(٨)، وهي ما عرفت بفتنة (غلام خليل) حيث نسبوا إلى الزندقة، وأمر الخليفة المعتمد سنة (٢٦٤هـ) بالقبض عليهم، فهرب بعضهم، وحوكم البعض، وقد طالت هذه الفتنة كبار متصوفة بغداد كالجنيد، والنوري (ت ٢٩٥هـ) ورويم (ت ٣٠٣هـ) وغيرهم.

ومع أواخر القرن الثالث الهجري اشتد الصراع، وبلغ ذروته بمحاكمة للحلاج، امتدت ثماني سنوات من سنة (٣٠١هـ) وانتهت بقتله سنة (٣٠٩هـ)، متهما بالزندقة، والحلول، بإجماع فقهاء بغداد، بل وعامة الفقهاء الذين أقروهم على ذلك، بل وتبرأ منه عامة الصوفية بعد ذلك، إلا القليل^(٩).

ويعتبر ابن عربي، شيخ الصوفية الأكبر (ت ٦٣١هـ) عن هذه الحالة المأزومة بين الصوفية والفقهاء، فيقول: «وما خلق الله أشق ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله المختصين بخدمته، العارفين به من طريق الوهب الإلهي ... فهم لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسول»^(١٠).

ويقول الشعراني (ت ٩٧٣هـ) نقلاً عن شيخه إبراهيم المتبولي: «ما بيننا وبين هؤلاء المنكرين الذين ينكرون علينا مودة ولا محبة؛ لأنه ليس معهم شيء نستفيده، ولا يقبلون منا ما هو معنا من المعارف والأسرار»^(١١).

ويقول ابن عجيبة: «قال مشايخ الطريقة: المنكر علينا كالعنين ينكر شهوة الجماع، والمزكوم ينكر رائحة المسك الأذخر، والمحموم ينكر حلاوة السكر»^(١٢).

وعبارة ابن عربي وما بعده، تبين لنا سبب هذا الصراع، وهو الصراع بين منهجين، منهج يقوم على العلوم الشرعية، المستمدة من مصادرها المعروفة، الكتاب والسنة وما

٤- الآداب الشرعية، لابن مفلح، ٨٠/٢.

٥- سير أعلام النبلاء، ٦٩/١٤.

٦- كافي العباس بن عطاء، ومحمد بن خفيف، وإبراهيم أبي القاسم النصر آبادي.

انظر تاريخ بغداد ١١٢/٨، وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن ابن خفيف تبرأ منه بعد علمه بحاله، انظر: مجموع الفتاوى ٣١٧/٢.

٧- الفتوحات المكية، ١٧٥/٢.

٨- لطائف المنن، للشعراني، ١٤٥/١.

٩- الفتوحات الإلهية، لابن عجيبة، ٢٩/١.

١٠- انظر: قواطع الأدلة للسمعاني، ٣٥٢/٢، والموافقات للشاطبي، ٤٧٠/٤.

١١- يكاد يتفق الباحثون على ذلك، ويذكر الدكتور علي سامي النشار أن كتابات الجويني كانت تمهيداً للغزالي، ولكن الكل يتفق على دور الغزالي البارز في مزج المنطق بعلوم المسلمين.

١٢- نقله عنه شيخ الإسلام في مواضع، ينظر: الانتصار لأهل الأثر، ص ٩٥، والرد

على الشاذلي، ص ٨٥، وغيرهما.

الغزالي مؤسساً أو مساهماً بقوة في تأسيس هذا المركب الثلاثي (الأشعري - الشافعي - الصوفي) الذي اعتبره البعض بمثابة الدستور العلمي، ولا يقبل من أحد الخروج عن هذا النسق، مع مراعاة اختلاف المذهب الفقهي بين البلدان، ففي المغرب صار المركب كما قال ابن عاشر: "في عقد الأشعري ومذهب مالك وفي طريقة الجنيد السالك"، وفي بلاد ما وراء النهر: الماتريدي - الحنفي - الصوفي.

تباين به الطريقة الأخرى، فالفلاسفة والمتكلمون اعتمدوا طريق البرهان والنظر العقلي، والصوفية اعتمدوا طريق التصفية والرياضة سبيلاً للوصول للمشاهدة والكشف، والفقهاء اتخذوا الوحي طريقاً ومنهجاً. ولكن هذا ما صار إليه الأمر، وفشا بين الناس، حتى كادت هذه النسب تكون متلازمة، فإذا قيل: شافعي، اقترن به: الأشعري الصوفي، وهذا ما لم يعرفه الشافعي وتلاميذه لعدة قرون!

ولا شك أيضاً في دور السياسة في هذا الشأن، ففي القرن السادس والسابع والثامن، عظم دور التصوف جداً، وصار للصوفية تأثير مجتمعي كبير، وصاروا معظمين عند السلاطين، ويعتقد فيهم السلاطين. ويكفي أن تعلم أن أحد أسباب سجن ابن تيمية ومحنته في مصر، هو تحريض الصوفية عليه^(١٥).

بل إن هذا المد الصوفي، وصل إلى الحنابلة، الذين نبذوا الكلام المحدث أكثر من غيرهم من المذاهب الأخرى، ولكنه قد شاع فيهم التصوف، وصار منهم أئمة مبرزون فيه، كعبد القادر الجيلاني، والهروي صاحب منازل السائرين، بل إن ابن تيمية نفسه بدأ حياته صوفياً، وإن تمكن من الخروج شيئاً فشيئاً، حتى نقد التصوف السلوكي والفلسفي، وإن كانت جل جهوده في نقد الثاني أكثر؛ لعظم خطره.

والغرض المقصود: أن هذا المركب الثلاثي بين الفقه والتصوف والانتساب للكلام، ساهمت في وجوده عوامل كثيرة، ولكنه لا يعبر عن منهج متسق بين مكوناته، بل أقرب ما يكون لصيغة توفيقية لإنهاء الصراع بين الصوفية والفقهاء.

وأشار الفقيه الشافعي الكبير ابن الصلاح (ت ٦٤٣هـ) إلى ذلك، فقال عن أبي حامد: «وقد عرّفني بعض أصحابه، أنه كان له عكوف على قراءة رسائل (إخوان الصفا) ... وفي الجملة هو رجل فيلسوف، قد خاض في علوم الشرع، فمزج ما بين العلمين، وحسن الفلسفة في قلوب أهل الشرع بآيات وأحاديث يذكرها عندها»^(١٣).

وكان صنيع الغزالي مؤسساً أو مساهماً بقوة في تأسيس هذا المركب الثلاثي (الأشعري - الشافعي - الصوفي) الذي اعتبره البعض بمثابة الدستور العلمي، ولا يقبل من أحد الخروج عن هذا النسق، مع مراعاة اختلاف المذهب الفقهي بين البلدان، ففي المغرب صار المركب كما قال ابن عاشر: «في عقد الأشعري ومذهب مالك وفي طريقة الجنيد السالك»^(١٤)، وفي بلاد ما وراء النهر: الماتريدي - الحنفي - الصوفي.

والحقيقة أن هذا التركيب، لا يمكن النظر إليه إلا باعتباره محاولة تلفيقية لإصلاح الخصومة بين الصوفية والفقهاء والمتكلمين، بحيث يمكن للشخص الواحد، أن يكون على طريقة الفقهاء تارة، وعلى طريقة الصوفية تارة أخرى، وعلى طريقة المتكلمين أو الفلاسفة تارة ثالثة، فترى نفس الشخص كابن رشد الحفيد (ت ٥٩٥هـ) الذي يكتب في الفروع بمنهج الفقهاء، وفي الأصول بمنهج الفلاسفة! والغزالي الذي يكتب في الفقه بطريقة الفقهاء ومنهجهم، ولكنه عند السلوك يتكلم بمنهج الصوفية وأحوالهم وعلومهم.

والحقيقة أيضاً، أن هذه المناهج متناقضة في طريقتها، فتعتمد كل طريقة من مناهج البحث وقواعد الاستدلال ما

١٣- طبقات الشافعية، ٢٥٦/١.

١٤- المرشد المعين على الضروري من علوم الدين، البيت الخامس.

١٥- انظر: العقود الدرية، لابن عبد الهادي، ص ٢٨٣.



وهم التلازم بين الأشعرية والتصوف

علاء إسماعيل - مصر

مما عمّت بها البلوى في القرون المتأخرة، ولا خصوصية للأشعرية بها، فلو كان مجرد تحسين الظن بالتصوف دليلاً على التلازم العقدي، للزم من ذلك نتائج لا يقول بها أحد^(١). لكن لعل هناك سبباً آخر هو منشأ هذا التلازم الذهني، وهو ممارسات الأشاعرة المعاصرين في تحسين مظاهر شرك القبور، فقلّ أن تجد أشعرياً اليوم إلا وهو يجيز شركات القبور السائدة عند الصوفيّين^(٢) مناكفةً للسلفيين، غير أن الواقع المعاصر ليس معياراً علمياً يُعتمد عليه، وإلا تحوّل العلم إلى الانطباعات دون التحقيق العلمي! ومن هنا فإن الطريق الصحيح لفهم العلاقة بين الأشعرية والتصوف لا يبدأ من تعداد الأسماء التي جمعت بينهما،

من أكثر القضايا التي يكثر فيها الخلط في الخطاب الإسلامي المعاصر: تصوير الأشعرية والتصوف على أنهما وجهان لعملة واحدة، أو أنهما مدرستان متلازمتان منذ نشأتهم الأولى، حتى أصبح بعض الكتاب يتحدث عن التصوف بوصفه الامتداد الروحي الطبيعي للأشعرية، ويتعامل مع كل نقد للتصوف على أنه نقد للأشعرية ذاتها.

ومما ساعد على ترسيخ هذه الصورة أن البيئة العلمية التي سادت في العصور المتأخرة، ولا سيما القرن العاشر الهجري وما بعده، شهدت حضوراً قوياً للتصوف في العالم الإسلامي، ولما كان جماهير المتأخرين من الأشعرية صوفية، ظن بعض الباحثين أن الأشعرية والتصوف كانا متلازمين عبر التاريخ، أو أن أحدهما لا يفهم إلا بالآخر، غير أن الحقيقة التاريخية لم تكن دائماً كذلك.

فهؤلاء مدحوا التصوف، بل وأحسنوا الظن بابن عربي الطائفي - غفلة منهم أو مُسايرةً للبيئة المحيطة التي نشأوا فيها -، ولذلك يُمكننا أن نقول: إن هذه الانحرافات

١ - وهذا لم يكن مقصوراً على الأشاعرة وحدهم؛ بل شاركهم في ذلك عدد من العلماء الذين تأثروا بمدرسة أهل الحديث أو الاتجاه الإصلاحية، كآل الدهلوي، وآل الألوسي، والسفاريّين الحنبلي، والجمال القاسمي، وظاهر الجزائري، وغيرهم من المحسوبين على الاتجاه السلفي - ولو في الجملة -.

٢ - الذي يظهر أن شرك القبور لم يتزاوج مع التصوف إلا في القرون المتأخرة جداً، ولم يكن معروفاً زمن تصوف الزهد الأول، بل إن ابن عربي نفسه - رغم غلوّه وإلحاده - يمنع التوسل بغير الله تعالى، ويراه ينافي حقيقة التوحيد، فيقول في الفتوحات المكية: «إن الله تعالى لم يترك لعبده حجة عليه، بل لله الحجة البالغة؛ فلا يتوسل إليه بغيره، إنما هو طلب القرب وقد أخبرنا أنه قريب وخبره صدق»!! الفتوحات المكية (٢٢٦/٤).

أشعري، فماذا نصنع بوجود الهروي والجيلاني وعبد الغني وابن المبرد والسفاريني وأمثالهم ممن جمعوا بين نقد الأشعرية والانتساب إلى التصوف؟

وإنما يبدأ من دراسة طبيعة العلاقة نفسها، وبيان مواضع الاتفاق ومواضع الخلاف، والكشف عن حقيقة الصراعات الفكرية التي وقعت بين الطرفين عبر القرون.

التصوف لم ينشأ أشعرياً:

كما هو معلوم، إن أوائل الشخصيات التي تُذكر في طبقات الزهاد والمتصوفة عاش أكثرهم قبل اكتمال تشكل المدرسة الأشعرية وانتشارها. ومن أشهر هؤلاء: بشر الحافي، سهل بن عبد الله التستري، وأبو سليمان الداراني، ومعروف الكرخي، والسري السقطي، والجنيد، وعدي بن مسافر، وغيرهم من أعلام القرنين الثاني والثالث الهجريين، وهؤلاء -رغم وجود أخطاء سلوكية عند بعضهم- لم يكونوا يُعرفون بانتسابهم إلى المدرسة الأشعرية، وإنما كانوا أقرب إلى بيئة أهل الحديث.

بل إن المثير للاهتمام أن كثيرًا من كبار المنتسبين إلى أهل الحديث كانوا أكثر قربًا من التصوف السلوكي من الأشعرية. ومن هنا نفهم لماذا امتلأت كتب التراجم الحنبلية بذكر رجال جمعوا بين العناية بالحديث والاشتغال بالتصوف والسلوك.

فأبو إسماعيل الهروي الأنصاري -على ما عُرف عنه من شدة في منازعة الأشعرية- يُعد أحد أشهر أعلام السلوك والتزكية، وكتابه (منازل السائرين) من أهم الكتب التي أثّرت في التراث الصوفي اللاحق، وكذلك الإمام عبد القادر الجيلاني الذي اجتمع له الفقه الحنبلي والوعظ والتربية الروحية، حتى أصبحت طريقته من أشهر الطرق الصوفية في العالم الإسلامي، ومن اللافت أن أثر الجيلاني لم يقتصر على المنتسبين إلى الطرق الصوفية، بل امتد إلى علماء كبار من أهل الحديث والحنابلة.

وفي القرون المتأخرة نجد شخصيات حنبلية معروفة في الرد على الأشاعرة، ومع ذلك كانت تنتسب إلى بعض السلاسل الصوفية أو تزوي أسانيدهم، ومن هؤلاء الإمام ابن المبرد الحنبلي صاحب الكتاب الشهير (جمع الجيوش والداكر على ابن عساكر)، وهو من أشهر الكتب في الرد على الأشاعرة^٣.

إنّ ذكرنا لتصوف بعض الحنابلة وأهل الحديث ليس تصحيحاً لمسلكتهم في ذلك، وإنما لفك الارتباط الذهني بين الصوفية والأشعرية، وبيان ذلك: أنه لو كان مجرد وجود الغزالي والقشيري يُستعمل لإثبات أن التصوف

والنتيجة المنطقية الوحيدة هي أن التصوف كان تياراً مستقلاً اخترق مختلف المدارس والبيئات العلمية، وتأثر بها وتأثرت به بدرجات متفاوتة.

ما وراء التاريخ: خلاف في الأصول المعرفية:

إن القضية لا تقف عند حدود الوقائع التاريخية وأسماء الأشخاص؛ إذ إن التأمل في الأصول الفكرية للطرفين مختلفة تمامًا؛ فالأشعرية -في أصلها- مدرسة كلامية عقلية، قامت للدفاع عن العقائد الإسلامية من خلال أدوات النظر والاستدلال البرهاني. وقد اختلف الناس في مدى نجاحها أو إخفاقها، لكن أحدًا لا ينازع في أن العقل والاستدلال والنظر العقلي تمثل عناصر أساسية في بنائها المعرفي.

أما الاتجاهات العرفانية في التصوف، فقد قامت على أساس مختلف؛ إذ جعلت للكشف والذوق والإلهام منزلة معرفية خاصة، وتحديثت عن علوم وأسرار لا تُنال بمجرد النظر والاستدلال، بل بالمجاهدات والخلوات والرياضات الروحية.

بل إن التوحيد الكلامي يعتبر عند الصوفية من الزندقة، فقد روى القشيري في رسالته عن أبي نصر السراج قال: «سئل الشبلي فليل له: أخبرنا عن توحيد مجرد وبلسان حق مفرد، فقال: ويحك من أجاب عن التوحيد بالعبارة فهو ملحد»^٤.

فالمتكلم الأشعري، محكوم بالأدوات البرهانية العقلية، بينما يستطيع العارف الصوفي أن يحتج بالكشف والذوق والشهود، وهي أمور لا يمكن إخضاعها لمعايير النظر الكلامي المعتادة، ولهذا لم يكن غريبًا أن نجد كثيرًا من المتكلمين يقفون موقف الحذر من دعاوى الكشف إذا تجاوزت حدودها الشرعية، أو إذا تحولت إلى مصدر مستقل للمعرفة الدينية، وقد ظهر هذا التوتر بصورة أوضح حين دخل التصوف مرحلة الفلسفة والعرفان والنظر، فهنا لم يعد الحديث عن الزهد والعبادة ومحاسبة النفس، وإنما عن قضايا تتعلق بطبيعة الوجود، والعلاقة بين الخالق والمخلوق، ومعنى الفناء، ووحدة الوجود، والحقائق

٤- الرسالة القشيرية (٤٦٢).

٣- سنن في انتساب بعض الحنابلة للتصوف مستقبلاً في مقال مستقل.

الباطنية للنصوص الشرعية، وفي هذه المرحلة بالذات اشتد النزاع، وظهرت الردود، وتتابع أحكام العلماء على رموز هذا الاتجاه.

ومن ثم فإن تصوير الأشعرية والتصوف بوصفهما صنوين متلازمين منذ النشأة ليس سوى قراءة انتقائية لبعض صفحات التاريخ، أما الصورة الكاملة فتدل على أن التصوف كان تيارًا واسعًا متشعبًا، دخلته اتجاهات متعددة، وتنازعت مدارس مختلفة، ولم يكن يومًا ملكًا حصريًا لمدرسة عقدية بعينها.

الأشاعرة في مواجهة التصوف:

لعل أقوى ما ينقض دعوى التلازم بين الأشعرية والتصوف: قيام الأشاعرة على (شهاب الدين السهروردي)، فقد أثارت آراؤه اعتراضات شديدة لدى علماء عصره، حتى زُفِع أمره إلى السلطة، وانتهت القضية بقتله سنة ٦٨٥هـ، في الدولة الأيوبية، حيث قتله السلطان صلاح الدين الأيوبي بفتوى من علماء عصره - الذين كان أكثرهم من الأشعرية - وقد قال الحافظ ابن حجر: «قتل لسوء معتقده»^(٥).

واعترضات الأشاعرة على الاتجاه العرفاني كثيرة ومتعددة، وكان الاعتراض يشتد كلما اقترب التصوف من التأويلات الباطنية أو دعاوى الكشف التي تُقدَّم على ظواهر النصوص، أو من المقولات الفلسفية التي تتحدث عن وحدة الوجود أو الاتحاد أو الفناء بمعانيه المنحرفة. ومن هنا نفهم لماذا تحولت قضية (محيي الدين بن عربي) إلى واحدة من أكثر القضايا إثارة للجدل في التاريخ الإسلامي.

ومن أشهر النصوص في ذلك ما نقله الحافظ ابن حجر العسقلاني، قال: «وقد كنتُ سألتُ شيخنا الإمام سراج الدين البلقيني عن ابن عربي، فبادر الجواب بأنه كافر، فسألته عن ابن الفارض فقال: لا أحب أن أتكلَّم فيه. قلت: فما الفرق بينهما والموضع واحد؟ وأنشدته من التائية، فقطع عليّ بعد إنشاد عدة أبيات بقوله: هذا كفر، هذا كفر»^(٦).

بل إن تقي الدين السبكي، وهو من أشهر أعلام الأشعرية المعارضين لابن تيمية، والذي دائمًا ما يذكره المعاصرون بهدف المناكفة مع السلفيين، لم يكن أقل حدة في موقفه من هذا الاتجاه الصوفي، إذ يقول: «ومن كان من هؤلاء الصوفية المتأخرين كابن عربي وغيره فهم ضلال

جهال خارجون عن طريقة الإسلام فضلًا عن العلماء»^(٧). بل إن أكثر الأشاعرة لم يقتصر على نقد الغلاة فحسب، وإنما وسع دائرة الاعتراض لتشمل شخصيات تُعد اليوم من أعمدة التصوف السلوكي.

ومن أشهر الأمثلة على ذلك موقف القاضي عياض، وهو من كبار أئمة المالكية المشهورين، حيث لم يكتفِ بإنكار بعض الممارسات الصوفية، بل وجه نقدًا مباشرًا إلى أبي حامد الغزالي نفسه.

يقول القاضي عياض في وصف الغزالي: «والشيخ أبو حامد ذو الأنباء الشنيعة والتصانيف الفظيعة، غلا في طريقة التصوف، وتجرّد لنصر مذهبهم، وصار داعية في ذلك، وألف فيه تواليفه المشهورة، أخذ عليه فيها مواضع، وساءت به ظنون أمة»^(٨).

ولم يكن القاضي عياض حالة منفردة، بل قد عُرف عن عدد كبير من العلماء اعتراضهم على دخول الغزالي في مسلك الصوفية، كالإمام المازري، الذي رمى كتاب «إحياء علوم الدين» بالتأثر الكبير برسائل إخوان الصفا، وفلسفة ابن سينا^(٩).

وأبو بكر الطرطوشي، الذي وصف صنيع الغزالي في الإحياء، بقوله: «فعل الباطنية وأهل الدغل والدخل في دين الله»^(١٠)، «بل إن تلميذ الغزالي: أبو بكر بن العربي الأشعري رد عليه بكلام طويل»^(١١) وكذلك الحافظ ابن الصلاح^(١٢) وغيرهم الكثير. وهكذا تكشف الوقائع التاريخية المتتابعة أن العلاقة بين الأشعرية والتصوف لم تكن علاقة اندماج كما يصورها بعض المعاصرين، وإنما كانت علاقة مركبة؛ شهدت تقاربًا في بعض المراحل، وشهدت في المقابل صدامات فكرية عنيفة في مراحل أخرى، خصوصًا حين انتقل التصوف من الزهد والسلوك إلى الفلسفة والعرفان ودعاوى الكشف الباطني.

وأخيرًا أقول: إن الموضوع يحتاج إلى بسط أكثر من هذا، وإسهاب في كل محور من المحاور، حتى لا تبقى أسئلة عالقة في الأذهان، وهو ما نتناوله في مقالات تالية.

٧- انظر: مفتي المحتاج للشربيني (١٦/٣).

٨- سير أعلام النبلاء (٣٢٧/١٩).

٩- المصدر السابق (٣٣٠/١٩) و (٣٤١).

١٠- المعيار المعرب (١٨٦/١٢).

١١- العواصم ص ٢٦.

١٢- سير أعلام النبلاء (٣٢٩/١٩).

٥- لسان الميزان، ابن حجر (٨٥١/٤).

٦- المصدر السابق (٥١١/٦).

سُئِلَ الإمام أبو إبراهيم المُزَنِي رحمه الله،
فَقِيلَ لَهُ: مَا تَقُولُ فِي الرِّقْصِ عَلَى الطَّارِ وَالشَّبَابَةِ؟ فَقَالَ: هَذَا لَا يَجُوزُ فِي الدِّينِ.
فَقَالُوا أَمَّا جَوِّزُهُ الْإِمَامُ الشَّافِعِيُّ؟

فَأَنشَدَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى:

حَاشَا الْإِمَامَ الشَّافِعِي النَّبِيَّه	أَنْ يَرْتَقِيَ غَيْرَ مَعَانِي نَبِيَّه
أَوْ يَتْرَكَ السَّنَّةَ فِي نُسْكِهِ	أَوْ يَبْتَدِعَ فِي الدِّينِ مَا لَيْسَ فِيهِ
أَوْ يَبْتَدِعَ طَاراً وَشَبَابَةً	لِنَاسِكَ فِي الدِّينِ يَقْتَدِيهِ
الضَّرْبُ بِالطَّارَاتِ فِي لَيْلَةٍ	وَالرِّقْصُ وَالتَّصْفِيقُ فِعْلُ السَّفِيهِ
هَذَا ابْتِدَاعٌ وَضَلَالٌ فِي الْوَرَى	وَلَيْسَ فِي التَّنْزِيلِ مَا يَقْتَضِيهِ
وَلَا حَدِيثٌ عَنْ نَبِيِّ الْهَدَى	وَلَا صَحَابِي وَلَا تَابِعِيهِ
بَلْ جَاهِلٌ يَلْعَبُ فِي دِينِهِ	قَدْ ضَيَّعَ الْعَمَرَ بِلَهْوٍ وَتِيهِ
إِيَّاكَ تَغْتَرُ بِأَفْعَالٍ مِنْ	لَا يَعْرِفُ الْعِلْمَ وَلَا يَبْتَغِيهِ
جَهْلٌ وَطِيْشٌ فَعُلُومُهُمْ كُلُّهُ	وَكُلُّ مَنْ دَانَ بِهِ تَزْدَرِيهِ
أَنْكَرَ عَلَيْهِمْ إِنْ تَكُنْ قَادِراً	فَهُمْ رَجَالُ ابْلِيسَ لَا شَيْءَ فِيهِ
وَلَا تَخَفْ فِي اللَّهِ مِنْ لَائِمٍ	وَفَقَّكَ اللَّهُ لَمَّا يَرْتَضِيهِ

المدخل لابن الحاج ٩٧/٣ وفتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الامام مالك لابن عليش ٣٣٦/٢

مطلق من كل قيد وذا الوجهين الكامل الجامع مطلق من وجه
 ومن وجه متبذره مطلقاً وقصده لم يدركه لرسوخه
 وعلمه عدم اتناها وانما صاحب وجه التثنية بشبه الكامل
 متبذره او صاحب وجه الاطلاق يشبهه مطلقاً وكلاً جامداً في
 شوره لم يطلع على ثمة حقيقة وجده غايه لا يمكنه ان يري عليه
 لوجوده متبذره وقصوره وان كان صاحب وجه الاطلاق لثمة متبذره
 متبذره مطلقاً من وجه التثنية والكامل جامع لهما من صاحب الوجهين
 والشمس والمجاهد والشمس والشمس والشمس والشمس والشمس
 هذا هو الحقيقة المحقة للورثة والتورث الجامع لجميع اجزا الكلمات
 الذرات الوجودية والاطلاقات الكلية والمخ الوجهية والاسرار
 المحسوسة وصاحبها صاحبها لا يورث بهذا الوصف ولا يثبت
 بهذا التثنية فانه جامع للشمس وليس بما وللوجهين وانه يثبت
 ويسبب رايه ترحيلهم والحمد لله وحده وعلى ما علم على سبيل
 الشان لما خلق الناصر لبقه من الكلمات وسبق
 الجهات والمطبات ومعدن اسرارها

ر عليه دليل الساب على الفسدي المطالب
 تاليف العارف الكبير المذكور
 اعاد اسم علي بن بكات

وقف السيد حسن العدم جعله بوقا الوام
 تاليف الحق العارف الثاني والمحقق
 العدماني السني الدين
 وجد في كتابه
 تاليفه كتاب فتح الجهاد
 في وجوب الجهاد
 للزم للزم

استقر هذا الكتاب
 في نون العبد الفقير الراجي
 عن ربه ورضاء السيد العارف
 علي بن الحسين سبط العارف
 بالله تعالى والد العله صاحب
 الكلمات الباهية السيد محمد بن
 احمد بن الحسين بن الحسين

فتح الحق في الجمع والفرق

قراءة عقدية ناقدة في اضطراب الميزان بين الوحي والذوق

د. دعاء أحمد - مصر

التراث يُدرس، ويُفهم، ويُحترم من جهة النقل التاريخي، لكنه لا يُعصم من النقد، ولا يُجعل فوق النص الشرعي.

تعريف عام بالمخطوط ومؤلفه

(فتح الحق في الجمع والفرق) رسالة صوفية مختصرة في عدة صفحات، نُشرت ضمن مجموع (رسائل صوفية مخطوطة) بتحقيق سعيد عبد الفتاح، عن دار الكتب العلمية، وهي من تأليف أحمد بن يوسف الحريثي الشافعي، أبو العباس، شهاب الدين، من علماء القرن التاسع الهجري (ت ٨٦٢هـ)، يظهر من نسبه ومصنفاته عنايته بالتصوف والأوراد والرسائل السلوكية، مع انتسابه إلى المذهب الشافعي.

تظهر قيمة المخطوط لا من جهة تقريره للحق، بل من جهة كشفه عن طبيعة التفكير الصوفي في محاولة الجمع بين الشريعة والحقيقة، مع بقاء الحقيقة مصاغة بلغة ذوقية لا تخلو من اضطراب. وهي لذلك تصلح مادة للدراسة النقدية، لا للاعتماد التربوي ولا للتركيز العلمية المطلقة.

فالرسالة تكشف عن ثلاث مشكلات مركزية:

الأولى: مشكلة المصدر؛ إذ يحضر الذوق والكشف والشهود حضوراً يزاحم البيان الشرعي.

تفتتح مخطوطة (فتح الحق في الجمع والفرق) باباً واسعاً للنظر في واحدة من أخطر القضايا التي دار حولها الخلاف في كتب التصوف المتأخر، وهي قضية العلاقة بين العبد وربّه، وبين الشريعة والحقيقة، وبين الأمر الشرعي وما يسمى عند القوم بالشهود والذوق والفناء والجمع. والرسالة، وإن بدت في ظاهرها محاولة لشرح اصطلاحين صوفيين هما «الجمع» و«الفرق»، فإنها في حقيقتها تكشف عن إشكال منهجي أعمق: هل يكون ميزان الدين هو الوحي المعصوم بفهم السلف الأول، أم التجربة الباطنية التي يصوغها أهل الطريق بألفاظ مجملّة ومقامات ذوقية يصعب ضبطها؟ وهذا التعليق لا ينطلق من خصومة مع التراث لمجرد كونه تراثاً، ولا من ردّ لكل ما ورد في كتب الزهد والرقائق، فبين الزهد المشروع والتصوف الاصطلاحي المتأخر فرق كبير. إنما المقصود هنا وزن هذه الرسالة بميزان العلم الشرعي: الكتاب والسنة، وقواعد الاعتقاد، ومقام النبوة، وحدود التكليف، وحقيقة العبودية.

فليست كل مخطوطة جديرة بالقبول لأنها قديمة، ولا كل عبارة تستحق التعظيم لأنها كتبت بلغة روحية عالية.

الثانية: مشكلة المصطلح؛ إذ تُستعمل ألفاظ مجملة في أبواب عظيمة من الدين، كالتوحيد والقدر والعبودية.

الثالثة: مشكلة الطريق؛ إذ تُبنى التربية على نظام الشيخ والسالك والمقامات، بما قد يجاوز حدود التعليم الشرعي المشروع إلى نوع من التبعية المنهجية.

ومن الإنصاف أن يقال: قد توجد في الرسالة عبارات صحيحة في الحث على المجاهدة، أو التحذير من الاتكال، أو بيان حاجة العبد إلى العمل. لكن وجود عبارات صحيحة لا يكفي لتصحيح المنهج كله. فالخلل المنهجي لا يُعالج ببعض الجمل الحسنة، بل يُنظر في الأصل الذي تُبنى عليه الرسالة: هل هو الوحي المحكم، أم الذوق المصطلح عليه؟

لا فتح إلا بالاتباع

إن عنوان الرسالة يتحدث عن «فتح الحق»، غير أن الفتح الحق لا يكون إلا من باب الاتباع. فمن طلب معرفة الله من غير طريق رسوله صلى الله عليه وسلم ضلّ ولو أكثر من الكلام عن المحبة والشهود. ومن جعل الذوق حاكماً على النص فقد عكس الميزان. ومن جعل الشيخ أو الطريق أو المقام واسطة لازمة بين العبد وربّه فقد أدخل في الدين ما ليس منه.

إن حاجة الأمة ليست إلى إعادة إنتاج الغموض الروحي، بل إلى تزكية منضبطة بالوحي: توحيد صافي، واتباع صادق، وعبادة مشروعة، وقلوب خاشعة، وعلم نافع، وعمل صالح. فهذا هو الطريق الذي لا يلتبس، والميزان الذي لا يضطرب.

وقفات نقدية

أولاً: إشكال العنوان بين اللفظ المجمل والمعنى المحتمل

يحمل العنوان: (فتح الحق في الجمع والفرق) مصطلحين من أشهر مصطلحات القوم: الجمع والفرق. والمراد بالجملة عند كثير من المتصوفة أن «الجمع» شهود فعل الله وحده، وأن «الفرق» رجوع العبد إلى ملاحظة الأحكام والخلق والأسباب. وقد يظهر هذا في ظاهره كلاماً مقبولاً إذا أُريد به أن الله هو الخالق المدبر، وأن العبد لا يستقل بشيء عن مشيئة الله.

لكن الإشكال ليس في هذا المعنى العام، بل في الطريقة التي تتحول بها هذه المصطلحات إلى أبواب للغموض العقدي. فالألفاظ المجملة إذا لم تُرد إلى نصوص الوحي المحكمة صارت مداخل للانحراف. وقد جرى في كثير من

الأدبيات الصوفية أن تُستعمل ألفاظ مثل: الجمع، الفناء، الشهود، المحو، الطمس، الحقيقة، الكشف، الذوق، بما يحتمل حقاً وباطلاً. فإذا أُريد بها معنى صحيح احتاج إلى بيان، وإذا أُريد بها معنى باطل وجب رده، وإذا بقيت مجملة لم يجز جعلها أصلاً في الدين.

والمنهج الشرعي لا يكتفي بجمال العبارة ولا بعلو نبرتها، بل يسأل: ما معناها؟ وما دليها؟ وهل توافق ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم؟ وهل عرفها الصحابة والتابعون بهذا التقرير؟ وهل يترتب عليها حفظ التكليف أم تمييعه؟ هنا تظهر أولى مشكلات الرسالة: أنها تتحرك داخل قاموس اصطلاحي صوفي لا داخل قاموس النبوة الصافي. ومهما حاول الكاتب ضبط «الجمع» بـ «الفرق»، فإن مركز الكلام يظل قائماً على بناء اصطلاحي حادث، يحتاج هو نفسه إلى محاكمة، لا إلى شرح فقط.

ثانياً: مصدر التلقي بين الوحي والكشف

من أخطر ما يميز المنهج الصوفي المتأخر أنه لا يقف دائماً عند ظاهر الاتباع، بل يفتح باباً واسعاً لما يسمى بالكشف، والذوق، والإلهام، والفتح، والمشاهدة. وهذه المعاني قد يرد بعضها بمعنى عام صحيح؛ فالمؤمن قد يوفقه الله، ويفتح عليه في الفهم، ويلهمه الرشد. لكن هذا كله لا يكون مصدراً مستقلاً للتشريع، ولا معياراً لتصحيح الاعتقاد، ولا طريقاً لمعارضة النص.

والرسالة تدور في بيئة معرفية تجعل للتجربة الباطنية حضوراً قوياً في تقرير المقامات والمعاني. وهذا أصل يحتاج إلى وقفة حازمة؛ لأن الدين لم يُبنَ على تجارب الأفراد، ولا على أحوال السالكين، ولا على ما يرد على القلوب، وإنما بُني على الوحي المنزل. قال تعالى: (اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ)، ولم يقل: اتبعوا ما ينكشف لكم أو ما تذوقونه في أحوالكم.

ولا شك أن صلاح القلب مطلوب، ومجاهدة النفس مطلوبة، والإخلاص أصل الدين، لكن الطريق إلى ذلك ليس صناعة مقامات غامضة، ولا ترتيب أحوال لا دليل عليها، ولا تعليق قلوب الناس بأسرار الطريق ومكاشفات الشيوخ. الطريق الشرعي واضح: توحيد، واتباع، وإخلاص، وخوف ورجاء، ومحبة لله، وقيام بالفرائض، وترك للمحرمات، واستكثار من النوافل المشروعة.

أما حين يصبح «الذوق» سلطة معرفية، فهذا يتحول الدين من بلاغ نبوي عام إلى تجربة نخبوية خاصة. وهذا من أخطر

أبواب الانحراف؛ لأن الوحي يخاطب الأمة كلها بلسان عربي مبين، أما الذوق فدعوى لا يملك صاحبها أن يلزم بها غيره.

ثالثاً: اضطراب مفهوم الفناء

من المصطلحات التي تحوم حول معنى الجمع في كتب التصوف مصطلح «الفناء». وهو من أكثر الألفاظ إشكالاً واضطراباً. فإن أُريد بالفناء أن يفنى العبد عن عبادة غير الله، وعن إرادة ما لا يرضي الله، وعن التعلق بالمخلوق تعلق عبادة، فهذا معنى صحيح من جهة الجملة، وإن كان التعبير عنه بألفاظ الوحي أولى وأسلم: الإخلاص، التوحيد، الإنابة، التوكل، المحبة، الخشية.

أما إذا أُريد بالفناء سقوط ملاحظة الأمر والنهي، أو غياب التمييز بين الخالق والمخلوق، أو اعتبار العبد في مقام لا يرى فيه إلا الوجود الواحد، أو أن شهود الربوبية يغني عن القيام بالعبودية، فهذا باطل مردود. فالعبد عبد، والرب رب، ولا تزول حقيقة العبودية عن أحد، لا عن نبي مرسل ولا ولي صالح.

وقد كان أكمل الخلق معرفة بالله هو النبي صلى الله عليه وسلم، ومع ذلك كان أعظمهم عبادة وقياماً بالأمر والنهي، فكل مقام يزعم صاحبه أنه يرفعه عن ظاهر التكليف، أو يجعله وراء حدود الشريعة، فهو مقام موهوم لا كرامة، وكل «جمع» يضعف «الفرق» الشرعي بين الطاعة والمعصية، والحق والباطل، والخالق والمخلوق، فهو جمع فاسد لا فتح فيه. وهذا هو الميزان الحاسم: المعرفة الصحيحة تزيد العبد عبودية، ولا تخرجه من التكليف. القرب الصحيح يزيد صاحبه اتباعاً، لا استغناء. المحبة الصحيحة تورث الانقياد، لا الدعاوى.

رابعاً: الجمع بين القدر والتكليف

من المسائل التي تكثر في مثل هذه الرسائل الكلام عن السوابق، والعناية، والاصطفاء، وما قُدِّر للعبد في الأزل. وهذا باب عظيم من أبواب العقيدة، لكنه إن لم يضبط بالنصوص صار مدخلاً للجبر أو الاتكال أو ترك العمل.

الإيمان بالقدر أصل من أصول الدين، لكن القدر لا يحتج به على ترك الأمر، ولا على فعل النهي، ولا على تعطيل المجاهدة. وقد جمع القرآن بين إثبات مشيئة الله وبين أمر العباد ونهيهم ومحاسبتهم. فالعبد له مشيئة تابعة لمشيئة الله، وله قدرة، وله كسب، وهو مأمور منهي، مثاب معاقب.

أما الطريقة التي يتكلم بها بعض أهل التصوف عن

السوابق والعناية فقد توهم أن الطريق شأن اصطفاي غامض، وأن السالك -إن كان من أهل العناية- وصل ولو قصر، وإن لم يكن منها لم تنفعه المجاهدة. وهذا المعنى، إن صُرح به أو لزم من العبارة، مخالف لهدى الوحي الذي جعل النجاة بالإيمان والعمل الصالح، لا بالدعاوى ولا بالانتساب إلى طريق ولا بتلقي إشارة من شيخ.

والحق أن القدر سر الله في خلقه، لا حجة للعبد على ربه. والمطلوب من المكلف أن يعمل، لا أن يفتش في الغيب. فمن شغله الكلام في المقامات والاصطفاء عن التوبة والعمل، فقد فُتن بالعلم الذي لا ينفع.

خامساً: الشيخ والطريق بين التربية المشروعة والغلو

تتحدث الرسائل الصوفية غالباً عن ضرورة الشيخ والدليل في الطريق، وأن السالك لا يصل إلا بصحبة مربٍّ عارف. ولا ينكر عاقل فضل العلماء والمربين، ولا أثر الصحبة الصالحة، ولا حاجة الجاهل إلى من يعلمه. لكن الإشكال يبدأ حين تتحول وظيفة التعليم والتزكية إلى سلطة روحية مغلقة، تجعل الشيخ واسطة لازمة في السير إلى الله، وترتبط نجاة المريد أو فتحه أو وصوله بالتسليم لشخص بعينه.

في المنهج الشرعي العالم يُتبع فيما وافق الدليل، ويُرد قوله إذا خالفه. وليس لأحد بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم طاعة مطلقة. أما أدبيات الطرق فقد تبالغ أحياناً في مقام الشيخ حتى تجعل الاعتراض عليه آفة، والتسليم له شرطاً، وكشف الخواطر له طريقاً، وربما أدخلت المريد في نوع من التبعية النفسية التي لا دليل عليها.

والتربية الشرعية تقوم على البيان، والنصيحة، وتعليم العلم، وإصلاح العمل، ومحاسبة النفس، لا على الأسرار المغلقة ولا على المقامات التي لا يعرف حقيقتها إلا أصحاب الطريق. فكل طريق إلى الله لا يكون مفتوحاً بكتاب الله وسنة رسوله فهو طريق يحتاج إلى مراجعة، لا إلى تقديس.

سادساً: مشكلة اللغة الصوفية المركبة

من أبرز ما يلفت النظر في هذه الرسالة وأمثالها كثافة اللغة الاصطلاحية. فالقارئ يجد ألفاظاً عالية النبرة: الجمع، الفرق، الشهود، الفناء، المحو، الطمس، الأحدية، الواحدية، الأسرار، الأنوار، المقامات. وهذه اللغة تصنع حول النص هالة من العمق، لكنها لا تضمن صحة المعنى.

والكلام في الدين كلما ابتعد عن بيان النبوة ووضوح

ثامناً: معيار الولاية في الوحي لا في الدعاوى

من أخطر آثار هذا المنهج أن الولاية قد تُصوّر أحياناً بوصفها مقاماً خاصاً يُعرف بالفتح والكشف والكرامة والذوق. أما القرآن فجعل معيار الولاية واضحاً: الإيمان والتقوى، قال تعالى: (أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ) الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ).

فالولي ليس من ادعى مقاماً، ولا من تكلم بلغة الأسرار، ولا من انتسب إلى طريقة، ولا من ظهرت عليه خوارق، بل من حقق الإيمان والتقوى. وكلما كان العبد أتبع للنبي صلى الله عليه وسلم كان أقرب إلى الله. أما الكرامات فليست معياراً مستقلاً، وقد تقع فتنة واستدراجاً، وقد لا تقع لأكابر الصالحين.

ولذلك فإن أي رسالة تجعل الطريق إلى الولاية طريقاً اصطلاحياً غامضاً، أو تربطه بإشارات ومقامات لا يعرفها عامة المؤمنين، فإنها تنقل مركز الدين من الاتباع إلى التجربة، ومن النص إلى الذوق، ومن الوضوح إلى الغموض.

ختاماً

إن مخطوطة (فتح الحق في الجمع والفرق)، فتستحق أن تُقرأ اليوم بوصفها شاهداً على إشكالات منهجية في التصوف المتأخر، لا بوصفها مرجعاً في بناء الاعتقاد أو تركية النفوس. وغاية التعليق العلمي عليها أن يميز القارئ بين الزهد المشروع والتصوف المصطلح، وبين التوحيد النبوي والعبارات الذوقية، وبين الولاية كما عرّفها القرآن، والولاية لا كما صنعتها طرق القوم.

فالحق لا يفتح بالغموض، ولا يُنال بالدعوى، ولا يُعرف بالكشف المجرد، وإنما يُعرف بما بعث الله به رسوله صلى الله عليه وسلم: وحي متبع، وتوحيد محكم، وعبودية لا تسقط عن العبد حتى يلقى ربه.

القرآن دخل في منطقة الخطر، فقد جاء القرآن بلسان مبين، وجاء النبي صلى الله عليه وسلم بأوضح الهدي. ولم يكن الصحابة يربون الناس على مصطلحات مغلقة، بل على الإيمان والعمل والخشية والتقوى والجهد والصبر والذكر والدعاء والاتباع.

ليست المشكلة في كل اصطلاح من حيث هو اصطلاح، فقد يحتاج العلم إلى ألفاظ حادثة لضبط المعاني. لكن المشكلة أن تتحول المصطلحات إلى بديل عن النص، أو أن تُحمّل معاني لا يحتملها الشرع، أو أن يجعل غموضها علامة على خصوصية أهلها وعلو مقامهم. العلم الصحيح يزيّد المعنى وضوحاً، أما الغموض الذي يحتاج إلى غموض آخر لشرحه فليس من ميراث النبوة في شيء.

سابعاً: بين الزهد المشروع والتصوف الفلسفي

ينبغي التفريق بين الزهد الذي جاءت به النصوص، والتصوف الذي اختلط في مراحله المتأخرة بمباحث فلسفية وذوقية. الزهد المشروع هو ترك ما لا ينفع في الآخرة، وتخفيف التعلق بالدنيا، وإيثار ما عند الله، مع القيام بحقوق النفس والأهل والخلق. وهذا باب شريف دل عليه القرآن والسنة وسيرة الصحابة.

أما التصوف الاصطلاحي الذي يبني الدين على مقامات لا دليل على ترتيبها، وأوراد مخصصة لا تثبت، وأحوال باطنية تجعل لصاحبها مزية معرفية فوق عامة المؤمنين، ومصطلحات تمس باب التوحيد والقدر والنبوة، فهذا يحتاج إلى نقد لا إلى تلميع.

والخلط بين الأمرين هو سبب كثير من الاضطراب. فإذا انتقدت عبارات الفناء والجمع والكشف، قيل: أتردون الزهد والرقائق؟ والجواب: لا. إنما نرد ما خالف الوحي، ونقبل ما وافقه. ليس كل بكاء من خشية الله تصوفاً اصطلاحياً، وليس كل تهذيب للنفس دخولاً في مقامات القوم، وليس كل ذكر مشروع موافقة للأوراد المحدثة.



التصوف السوداني وإيران.. الصلات والعلائق

محمد خليفة صديق - السودان

مقدمة

يتمثل في الارتباط الروحي بآل البيت، وأن عددًا من المصطلحات والمفاهيم الصوفية لها امتدادات في الفكر الشيعي الباطني.

ويرى الشيعي أن مفهوم الولاية يمثل الركيزة الأساسية التي يلتقي عندها الاتجاهان؛ فالولاية عند الشيعة امتداد للإمامة بعد النبوة، بينما تمثل عند الصوفية مقام القرب من الله، بما يرتبط بذلك من مفاهيم الكرامات والوراثة الروحية. كما يلفت إلى انتقال بعض المصطلحات مثل التقية، والتأويل الباطني، والمقامات الروحية، من المجال الشيعي إلى بعض المدارس الصوفية.

ومن أبرز النماذج التاريخية التي يستشهد بها الباحثون: الدولة الصفوية، التي بدأت طريقة صوفية أسسها الشيخ صفي الدين الأردبيلي، قبل أن تتحول تدريجيًا إلى التشيع الاثني عشري، ثم تؤسس دولة جعلت هذا المذهب عقيدة رسمية لإيران. وقد شكل هذا التحول نموذجًا تاريخيًا استخدم كثيرًا في تفسير العلاقة بين التصوف والتشيع، وكيف أصبح التصوف في بعض المراحل جسرًا لانتشار الأفكار الشيعية في البيئات السنية.

وفي السياق الإيراني، يقدم الباحث الإيراني محمد حسن

ظلت العلاقة بين التصوف والتشيع واحدة من أكثر القضايا إثارةً للجدل في الدراسات الإسلامية المعاصرة، ليس فقط من الناحية الفكرية، وإنما أيضًا من حيث انعكاساتها السياسية والاجتماعية. وفي السودان اكتسب هذا الجدل بعدًا إضافيًا مع محاولات إيران، منذ تسعينيات القرن الماضي، توسيع حضورها الثقافي والديني عبر بوابة الطرق الصوفية، مستفيدةً من المكانة التي يحتلها التصوف في المجتمع السوداني، ومن محبة السودانيين التاريخية لآل بيت النبي صلى الله عليه وسلم.

وتشير العديد من الدراسات إلى وجود مساحات مشتركة بين التصوف والتشيع في بعض المفاهيم، أبرزها تعظيم آل البيت، وفكرة الولاية، والسلاسل الروحية التي تنتهي عند الإمام علي بن أبي طالب، رضي الله عنه. ويُعد كتاب «الصلة بين التصوف والتشيع» للدكتور مصطفى كامل الشيبلي من أبرز المؤلفات التي تناولت هذه القضية، إذ خلص إلى أن التصوف والتشيع خرجا من منبع واحد

التصوف السوداني وإيران.. صلات شخصية وطرقية

في السودان، ارتبط الحديث عن التشيع بمحاولات استثمار البيئة الصوفية لنشر الفكر الشيعي. ويرى عدد من الباحثين أن انتشار محبة آل البيت داخل الطرق الصوفية وقرأ أرضية مناسبة حاولت بعض الجهات استثمارها لإيجاد موطئ قدم للمذهب الشيعي داخل المجتمع السوداني، حيث لا توجد إحصاءات رسمية دقيقة عن أعداد الشيعة في السودان، إلا أن معظم التقديرات غير الرسمية تشير إلى أن عددهم يتراوح بين ٣ آلاف و١٣ ألف شخص، وهي نسبة ضئيلة للغاية مقارنة بعدد سكان السودان المقدر حالياً بأكثر من ٥٠ مليوناً. بينما يبقى غالبية المسلمين السودانييين من أهل السنة، مع حضور واسع للطرق الصوفية في الحياة الدينية والاجتماعية.

من المؤكد أن الطرق الصوفية السودانية لا تمثل كتلة واحدة في موقفها من التشيع، فالمشهد أكثر تعقيداً. فقد أعلن المجمع الصوفي العام في أكثر من مناسبة رفضه للمذهب الشيعي، وأصدر كتاب «دلائل تشيع النيل أبو قرون»، كما أصدر بيانات عدة أكد فيها أن التشيع لا يمثل التصوف السوداني، محذراً مما وصفه بمحاولات استخدام التصوف غطاءً لنشر الفكر الشيعي.

وأثارت مواقف الشيخ النيل أبو قرون جدلاً واسعاً داخل الأوساط الدينية، بعد اتهامه من قبل عدد من الهيئات العلمية والمجمع الصوفي العام بتبني أفكار شيعية، وهو ما صاحبه سجال واسع بين مؤيديه ومعارضيه، وتبادل البيانات والمقالات والفتاوى، في واحدة من أكثر القضايا إثارة للنقاش في تاريخ التصوف السوداني الحديث.

وفي المقابل، أكد النيل أبو قرون في بعض حواراته الصحفية أن خلافه مع الشيعة يتركز في قضايا محددة، مع دعوته إلى إزالة الحواجز بين السنة والشيعة، كما صرح بأنه سبق أن زار إيران، ولم يفصح عن مصادر تمويل طريقته، وأشار إلى أن الشيعة تركوا بصمات في عدد من مراكز التصوف بالسودان.

ومن بين الطرق التي كثيراً ما يثار الحديث حولها في هذا السياق الطريقة الختمية، نظراً لما تتبناه من تأكيد على الانتساب إلى آل البيت، وربط سلسلة نسبها بالأئمة الاثني عشر، وهو ما دفع بعض الباحثين إلى الحديث عن تقاطعات فكرية بينها وبين الأدبيات الشيعية، خاصة فيما يتعلق بمفهوم الإمامة والولاية والطاعة للمرشد.

ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن بعض الكتابات الختمية

فلاحية، في دراسته «الصوفية في إيران: حضورها وعلاقتها بالتشيع والتصوف الشيعي»، قراءة أكثر تركيماً للعلاقة بين الطرفين، فهو يؤكد أن التصوف والتشيع في إيران تشاركا في الإرث العرفاني، وأن الفكر الفلسفي الإيراني أسهم في الجمع بين الحكمة والعرفان، إلا أنه يرفض في الوقت نفسه اختزال العلاقة في صورة التطابق الكامل. ويشير فلاحية إلى أن التصوف الإيراني ازدهر في العهدين الصفوي والقاجاري، وظهرت خلالهما عشرات الطرق الصوفية مثل النعمت اللهي، والذهبية، والخاصارية، والقادرية، وغيرها، كما ظهرت حركات جديدة مثل البابية والبهائية التي يرى أنها خرجت من بيئة صوفية ممزوجة بالفكر الشيعي.

التصوف السوداني .. مدخل إحصائي

لا توجد إحصاءات رسمية وحديثة ودقيقة عن نسبة المتصوفة في السودان، لكن المصادر المتاحة تشير إلى أن التصوف يمثل ظاهرة ذات انتشار واسع، حيث يتبع الطرق الصوفية عدد كبير من السكان في المدن والأرياف، وتتفاوت التقديرات على النحو الآتي:

- ١- تشير دراسة لمركز الجزيرة للدراسات سنة ٢٠١١م إلى أن الانتماء الديني لأكثر من ٦٠٪ من سكان السودان (من أصل ١٦ مليون نسمة وقتها) مرتبط بالصوفية والتصوف.
- ٢- أكثر من النصف (تجاوز ٥٠٪): وفق تقارير إعلامية حديثة (٢٠٢٦) تقدر أتباع الطرق الصوفية بأكثر من نصف سكان البلاد.
- ٣- تأثير واسع النطاق: حيث يوصف السودان بأنه من أكثر الدول تأثراً بالصوفية، حيث ينتمي أو يتأثر بها عدد كبير من المسلمين في هذا البلد.

وهناك طرق صوفية متعددة في السودان، مع تنوع كبير في هذه الطرق، حيث يقدر عددها بأكثر من ٤٠ طريقة، أبرزها الطريقة القادرية، التي تعتبر الأكثر انتشاراً وشعبية، بجانب الطريقة السمانية وطريقة الأنصار (المهدية) والطريقة الختمية، اللتين ارتبطتا تاريخياً بحزبين سياسيين رئيسيين، هما حزب الأمة القومي بزعامة الصادق المهدي - توفي قبل عدة أعوام- وإمام الأنصار، والحزب الاتحادي الديمقراطي بزعامة السيد محمد عثمان الميرغني مرشد الطريقة الختمية.



أماً في الحصول على دعم اقتصادي وعسكري، غير أن كثيراً من المحليين يرون أن هذه العلاقة لم تحقق للسودان مكاسب اقتصادية كبيرة، بينما أثرت سلباً في علاقاته مع عدد من الدول العربية والخليجية.

وفي المجمل، فإن الحديث عن العلاقة بين التصوف السوداني وإيران يحتاج إلى قدر كبير من التمييز بين المستويات الفكرية والسياسية والاجتماعية. فالتصوف السوداني ليس تياراً واحداً، كما أن العلاقة مع إيران ليست علاقة ثابتة أو موحدة، وإنما تتفاوت بين القبول والرفض، وبين التواصل الاجتماعي والخلاف العقدي، وبين التعاون

الدبلوماسي والصراع الفكري. ويبقى المؤكد أن محبة آل البيت، التي تُعد جزءاً أصيلاً من الوجدان الديني السوداني، لا تكفي وحدها للقول بوجود تطابق بين التصوف السوداني والتشيع الإيراني، كما أن وجود تقاطعات فكرية في بعض المفاهيم لا يعني بالضرورة وحدة المشروع أو وحدة المواقف، لكن يبقى أن الأمر موجود، بدليل ما ذكرنا سابقاً، وأن إيران تفضل مدخل التصوف على أي مدخل آخر عندما تريد أن تستهدف مجتمعا ما.

مراجع

- مصطفى كامل الشيبني، الصلة بين التصوف والتشيع، دار المعارف، القاهرة.
- دراسة جديدة تكشف تاريخ الصوفية في إيران وعلاقتها بالتشيع، بوابة الحركات الإسلامية، ١٦ سبتمبر ٢٠١٧.
- محمد خليفة صديق، الصوفية والتصوف في السودان.. قراءة آتية، مجلة الراصد، العدد ١٣٥، يونيو ٢٠١٤.
- محمد خليفة صديق، الطريقة الختمية بالسودان.. طموحات سياسية وصلات شيعية، مجلة الراصد، العدد ١٤٢، يناير ٢٠١٥.
- النّيل أبو قرون: ابن سلول ليس منافقاً... سبق وزرت إيران، موقع النيلين، ٢٨ أغسطس ٢٠١٤.

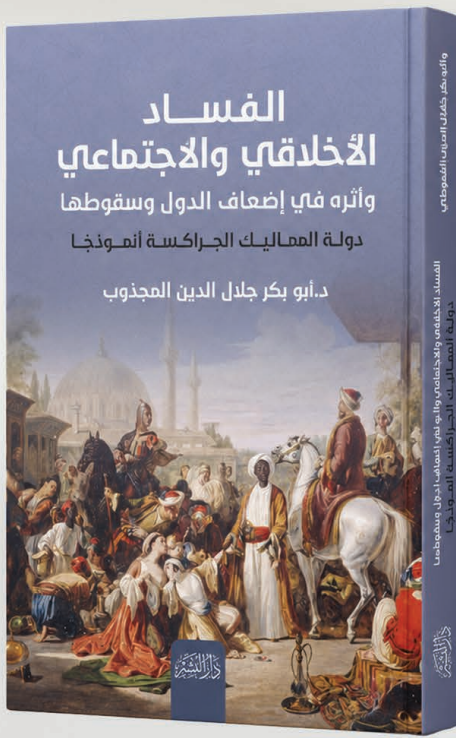
الحديثة استعانت بالأدبيات الشيعية في الدفاع عن ولاية أهل البيت، كما حاولت تقديم التصوف والتشيع باعتبارهما مشروعين متقاربين في الرؤية والغاية. وفي المقابل، يرفض كثير من أبناء الطريقة الختمية هذا التصنيف، ويؤكدون انتماءهم التاريخي إلى أهل السنة والجماعة، وأن محبتهم لآل البيت لا تعني تبني المذهب الشيعي.

كما برز تباين واضح بين المجلس الأعلى للتصوف والمجمع الصوفي العام في التعامل مع قضية النيل أبو قرون، إذ اتهم المجمع المجلس الأعلى بإبداء مواقف متساهلة تجاه التشيع، بينما نفى المجلس أن تكون مواقفه تمثل دعماً للمذهب الشيعي، مما يعكس وجود اختلافات داخل البيت الصوفي نفسه في إدارة ملف العلاقة مع إيران.

التصوف السوداني وإيران .. بين الدبلوماسية والسياسة

لم تقتصر الصلات بين التصوف السوداني وإيران على الجانب الفكري، بل امتدت إلى العلاقات الدبلوماسية والاجتماعية، حيث شهدت السنوات الأخيرة زيارات متبادلة، من بينها زيارة سفير الجمهورية الإسلامية الإيرانية في السودان حسن شاه الحسيني إلى خليفة الطريقة السمانية بالبحر الأحمر الشيخ محمد هاشم باشيخ، في مسجد باشيخ الشهير ببورسودان العاصمة الإدارية للبلاد، في مناسبة اجتماعية ذات طابع ديني، وهو ما أعاد النقاش حول طبيعة العلاقة بين المؤسسات الصوفية والسفارة الإيرانية.

وفي البعد السياسي، ارتبطت العلاقات السودانية الإيرانية، خلال فترات معينة، بحسابات إقليمية ودولية أكثر من ارتباطها بالعمل المذهبي. فقد دفعت العزلة الدولية التي عاشها السودان إلى توثيق علاقاته بطهران،



عرض وتحليل ... الفساد الأخلاقي والاجتماعي وأثره في إضعاف الدول وسقوطها دولة المماليك الجراكسة أنموذجاً

فاطمة عبد الرؤوف - مصر

فكان حديثه عن القيم الخلقية وعلاقتها بحقوق الإنسان بمثابة وضع نموذج استرشادي تقاس به الدول ليكون ذلك منطلقاً لفصله الثاني الذي جاء تحت عنوان «الأوضاع الأخلاقية والاجتماعية في أواخر عهد المماليك الجراكسة»، هذا الفصل سوف يصيب القارئ بالصدمة بسبب الطبقية المقيتة في تلك الحقبة، وهي نتاج للنظام التربوي الانعزالي القاسي وأثره في التكوين الأخلاقي لشخصية المماليك المتغطرة وهي أعلى طبقات المجتمع آنذاك، حيث يميز المؤلف بين حقبة المماليك البحرية الذين وقفوا في مواجهة المد المغولي على العالم الإسلامي وبين حقبة الجراكسة، فمع اعتلاء السلطان برقوق الحكم وبداية عصر سلطنة الجراكسة تغير النظام التربوي الذي كان يعتمد على شراء الأطفال والغلمان وتربيتهم لسنوات طويلة حتى يتمتعوا بالقيم الخلقية لنظام «الجلبان» البالغين الذين لا يتلقون التربية إلا لبضعة أشهر قبل أن يكونوا من المماليك السلطانية.

أما أطول فصول الكتاب وأخطرها على الإطلاق وربما أكثرها إثارة للجدل فهو الفصل الثالث «الأزمات الأخلاقية والاجتماعية وأثرها في إضعاف وزوال دولة المماليك الجراكسة»، الذي تناول التدني الأخلاقي والظلم والفجور والفسق والتعامل بالرشوة وقلة التدين في تلك الحقبة، وكيف كان ذلك سبباً في وقوع الجوائح والطواغين والأوبئة والقحط والجفاف والمجاعات والزلازل والحرائق مما شهدته الديار المصرية والشامية إبان العصر المملوكي وكيف

في كتابه «الفساد الأخلاقي والاجتماعي وأثره في إضعاف الدول وسقوطها» يستعرض د. أبو بكر جلال الدين المجذوب أحوال دولة المماليك الجراكسة، خاصة في أواخر أيامها، ويكشف كمًا هائلاً من المفاسد الأخلاقية التي استشرت على المستوى الفردي، وعلى المستوى الجماعي، وعلى مستوى السلطة الحاكمة، وعلى مستوى بقية طبقات الشعب وانتهت في نهاية المطاف بسقوط هذه الدولة. الكتاب الذي تبلغ عدد صفحاته ٣١٨ صفحة من الحجم الكبير تم تقسيمه لخمس فصول.

جاء الفصل الأول تحت عنوان «مفهوم الأخلاق وحقوق الإنسان في الإسلام»، تحدث فيه عن مفهوم الأخلاق عموماً وعن معناها وفلسفتها في الإسلام وعن المصادر التي استمدت منها هذه الأخلاق، ويأتي على رأسها القرآن الكريم والسنة النبوية.

ثم يقوم المؤلف بربط إبداعي بين الأخلاق وحقوق الإنسان في الإسلام في حالتها السلم والحرب مع شرح وافٍ لأساسيات حقوق الإنسان في المجتمع الإسلامي كالحق في الحياة والكرامة والحق في الحرية سواء الحرية الدينية أو الحرية الاجتماعية والنفسية، وأيضا يتطرق للحق في العدل والمساواة والحق في الأمن والحق في التنقل.

ويضع المؤلف حق الكفالة والرعاية الصحية والحق في التعليم كحقوق أساسية للفرد في المجتمع المسلم

من أراد الزواج وكان الحد الأدنى لها ٥٠٠ درهم وفرض مثلها على الزوجة.

على أن موقف منحرفي وشذاذ الصوفية الذين أولعوا بالمردان كان هو الأسوأ حتى حاول أحدهم تسجيل زواجه من أمرد بعقد نكاح رسمي ولكن كشف أمره قبل أن يحقق مراده. وتزوج أحد شيوخهم من خنثى وهو يعلم بذلك ولكن قبض عليه، واشتهر بعض الصوفية بذلك كالشيخ ضياء الدين العجمي الذي كان يتهتك حتى يخرج عن صوابه وكذلك كان الشيخ البخاري أحد المشايخ الذين يقيمون بالخانقاة الشيعونية.

والحقيقة أن التيار الصوفي لعب عدة أدوار مظلمة في ذلك العصر، ومن ذلك إسرافهم في تعظيم الأولياء حيث زعموا أن لهم أسراراً وخفايا خارقة لقوانين الكون، وكان التصوف والدروشة وسيلة تكسب سريعة حتى تنافس الأمراء مع أهل الزوايا والعمامة في شراء ثياب الشيخ المتوفى للاحتفاظ بها بغرض البركة، كما كان ابتداعهم لعادة الاحتفال بالموالد التي يقيمونها عند القبور بؤرة من بؤر الفساد المجتمعي حيث حوادث الزنا واللواط وشرب الخمر. وفي أواسط القرن التاسع الهجري ظهرت طائفة منحرفة من المتصوفة يعرفون بالمجاذيب، يدعون أنهم من أصحاب الكشف، وأنهم يعلمون الغيب، وقد منحت لهم الحرية المطلقة في القول والفعل، ولا يطالبون بشيء من الآداب العامة طالما أنهم في تلك الحالة من الجذب الإلهي، حتى تجرأ بعضهم واختلق بعض الكلام المنظوم على هيئة سور القرآن الكريم يتلونونها في المساجد، حيث كان الجهل فاشياً بين العوام فظنوها سوراً من القرآن الكريم لشبهها في الآيات في الفواصل وطريقة التلاوة. وادّعى بعضهم النبوة حيث وقالوا إن النبوة مكتسبة يمكن بلوغها عن طريق صفاء القلب، وادّعى أحدهم أنه يصعد إلى السماء كل يوم مرة ويكلم الله عز وجل كفاحاً دون حجاب فتبعه خلق كثير من عوام الناس بمصر، وكل هؤلاء لم تتم معاقبتهم من قبل الدولة المملوكية بطريقة رادعة صارمة.

وفي أواسط القرن الخامس عشر الميلادي ظهرت هذه الحركة بشكل جماعي من خلال جماعة من الزنادقة منهم من ادّعى النبوة، ومنهم من ادّعى الألوهية، واجتمع حولهم خلق كثير من العوام ووقع منهم الكثير من الفواحش والأفعال الشنيعة.

وقد ساعد المتصوفة في انتشار الحشيش حتى أطقوا

كان السلاطين يتظاهرون بالرحمة والعدل ويقومون بإلغاء المكوس والضرائب الظالمة وتنفيذ الحملات التأديبية لمهاجمة أوكار الفساد والفحش لمواجهة هذا البلاء والذي بمجرد زواله يتم العودة إلى الأوضاع الفاسدة السابقة.

ومن مظاهر الفساد الأخلاقي المفزعة التي ذكرها المؤلف في هذا الفصل أن مظاهر التكافل الاجتماعي قلت حد أن البعض لجأ لبيع أولاده بأبخس الأثمان، واضطروا لأكل لحوم القطط والكلاب، وقيل إن بعضهم أكل لحم البشر، وكانوا يلتقطون حب الشعير من بحر الدواب ويأكلونه كما يأكلون الجيف ولحوم الميتة، وعجز الناس عن تكفين موتاهم بسبب الاحتكار والغلاء والغش والتدليس والتلاعب في العملة.

ومن تلك المظاهر المؤسفة أن المناصب أصبحت تباع وتشترى بالمال حتى صار الجهال المفسدون يتولون الحسبة. واستغل المماليك حجة المصادرات في الهجوم على القرى فيستبيحونها ويأخذون الأموال والغلال والمواشي والعييد ولا يتورعون عن النساء الحرائر والأطفال فيسترقونهم ثم يبيعون منهم ويهادون.

ومن الأمثلة الشعبية التي شاعت في ذلك الوقت «اضرب البرئ لما يقر المتهم» و«حاميها حراميها» و«فم يسبح وقلب يذبح».

ومن مظاهر الفجور التي أوردها المؤلف انتشار بيوت البغاء والمواخير ومجالس المجون والخمر والحشيش في كثير من المدن المصرية والشامية مقابل ضريبة معينة تعرف بضريبة الغواني يتم دفعها للدولة.

وكثرت اعتداءات المماليك بمن فيهم السلاطين والأمراء على نساء وبنات العوام في الحمامات والأسواق، وتمت ممارسة الفسق في الطرقات، حتى ذكر أن أحد الأمراء خرج إلى الصيد في ركب من مماليكه فهاجموا على حريم أهل البر ففسقوا بأكثر من سبعين واحدة منهن في وضج النهار.. أما انتشار ظاهرة اللواط فتحدث عنها المؤلف باستفاضة حيث كثر اقتناء الغلمان الأعاجم من سبي الحروب والرقيق الأبيض خاصة غلمان الترك والتتار، وقد كانت هذه الرذيلة متجذرة في دولة المماليك الجراكسة منذ الرعييل الأول حتى أن الناس اندهشت من شغف السلطان حسن بالنساء حيث لم يكن له ميل للذكرا كسابقه.

وقد لجأ بعض العوام إلى هذه العادة السيئة بسبب عجزهم عن الزواج حيث فرضت الدولة ضريبة باهظة على

قارن المؤلف بين أخلاق العثمانيين في بداية عهدهم بما كان يحدث أيام المماليك، وينهي كتابه بخاتمة رصينة من أهم ما جاء فيها: «وقد يتوهم البعض بأننا من المتعصبين إلى العثمانيين دون المماليك لكن ما يجب أن ينتبه إليه هو أن الفترة التاريخية التي تناولناها في دراستنا هذه تمثل فترة اضمحلال دولة المماليك بينما كانت دولة آل عثمان في أوج قوتها وعظمتها وتنسجها لضرورة الجهاد والدفاع عن الأمة الإسلامية وإلا فنهايتها لم تكن بأفضل حال من دولة المماليك وإن اختلفت الأسباب». والحقيقة أن الكاتب حاول قدر الاستطاعة الالتزام بالموضوعية التاريخية وإلقاء الضوء على النقاط المضيئة المحدودة للدولة الجركسية كما فعل مع السلطان قايتباي والسلطان طومان باي، إلا أن كثافة مظاهر الفساد الأخلاقي والاجتماعي التي عرضها قد توهم القارئ بتحايله على الدولة المملوكية خاصة أنه تعقب المؤرخ ابن إياس في نقده للعثمانيين والسلطان سليم تحديدا ورأى أن نقده له دفاع عن أبائه الجراكسة بينما وجدنا عبر كثير من الهوامش كيف انتقد ابن إياس الجراكسة.

والحقيقة أن التيار الصوفي لعب عدة أدوار مظلمة في ذلك العصر، ومن ذلك إسرافهم في تعظيم الأولياء حيث زعموا أن لهم أسراراً وخفايا خارقة لقوانين الكون، وكان التصوف والدروشة وسيلة تكسب سريعة حتى تنافس الأمراء مع أهل الزوايا والعامية في شراء ثياب الشيخ المتوفى للاحتفاظ بها بغرض البركة، كما كان ابتداعهم لعادة الاحتفال بالموالد التي يقيمونها عند القبور بؤرة من بؤر الفساد المجتمعي حيث حوادث الزنا واللواط وشرب الخمر.

عليها «لقيمة أهل الذكر والفكر» وربط الكتاب وعدد من المؤرخين بين انتشار ظاهرتي التصوف وتعاطي الحشيش في مصر.

«الأوضاع الاجتماعية والأخلاقية في الأناضول وأثرها في العلاقات العثمانية المملوكية أواخر عهد الجراكسة» هو الفصل الرابع وتناول التركيبة الاجتماعية في الأناضول وطبيعة العثمانيين من حيث تكوينهم الاجتماعي والأخلاقي، وأثر ذلك في توحيد مجتمع الأناضول، وكيف نشأت العلاقات بين المماليك والعثمانيين، وكيف بدأت الخلافات الحدودية، وكيف ارتكب المماليك خطأ فادحا برفضهم التعاون مع السلطان العثماني لتوحيد الصفوف ضد تيمورلنك.

وتطرق أيضا للحملات الصليبية البرتغالية على العالم الإسلامي وكيف أرهقت دولة المماليك الممزقة داخليا بالفتن.

وبين مصائب ظهور التيار الشيعي الصفوي في الأناضول وأثاره الأخلاقية الاجتماعية السيئة في العلاقات العثمانية المملوكية وكيف ارتبط الصفويون بالفرق الصوفية الضالة، وكيف تم استغلال التصوف من قبل الصفويين حيث جعلوا دعائهم وأتباعهم يتدثرون بدثار التصوف والزهد حتى يتمكنوا من بث أفكارهم في المجتمع الأناضولي، وينتهي هذا الفصل بقرار السلطان سليم الأول تحويل نشاط الدولة من الغرب الأوربي للمشرق الإسلامي بعد أن عجز المماليك عن صد أخطار الزحف الأوربي البرتغالي.

ومن هذه النقطة انطلق الفصل الخامس «دور الأخلاق في الصراع العثماني المملوكي ونتائجه وأثاره في مجتمع الأمة الإسلامية»، ليعرض رؤية السلطان سليم في الوحدة الإسلامية كسمة دينية جامعة حتى يجابه ممالك الغرب الأوربية المتحدة، حيث أراد تطهير المجتمع الأناضولي من الصفويين الذين تحالفوا مع المماليك ضده فلم يكن ثمة مفر من محاربة المماليك بعد ذلك، فاستعرض المؤلف التفاصيل العسكرية التي جرت بين العثمانيين والمماليك ومحاولة طومان باي، آخر سلاطين المماليك، بعمل ضبط أخلاقي للدولة، وكيف فشل في ذلك بعد أن انتهى أوان الإصلاح.

وهكذا انطوت صفحة سلطنة المماليك الجراكسة، ثم



خطر تسلسل التشيع لمصر عبر مقامات وفعاليات الصوفية .. !

قررت وزارة الأوقاف في مصر غلق مسجد الإمام الحسين عليه السلام بالقاهرة لمدة ثلاثة أيام، لمنع إقامة أي مظاهر شيعية داخل المسجد أو بمحيطه خلال إحياء ذكرى يوم عاشوراء. وتترفض الأوقاف، وهي المسؤولة عن المساجد، منح الشيعة تصريحاً رسمياً بإقامة الشعائر الخاصة بذكرى عاشوراء بمسجد الحسين، وتقول الوزارة إنها «لن تسمح بالمذهبية في مساجدها نهائياً».

وقال أحد المسؤولين بمسجد الحسين إن «تعليمات صدرت بغلق المسجد (الذي يضم ضريح الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب) عقب كل صلاة وغلق الضريح نهائياً، فضلاً عن تكثيف قوات الأمن لتواجدها بمحيط المسجد، تحسباً لتجمهر أي أفراد من الشيعة لممارسة طقوسهم».

وكالة فيديو الإخبارية ٢٠٢٦/٦/٢٥

ندوة بالسنغال عن الطريقة المريدية

أقامت دائرة خدمة الخديم للطريقة المريدية بمدينة أبيدجان السنغالية ندوة علمية حول الطريقة المريدية يومي ٢٠٢٦/٦/١٤-١٣ تحت عنوان: «المريدية بين التصور العام والمعرفة الأصيلة»، وذلك بمشاركة نخبة من العلماء والباحثين والشخصيات الدينية والرسمية من ساحل العاج وخارجها. تحدث في الجلسة الافتتاحية الشيخ محمد المأمون بن الشيخ محمد الفاضل، ممثل الخليفة العام للطريقة المريدية، والذي عرض وثيقة تاريخية مهمة وهي رسالة مكتوبة بخط يد الشيخ أحمد الخديم يعرف فيها نفسه. ومن موضوعات الندوة المتميزة «اكتشاف مبادئ المريدية من خلال كتابات مؤسسها الشيخ أحمد بمبا»، وقدمها الدكتور سام بوسو من جامعة الشيخ أحمد الخديم. أما الأستاذ عبد الله فهمي من فرنسا فقد تناول خصائص التصوف الخديمي وخصوصياته الفكرية والتربوية.

خاص بمجلة مدارك

التاريخ يتكرر.. صراع أشعري صوفي معاصر حول ابن عربي

قصيدة (لذاتي بذاتي) للشيخ عبد الغني النابلسي، المدافع الشديد عن مذهب ابن عربي الوجودي، المبالغ في الانتصار لهذا المذهب، كنت قد اطلعت على الشرح الذي ألفه الحبيب أحمد بن أبي بكر بن سميط، وقدم لها الحبيب عمر بن محمد بن سالم بن حفيظ، واعتنى بها د. محمد أبو بكر عبد الله باذيب ... وكتبت عليها بعض الملاحظات في صفحات منذ شهر في بعض دفاتري، وسوف أنشر بعض الملاحظات المتعلقة بذلك قريباً بإذن الله تعالى... ورأيت أن ذلك سيكون فيه نفع بإذن الله تعالى خصوصاً بعدما علمت أن الحبيب عمر قد اختار أن يجعلها مداراً لدرسه في بعض دروسه التي تقام في الأردن حالياً.

صفحة د. سعيد فودة على الفيس ٢٠٢٦/٧/٥

تصوفي كوني! = تصوف عابر للأديان!

حركة «سوفي واي» (Sufi Way) العالمية، وهي طريقة أو مدرسة صوفية معاصرة ذات انتشار عالمي، تركز على البعد الروحي الصوفي الكوني. والتي تعود جذورها الأساسية في الغرب إلى عام ١٩١٠ على يد المتصوف المسلم الهندي «عنايت خان»، وتطورت لتصبح مدرسة معاصرة تُعنى بالوعي العرفاني.

فهي لا تروج لعقيدة ضيقة أو مذهب محدد، بل تدمج بين التعاليم الصوفية الكلاسيكية والممارسات الروحية العالمية. تركز على تجربة «الطبيعة الجوهرية» للإنسان القائمة على النقاء، الوعي، والمحبة الشاملة.

وتقيم الحركة خلوات واعتكافات روحية مستمرة (ميدانية ورقمية) في عدة دول حول العالم (مثل تركيا، بريطانيا، فنلندا، وتكساس). وقد أقامت مؤخرًا دائرة ذكر واعتكاف روحي رقمي وميداني مفتوح لكل الطاقات في تركيا تحت عنوان «الرحلات المقدسة في تركيا» (Sacred Journeys Türkiye). ركزت الجلسات على ممارسات اليقظة الروحية، وإيقاظ القلب، واستحضار قيم المحبة الإلهية والمشاركة السامية وسط حضور دولي.

استمرت الفعالية لمدة ١٤ يومًا متواصلة، من ١٠ إلى ٢٤ مايو ٢٠٢٦، وتنقلت في عدة مدن تركية، شارك في هذه الرحلة الرجال والنساء معًا دون أي فصل، تماشياً مع فلسفة «التصوف العالمي» التي تؤمن بها الحركة، والتي تدعو إلى دمج الجميع في دائرة روحية موحدة. ولم تقتصر المشاركة على المسلمين؛ بل ضمت باحثين عن الروحانيات، وفنانين، ومهتمين بفلسفة الرومي من مختلف الأديان والجنسيات (خاصة من أوروبا وأمريكا الشمالية).

أقيمت الرحلة تحت الإشراف والتوجيه المباشر من الشيخ برهان الدين (Shaykh Burhanuddin)، وهو أحد أبرز موجهي الحركة المعاصرين. عقب هذه الفعالية الميدانية، تحول نشاط الحركة الصيفي في يونيو ويوليو ٢٠٢٦ إلى «اللقاءات العالمية الرقمية» (Sufiway Global Meetings) التي تُعقد عبر الإنترنت شهرياً لربط هؤلاء المشاركين من مختلف دول العالم لمتابعة دروس الشيخ برهان الدين. شبكة الإنترنت

ابن عربي باللاتينية!!

تواصل جمعية محي الدين بن عربي في أمريكا اللاتينية والبلدان الناطقة بالإسبانية والبرتغالية تنظيم سلسلة جديدة من الحلقات البحثية والمحاضرات الرقمية المفتوحة (مجاناً عبر الإنترنت) خلال شهري يونيو ويوليو ٢٠٢٦، بمشاركة باحثين ومترجمين من البرازيل، الأرجنتين، والمكسيك.. والتي تركز على شرح الفلسفة العرفانية لابن عربي وترجمة نصوصه إلى الإسبانية والبرتغالية لتسهيل فهم «التصوف الفلسفي» للنخب الثقافية في القارة.

MIAS Latina - موقع رابطة ابن عربي اللاتينية

صوفية الحديد باليمن يؤيدون الحوثي

علماء الحديد يعلنون النفير العام والتعبئة الشاملة لإنهاء العدوان والحصار، وذلك استجابة لدعوة قائد الثورة في تعزيز الجهورية والاستعداد لمواجهة قوى العدوان وانتزاع حقوق الشعب اليمني وطرد المحتلين وإنهاء الحصار على البلاد تحت شعار «جهورية واستنفار.. لإنهاء العدوان والحصار».

قناة المسيرة، وموقع سبأ ٢٠٢٦/٧/٢٣

مؤتمر صوفي في المغرب

تنظم مؤسسة محمد بصير للأبحاث والدراسات والإعلام، تحت رعاية صاحب الجلالة الملك محمد السادس، بمدينة أزيلال، مؤتمرًا دوليًا تحت شعار: «العلماء الصوفية: من التلقي العلمي إلى السلوك التربوي والإصلاح المجتمعي» في ١٧-١٨/٢٠٢٦. ويقام المؤتمر تخليداً للذكرى ٥٦ لانتفاضة سيدي محمد بصير التاريخية في العيون. وكان الفقيد الراحل مقاومًا وصحفيًا مغربيًا، اشتهر بانتفاضته ومقاومته للاستعمار الإسباني في الأقاليم الجنوبية، تعرض للاعتقال واختفى في يونيو ١٩٧٠ في ظروف غامضة.

ويشارك في المؤتمر ما يزيد عن ٣٠ باحثًا وأكاديميًا من المغرب وعدد من الدول العربية والإسلامية والغربية، ويعد المؤتمر نموذجًا حيًا لدعم المملكة المغربية للتصوف والاعتدال في الدعوة الإسلامية، تنفيذًا لرؤية ملكية سامية لصاحب الجلالة الملك محمد السادس.

موقع دانا بريس ٢٠٢٦/٧/١٧



الصوفية والبطش بمخالفهم

هيثم الكسواني - الأردن

أما إمام الصوفية الآخر، ابن سبعين، فيصف الفقيه بقوله: «يزعم أنه يفهم كلام الرسل وخير الرسل، ويعطل دينه ويتممه برأيه واجتهاده، ويعطل قوله على خبر الذي أخرجه من عبادته، ويدفع اليقين بالجهل، ويفعل فعل أبي جهل^(٤). تبدأ محطتنا في هذا العدد من اليمن، حيث تبوأ الصوفية مكانة كبيرة زمن الدولة الرسولية التي تعرف أيضاً باسم «دولة بني رسول»^(٥)، فالمؤرخون يذكرون تلك الصداقة الوطيدة بين مؤسس الدولة الرسولية الملك المنصور عمر بن علي بن رسول (حكمه من ٦٢٩ – ٦٤٧هـ) وبين الفقيه الصوفي محمد بن أبي بكر الحكمي (ت ٦١٧هـ)، وصاحبه محمد بن حسين البجلي (ت ٦٢١هـ)، وهما من كبار الصوفية في اليمن. ويقال إنهما اللذان قوّيا عزمه في الاستيلاء على الحكم بعد مشاهدتهما تضعضع الدولة الأيوبية،

ارتبطت صورة الصوفي لدى البعض بالدرويش المسالم، والزاهد العابد، المعرض عن الدنيا وزينتها، لكن الحقيقة في بعض الأحيان مختلفة تماماً، فالصورة التي نحن بصدد الحديث عنها في هذه المحطة التاريخية هي للصوفي الذي يبطش بمخالفه - لا سيما العلماء والفقهاء من أهل السنة - عند امتلاكه للقوة، ويستغل علاقته بالسلطين والحكام لإلحاق الأذى بخصومه.

وقبل الدخول في صلب الموضوع نشير إلى نظرة الصوفية السلبية «جداً» إلى العلماء، واعتبار أنهم خطر على الصوفية، وهو ما يعبر عنه إمام الصوفية ابن عربي بقوله: «ما خلق الله أشق ولا أشد من علماء الرسوم»^(٦) على أهل الله المختصين بخدمته^(٧)، العارفين به من طريق الوهب الإلهي، الذين منحهم أسرارهم في خلقه، وفهم معاني كتابه وإشارات خطابه، فهم لهذه الطائفة مثل الفراغة للرسول عليهم السلام^(٨).

٤ - بدّ العارف، لابن سبعين، ويمكن مطالعة المزيد من آراء شيوخ الصوفية حول العلماء: بحث «جدلية الفقه والتصوف .. الخصومة الصوفية» لـ خالد المحجوبي، المنشور في مجلة الجامعة الأسمرية، المجلد السادس، ديسمبر ٢٠٠٦.

٥ - مؤسسها هو نور الدين عمر بن علي بن رسول، اتخذت من مدينة تعز عاصمة لها، واستمرت قرنين وثلث القرن، أعلن الرسوليون استقلالهم عن الدولة الأيوبية في مصر في العام ٦٣٠هـ/١٢٣٢م، سقطت الدولة الرسولية على يد الدولة الطاهرية.

١ - يقصد العلماء غير الصوفيين.

٢ - يقصد الصوفية.

٣ - الفتوحات المكية، نسخة إلكترونية، الباب الرابع والخمسون.

وتنافس أمرائها فيما بينهم على الحكم^(٦).

وبهذه العلاقة الوطيدة نشأت «منفعة متبادلة» بين الطرفين، استفاد فيها الصوفية من سلطة الحاكم، واستفاد الحاكم من انتشار الصوفية في المجتمع، وصار للصوفية في اليمن قاعدة عريضة يستندون إليها، وأصبح ملوك هذه الدولة يدينون بالولاء التام للصوفية ومكنوهم تمكيناً تاماً، «فما من اعتراض من الفقهاء على الصوفية إلا ويقمعه ملوك بني رسول»^(٧).

وازدادت قوة الصوفية حتى صاروا أشبه بـ «دولة داخل الدولة»، وكان زعيمهم إسماعيل الجبرتي قد انضم إليه أتباع كثيرون «حتى أصبح لهم سلطة توازي سلطة الدولة، فصاروا يصدرون الأحكام في حق مخالفينهم من الفقهاء»^(٨).

ومن ذلك «القمع» ما حدث في سنة ٧٩٧هـ، عندما أمر الجبرتي بضرب الشيخ صالح المكي، فُضرب بالسياط ضرباً مبرحاً. ثم إن الشيخ إسماعيل استأذن السلطان في إخراجه من اليمن فأجابه إلى ذلك، وصرف أمره إلى أمير البلد، فأرسل به الوالي إلى البحر، وأمر نوابه أن يسافروا به إلى بر العجم^(٩)، فلما صاروا به في البحر - وكان يوماً شديد الرياح - صرفتهم الرياح عن مقصدهم وألقته في ساحل الحديدة^(١٠)، فأقام هنالك متستراً^(١١).

ومن الذين تعرضوا للقمع والمضايقات: الشيخ أحمد الناشري «حتى أنهم سعوا به إلى السلطان لمنعه من

الفتوى وإخراجه من زبيد^(١٢) والتخلص منه»^(١٣).

وفي إطار سعيهم لتثبيت أقدامهم سعى الصوفية لتولي منصب القضاء العام، وهو يومئذ أهم منصب بعد منصب الإمارة، وقد تولاه زعيمهم أحمد الرداد الذي قام بحملة شاملة لقمع العلماء المعارضين للصوفية، باستخدام أساليب عديدة كالضرب، وتخريب المنازل، والمضايقة في المعيشة، والنفي، والسجن، في حين هرب آخرون بسبب هذه الإجراءات^(١٤).

وبعد سقوط الدولة الرسولية، سارت الدولة الطاهرية على نهجها في ما يتعلق بالصوفية، «في كسب ود الطرائق الصوفية وكبار شيوخها، وكانت للصوفية حظوة كبيرة لدى سلاطينها وأمرائها وحكامها، حيث تقربوا إلى مشايخها الكبار بالهدايا والعطايا والأموال، وكان أبرز هؤلاء السلاطين الطاهريين السلطان عامر بن عبد الوهاب، (قتل ٩٢٣هـ/١٥١٧م) وكانت الضرورة السياسية تحتم عليه أن يبحث عن أنصار أقوياء يساندونه في تحقيق مآربه، فوجد ضالته في الصوفية ومشايخها الكبار نظراً لما يملكون من تأثير كبير على أتباعهم ومريديهم الذين كانوا يملكون قوة شعبية لا يستهان بها من ناحية، ويستخدمهم ضد خصومه السياسيين الذين رفضوا الاعتراف به وبدولته من ناحية أخرى»^(١٥).

لقد انتبه الإمام ابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ) مبكراً إلى التغير الذي حصل على علاقة المتصوفة بالحكام والملوك، فقال:

«وقد كان أوائل الصوفية ينفرون من السلاطين والأمراء فصاروا أصدقاء»^(١٦)، فكيف لو رأى حالهم في ظل الدولتين الرسولية والطاهرية في اليمن، بل لو عاش إلى يومنا هذا، ماذا عساه يقول؟! «

٦ - عبد الله محمد الحبشي، الصوفية والفقهاء في اليمن، مكتبة الجيل الجديد، صنعاء، ١٩٧٦م، ص ٤٥.

٧ - عبد الله بن سعيد بريك، الشافعية والتصوف خصام أم وئام، ١٤٣٩هـ، ٢٠١٨م، ص ١١.

٨ - المصدر السابق نفسه.

٩ - اسم أطلقه العرب قديماً على أرض السودان، لتمييزها عن «بر العرب» المتمثل في شبه الجزيرة العربية.

١٠ - مدينة في غرب اليمن على ساحل البحر الأحمر.

١١ - عبد الله بريك، مصدر سابق، ص ١١.

١٢ - مدينة يمنية يطلق عليها «مدينة العلم والعلماء».

١٣ - عبد الله بريك، مصدر سابق، ص ١٢.

١٤ - المصدر السابق نفسه.

١٥ - المصدر السابق، ص ١١.

١٦ - تلبيس إبليس، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٤٢١هـ، ٢٠٠١م، ص ١٤٩.

مدارك

مجلة شهرية علمية متخصصة
في بيان حقيقة التصوف

نرحب بتلقي تعليقاتكم
وآرائكم ومشاركاتكم
على إيميل المجلة

info@mdarek.net