

مِدَارِك



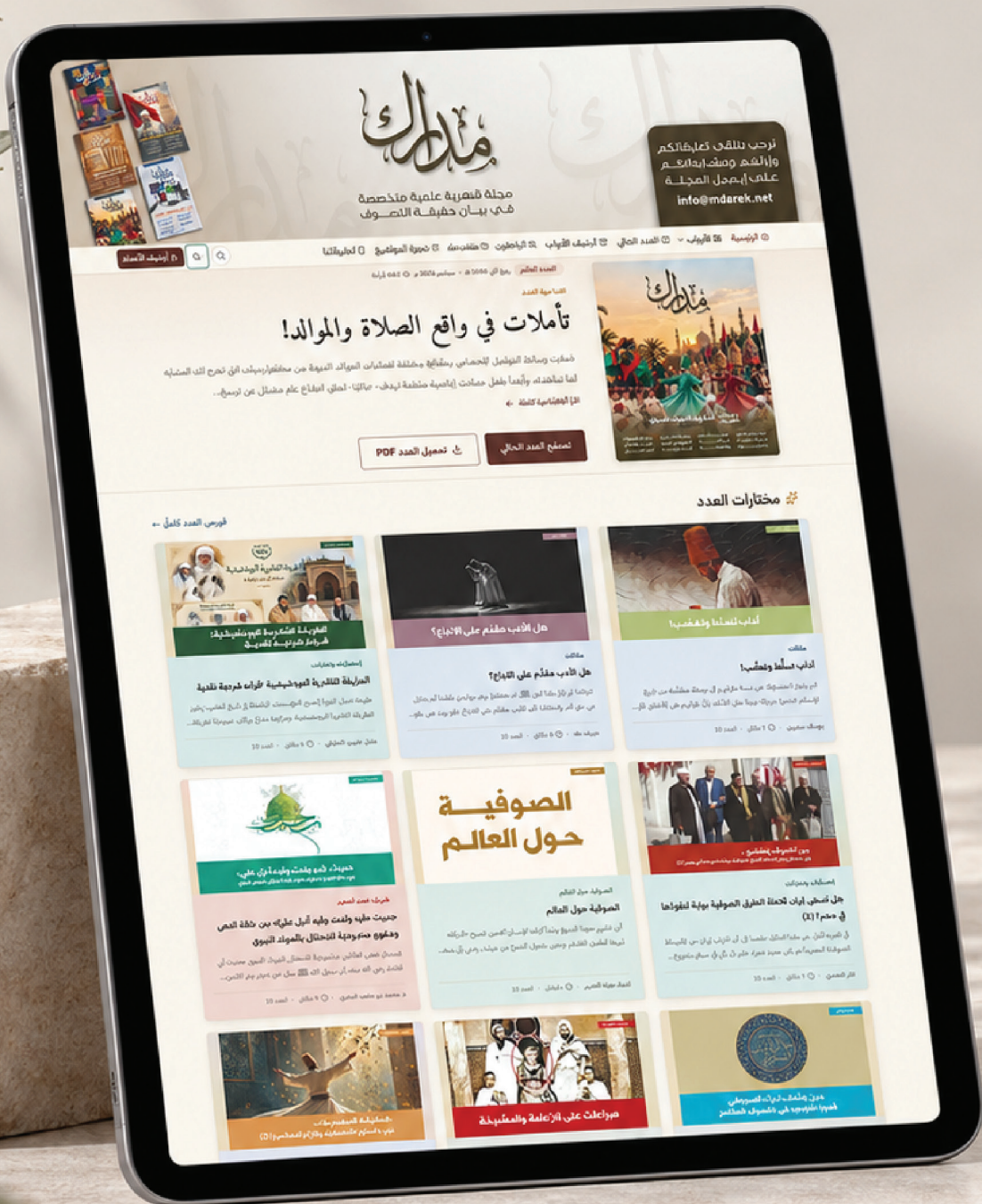
في هذا العدد

- الفكر الصوفي عند خالد بن تونس شيخ الطريقة العلاوية
- التصوف الفلسفي: بوابة الغرب إلى الإسلام
- التصوف في سوريا بين التشيع والعلمانية (محافظة الحسكة أنموذجاً)
- التصوف النسائي المعاصر في مصر.. أنماط وإشكالات

مدرك

موقعنا بحلته الجديدة

www.mdarek.net



2	افتتاحية العدد جناية التصوف على مركزية العلم - أسامة شحادة
4	تزكية القلوب و النفوس منزلة الإخلاص - د. عماد يونس
7	قاموس المصطلحات مصطلح «القطب»: أحمد البدوي نموذجًا تطبيقيًا - اسرة التحرير
10	مقالات و آراء نسبة التصوف - د. لطف الله خوجة
13	التصوف الفلسفي: بوابة الغرب إلى الإسلام - عادل خرزون التطواني
17	المولد النبوي وفق قواعد المالكية - الحضرمي أحمد الطلبة
20	التصوف النسائي المعاصر في مصر.. أنماط وإشكالات - فاطمة عبد الرؤوف
23	الشباب الأمرد.. من قال ماذا؟ - علاء اسماعيل
26	التصوف في سوريا بين التشيع والعلمانية (محافظة الحسكة أنموذجًا) - د. سعيد العبد الله
29	دور التصوف في انحطاط المجتمعات الإسلامية - يوسف سميرين
32	كرامات الأولياء بين الإثبات الشرعي والغلو الصوفي - د. عمار صالح موسى
34	شبهات تحت المجهر الاستغاثة في الميزان العقدي: دراسة تأصيلية في المشروع والممنوع - د. محمد البشري
37	خزانة الوثائق قراءة في رسالة «وحدة الوجود» وأسئلة التصوف المعاصر - د. دعاء أحمد
41	احصائيات وتحليلات الطريقة العلوية في الجزائر.. قراءة في النشأة والمواقف والمعتقدات - أسامة الهتمي
45	شخصيات الفكر الصوفي عند خالد بن تونس شيخ الطريقة العلوية - د. طارق الحمودي
50	عصارة الكتب في نقد التصوف - المركز النيجيري للبحوث العربية
52	الصوفية حول العالم - اسرة التحرير
55	محطات تاريخية أول ضريح صوفي في مصر (٢٤٥هـ) - هيثم الكسواني

جناية التصوف على مركزية العلم

أسامة شحادة - الأردن

[العلق: ١]، ومن هنا جاء الإسلام بدعوة البشرية جمعاء إلى العلم الحقيقي القائم على توحيد الله عز وجل بالطاعة والعبادة والمحبة والتعظيم، الذي بيّنه لنا رسول الله ﷺ ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٥١]. ومن لوازم هذا العلم بالتوحيد الرباني عمارة الأرض والاستخلاف فيها، ولا يكون ذلك إلا بعلم صحيح بسنن الله في خلقه، وهو ما طبقه المسلمون ردًا من الزمن فأخرجوا هذه الحضارة والمدنية العظيمة. والعلم الصحيح يقوم على مصادر سليمة هي في علوم الدين: الكتاب والسنة، وفهمهما بفهم النبي ﷺ وأصحابه كونهم التطبيق النموذجي للدين، وهذا يشمل طريقتهم في فهم اللغة العربية، وفهم القرآن والسنة الذي تطور لعنوان «علم أصول الفقه»، وتلقي الخبر، الذي تطور لعنوان «علوم الحديث»، وعلى هذا قامت أصول العلوم الشرعية والمذاهب الفقهية وعقيدة أهل السنة. ولكن دخول التصوف -عبر الزمن- على الأمة الإسلامية

من أوائل ما يقرره القرآن الكريم أن جنس الإنسان كُرم بالعلم ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]، وأن العلم صفة ملازمة لجنس الإنسان، لا تميز به أمة عن أمة مهما تباينت أحوالهم.

ولأجل ذلك فإن مما تميز به دين الإسلام الذي عرفه الأنبياء جميعهم عليهم الصلاة والسلام، أنه يقوم على العلم الصحيح الذي علّمهم إياه الله عز وجل بالوحي المطهر، ففي قصة آدم أبي البشر عليه السلام، نجد قوله تعالى ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ٣٧]، وفي قصة إبراهيم أبي الأنبياء عليه السلام حين خاطب أباه فقال: ﴿يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا﴾ [مريم: ٤٣]، وخاطب ربنا عز وجل نبيّه محمداً ﷺ فقال: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ [محمد: ١٩].

ولذلك كان مفتتح الرسالة المحمدية قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ﴾

تسبب بالجناية على مركزية العلم، عبر ثلاثة مسارات:

١- **تحريف مصادر العلم:** حيث تم اختراع دعوى أن القرآن والسنة لا يفهمان بحسب لغة العرب ومعهود الصحابة والسلف، بل عبر مفهوم جديد يدّعي أن للقرآن باطنًا لا يعرفه إلا الخاصة! ثم تطور هذا الانحراف لظهور تفسير إشاري! يتجاوز قواعد اللغة للبحث عن إشارات في النص لا ميزان لها ولا ضوابط، فظهرت تفسيرات منحرفة نقضت التوحيد وهدمت الدين، وشابهت صنيع الفرق الباطنية المنحرفة كلها، كما فسّر ابن عربي قوله تعالى: ﴿اتقوا ربكم﴾ [النساء: ١]، بوحدة الوجود!!^(١)

وكثر في الصوفية الكذب على رسول الله ﷺ بزعم أنهم كذبوا له وليس عليه، رغم تحذيره الشديد من الكذب عليه بقوله: «من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»^(٢)، ولذلك تمتلئ كتب الصوفية بالأحاديث الموضوعة والمكذوبة! ثم ابتدعوا تصحيح الحديث عبر الكشف وليس عبر قواعد علم الحديث!!

٢- **اختراع مصادر جديدة للعلم:** ابتدع الصوفية مصادر جديدة للعلم كالكشف والعلم اللدني والإلهام والمنامات! يقول د. إبراهيم هلال: «ابن عربي يرى أن هناك نوعين من المعرفة، معرفة أهل الطريق، وهي كشف محقق لا يصل إليه صاحبه (إلا عن عمل وتقوى) وهي علم موهوب لا تتطرق إليه شبهة أو خطأ»^(٣).

ويقول عبد القادر عيسى: «ولقد سمي الصوفية العلم الناتج عن الإلهام علماً لدنياً حاصلاً بمحض فضل الله وكرمه بغير واسطة عباده»^(٤).

وهذه المصادر لا حقيقة لها ولا وزن في ميزان العلم الصحيح، وإنما هي أمانى وأهواء يتخلّص بها المبتطلون من أحكام الشريعة لما تهواه نفوسهم.

فتخيل يا رعاك الله فتح باب الاجتهاد في مسائل الاقتصاد المعاصرة للكشوف والإلهامات؟! أو الإنصات للهواتف والنامات للفصل في النوازل العصرية من الاستنساخ والذكاء الصناعي ونقل الأعضاء؟! وهذا الباطل تصوره يكفي لردّه.

٣- **محاربة العلم وتقديس الجهل:** وأكبر جناية على العلم، هي ذم العلم والتعلم نفسه، ويقرر ذلك الغزالي بقوله

«فاعلم أن ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية، فلذلك لم يحرصوا على دراسة العلم وتحصيل ما صنفه المصنفون، والبحث عن الأقاويل والأدلة المذكورة»^(٥). حتى شاع بين الصوفية ذمهم لطلبة العلم، وخاصة علم الحديث الذي به يفسر كثير من القرآن الكريم وتعلم فروع الشريعة، واشتهر بين الصوفية مقولة لأبي يزيد البسطامي: «أخذتم علمكم ميتاً عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت»! وهو كذب، إنما أخذوه عن الشيطان الرجيم، فتعارضت أقوالهم، وثبت بطلان كثير منها.

و«كان الشبلي يقول: إذا طالبوني بعلم الورق برزت عليهم بعلم الخرق»، وقد أفرد ابن الجوزي فصلاً لذم الصوفية للعلم^(٦). ونختم بمقولة الجنيد: «أحب للصوفي أن لا يكتب ولا يقرأ، لأنه أجمع لهم»^(٧)!!

هذه هي مسارات تجنّي الصوفية على العلم باختصار، وهي مسارات ظهرت منذ ظهور التصوف في تاريخ المسلمين ولا تزال تسري في واقع المتصوفة بواقع الحال دوماً واللسان أحياناً.

وكان لهذه المسارات دور كبير في تحريف الدين أولاً، ونشر الشرك والخرافة والبدعة في جنبات المجتمعات الإسلامية ثانياً، ونشر الفساد الأخلاقي والمسلكت المنحرفة التي تمتلئ بها كتب الكرامات الصوفية ثالثاً، وساهمت بقوة في ضعف وتخلف المسلمين مادياً رابعاً. ومما يلخص أثر التصوف السلبي على الحالة العلمية الإسلامية التأمل في واقع العلوم الإسلامية الشرعية والدينية، هل ساهمت (علوم التصوف) بأي شيء مفيد للعلوم الشرعية من الفقه والعقيدة واللغة والتجويد والحديث وغيرها؟ هل ساهمت (العلوم الصوفية) في أي إنجاز علمي حققته الحضارة الإسلامية من مخترعات كالإسطرلاب مثلاً، أو مكتشفات كالدورة الدموية، أو تأسيس علم الجبر؟

الحقيقة التي تفطر القلب أنه مع تصاعد انتشار (علوم التصوف) انحسرت العلوم الشرعية والدينية وضعفت حالة القوة الإسلامية، ولعل التوجه العالمي اليوم لرعاية التصوف ونشره يهدف لأشياء منها محاربة المد العلمي بشقيه: الشرعي الذي تطور في العقود الأخيرة، والعلوم الدنيوية التي بدأت بعض الدول الإسلامية تتمكن منها.

١- فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، ٥٦/١.

٢- البخاري، (١٢٩١).

٣- التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة، د. إبراهيم هلال، دار النهضة العربية، ص ١٤٩؛ وهو في الفتوحات المكية، ٥٧٦/١.

٤- حقائق عن التصوف، عبد القادر عيسى، المطبعة العربية، ص ٧٢.

٥- إحياء علوم الدين، ٢٤/٣.

٦- تلبس إبليس، ابن الجوزي، ٣١٠/٨.

٧- إحياء علوم الدين، ٢٠٦/٤.



منزلة الإخلاص

د. عماد يونس - الأردن

مقدمة

كان رسول الله ﷺ أشدَّ الرُّسل حرصًا على أُمَّته وخوفًا عليها في أمور الدِّين والدُّنيا، وكان أشدَّ ما يخافُ عليهم الفتن وما هو أشدُّ منها؛ فعن أبي سعيد الخدري -رضي الله عنه- قال: «خرج علينا رسولُ الله ﷺ ونحن نتذاكرُ المسيحَ الدَّجالَ فقال: «ألا أخبركم بما هو أخوفُ عليكم عندي من المسيح الدَّجالِ» قال: قلنا بلى، فقال: «الشُّركُ الخفيُّ؛ أن يقومَ الرَّجلُ يصلي فيزَيِّنُ صلاته لما يرى من نظر رجلٍ»^١، فما المعنى الحقيقيُّ للإخلاص؟ ومتى يكونُ العملُ خالصًا لله تعالى؟

تعريف الإخلاص

إنَّ منزلة الإخلاص عظيمة، فهو شرط قبول العمل بل أوَّلُ شروطه، فقد قال تعالى: ﴿فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ﴾

[الزمر: ٢]، والله تعالى لا يقبلُ من أعمال العباد إلَّا ما خلصَ منها له سبحانه، وقد ذكر العلماء في تعريفه الكثير، منها قولهم: «أن تكون حركاتك وسكناتك في سرِّك وعلانيَّتكَ لله وحده لا شريك له»، لا يمازجه شيء؛ لا نفس ولا هوى ولا دنيا، ويشملُ هذا كلَّ أعمال القلب واللسان والجوارح، وهو أيضًا تصفية العمل من كلِّ شائبة؛ فيتوجَّه العبد بقلبه ومقصوده ومطلوبه لله وحده ﷻ، والإخلاص كما قال ابن القيم: «هو توحيد الإرادة والقصد»، فيكون المراد الله سبحانه وتعالى فلا يلتفت عنه طرفة عين. المخلص هو الذي يستوي عنده المادح والقادح؛ فلا يتأثر قلبه لمدح ولا لذم؛ فالإخلاص ليس مستحيلًا، ولا يمكن بأيِّ حال من الأحوال أن يكلف الله تعالى خلقه أكثر من طاقتهم، وإنَّما قال ﷻ: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [البينة: ٥]، فمنزلة توجَّه القلب بالإخلاص لخالقه جلَّ وعلا يسيرة لمن فهم كيف يسمو بنِيَّته عن أي تعكير قد يخالطها، فلا يستثقل الكلام عن الإخلاص مهما بلغت به وساوس النفس مبلغها؛ فقد قال بعض السلف: «لو كان

١ - ابن ماجه، (٤٢٠٤).

الأمر بيدي لأقمت في كل مسجد وجامع رجلاً يعلم الناس الإخلاص»، والنبي ﷺ يقول: «إنما الأعمال بالنيات»^(١)، ويقول أحد السلف: «تعلموا النية فإنها أبلغ من العمل، فالعمل الذي لا إخلاص فيه، جسد لا روح فيه». ويقول ابن الجوزي: «الإخلاص منك مصون في منك (جلد القلب، ينبه ربحه على حامله، العمل صورة والإخلاص روح؛ إذا لم تخلص فلا تتعب»، فحال من عمل ولم يخلص كحال الحاج الذي قام بسائر المناسك وفوت على نفسه شهود الموقف بعرفة؛ وقد قال رسول الله ﷺ: «الحج عرفة»^(٢).

إن في سيرة صحابة رسول الله ﷺ من العبر ما تدمع له العين خجلاً من تعظيم منزلة الإخلاص عندهم -رضي الله عنهم-، فقد كان منهم من أراد الخروج مع رسول الله ﷺ للجهاد، وحاولوا أن يعدوا له عدة فما استطاعوا؛ فهاجرت قلوبهم مع النبي ﷺ وعبرت الصحاري وجاهدت، وشوهدوا وهم يقاتلون في ساحات الجهاد؛ فلم يضرها أنها لم تغبر في سبيل الله تعالى، وقد بين النبي ﷺ تفسير هذا المشهد العظيم؛ فعن جابر بن عبد الله -رضي الله عنهما- قال: «كنا مع النبي ﷺ في غزاة، فقال: «إن بالمدينة لرجالاً ما سيرتهم مسيراً، ولا قطعهم وادياً، إلا كانوا معكم؛ حبسهم المرض. وفي رواية: إلا شركوكم في الأجر»^(٣)؛ وهذا يدل على أن الإخلاص روح لا يضرها ما يقع على البدن ولو خنط وبقي على حاله!

وعرف الإخلاص كذلك بأنه أجود أنواع الطيب، وكلما اشتد ستره بالثياب فاح ربحه وطاب، وخلص القول في تعريف الإخلاص أنه: «خلوص القلب والقصد والتوجه والإرادة لله ﷻ».

معززات الإخلاص

تعكز مضادات الإخلاص صفو النية كالرياء، وحب الشهرة وحب المدح ونحو ذلك، ومن أهم معززات الإخلاص:

١. **الدعاء:** إن الكلام عن القلوب يقتضي أن يكون المتكلم بمنزلة الطبيب؛ فيتمكّن من وصف الدواء بدقة ومهارة، وقد كان الدعاء ولا يزال الوصفة الأولى والأنجع في تعزيز الإخلاص في قلوب المؤمنين والمؤمنات؛ فالله ﷻ هو مالك القلوب ومقلبها كيف يشاء، فمن العقل والحكمة أن يسأل العبد مقلب القلوب أن يمنّ عليه بالإخلاص، فمن

خاف فساد نيته وتعكّر قصده والتفات قلبه لغير الله تعالى، ووجد في نفسه رغبة في شكر الناس له وثنائهم عليه، وبدأ في تجميل صورته أمام الخلق؛ عندئذ يجب عليه أن يكثر من الدعاء في لحظات السجود علّها تصادف لحظة إجابة أن يمنّ الله تعالى عليه بالإخلاص، وقد علم رسول الله ﷺ صحابته -رضوان الله عليهم- بقوله: «يا أبا بكر، للشرك أخفى من ديبب النمل، والذي نفسي بيده للشرك أخفى من ديبب النمل، ألا أدلك على شيء إذا فعلته ذهب عنك قليله وكثيره؟ قل: اللهم إني أعوذ بك أن أشرك بك وأنا أعلم، وأستغفر لك لما لا أعلم»^(٤)؛ والشرك المقصود هنا هو الرياء، وهو ضد الإخلاص، والناس في هذا الباب قسمان: قسم يخشى من عدم تحقيق الإخلاص، وقسم لا يفكر إطلاقاً في أمر الإخلاص.

لذلك يسعى المؤمن العاقل لتعزيز الإخلاص في قلبه وتنمية شجرته؛ حتى يتفياً ظلالها، ويرتفع عند ربّه فيبلغ بها المنازل العالية ولو قصرت به الأقدام. ومن رام ذلك فلا يدع في يومه وليلته أن يقول كما علمه رسول الله ﷺ: «اللهم إني أعوذ بك أن أشرك بك وأنا أعلم، وأستغفر لك لما لا أعلم»، ولا قوله ﷺ: «اللهم يا مقلب القلوب، ثبت قلبي على دينك»^(٥).

٢. **قطع تعلّق القلب بالخلق:** إن من أعظم مثبّطات الإخلاص تعلّق القلب بالخلق؛ طلباً للمدح والثناء والإعجاب، فالعاقل من يقطع تعلّق القلب بالمخلوقات، ويتعلّق بمقلب القلوب، ولذلك فأحسن ما قيل في هذا المقام: «اقطع تعلّق قلبك بقلوب تتقلب، وعلق قلبك بمقلبها»، فما أشد حسرة من قصد بقلبه الخلق فأدبر الخلق عنه! فلا يجدر بالمسلم أن يلتفت قلبه عن الخالق سبحانه وتعالى لأجل أي شيء آخر في هذه الدنيا؛ لذلك قال ابن القيم: «إذا حدثتك نفسك بطلب الإخلاص، فأقبل على الطمع أولاً فاذبحه بسكين اليأس، وأقبل على المدح والثناء فازهد فيهما زهد عشاق الدنيا في الآخرة، فإذا استقام لك ذبح الطمع والرّهد في الثناء والمدح، سهل عليك الإخلاص، وذبح الطمع يسهله عليك علمك يقيناً أنه ليس من شيء يطمع فيه إلا وبید الله وحده خزانة، لا يملكها غيره، ولا يؤتي العبد منها شيئاً سواه، والرّهد في الثناء والمدح يسهله عليك علمك أنه ليس أحد ينفع مدحه ويزين، ويضر ذمه ويشين إلا الله وحده»^(٦).

٥ - صحيح الأدب المفرد، الألباني، (٥٥١).

٦ - المصدر نفسه، (٥٢٧).

٧ - الفوائد، ابن القيم، ص ١٤٩.

٢ - البخاري، (١).

٣ - الترمذي، (٨٨٩).

٤ - مسلم، (١٩١١).

٣. إخفاء العمل: إن من أعظم ما يعزز الإخلاص في القلب

وبربي النفس على قصد الخالق سبحانه؛ الاجتهاد في إخفاء العمل والإكثار من أعمال السر، فإن كان كل عمل الإنسان من صلاة وصيام وقراءة قرآن وطلب علم أمام الناس يروونه ويسمعون به، ولم يجعل بينه وبين الله تعالى خفايا، فهنا تكمن المشكلة الحقيقية التي يجب معالجتها لأنها تعرض الإخلاص للخطر، فأعمال الخفاء عظيمة لا تفوت والأصل فيها أن تبقى خفية.

وهذا منهج السلف، إذ كان أحدهم يصبح صائما لا يعلم عنه أحد من الخلق شيئا، يتصدق بطعام إفطاره، ثم يعود بعد المغرب ليتناول الطعام مع أهله كأن شيئا لم يكن، ويقول محمد بن واسع: «لقد أدركت رجلا كان الرجل يكون رأسه مع رأس امرأته على وسادة وقد بل ما تحت خده من دموعه ولا تشعر به، ولقد أدركت رجلا يقوم أحدهم في الضف فتسيل دموعه على خده ولا يشعر به الذي بجانبه»، فأكثر ما يكدّر صفو الإخلاص الكلام عن العمل.

وكم أتألم اليوم حينما أرى من يصور طاعته وما يفعله من خير للعلن؛ فقد يضيع الأجر ويخالط نقاء إخلاصك الرياء وحب الظهور؛ لذلك أيها المؤمن: توجه إلى قلبك بالسؤال: هل بينك وبين الله تعالى خفايا وخبايا لا يعلمها سواه؟

٤. تذكّر عقوبة الرياء: الرياء ضد الإخلاص، وهو التفات القلب

إلى غير الله تعالى، فالمرائي يفوت على نفسه منزلة الإخلاص لأنه يريد بأعماله غير الله تعالى،

وعواقب الرياء وخيمة على مرتكبه منها:

• أن المرائي أول من تسعّر به النار يوم القيامة: -نسأل الله

السّلامة والعافية-، فعن أبي هريرة -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله ﷺ: «إن أول الناس يقضى يوم القيامة عليه رجل استشهد، فأتي به فعزّفه نعمة فعزّفها، قال: فما عملت فيها؟ قال: قاتلت فيك حتى استشهدت، قال: كذبت، ولكنك قاتلت لأن يقال: جريء، فقد قيل، ثم أمر به فسحب على وجهه حتى ألقي في النار، ورجل تعلم العلم، وعلمه وقرأ القرآن، فأتي به فعزّفه نعمة فعزّفها، قال: فما عملت فيها؟ قال: تعلمت العلم، وعلمته وقرأت فيك القرآن، قال: كذبت، ولكنك تعلمت العلم ليقل: عالم، وقرأت القرآن ليقل: هو قارئ، فقد قيل، ثم أمر به فسحب على وجهه حتى ألقي في النار، ورجل وسع الله

عليه، وأعطاه من أصناف المال كله، فأتي به فعزّفه نعمة فعزّفها، قال: فما عملت فيها؟ قال: ما تركت من سبيل تحب أن يُنفق فيها إلا أنفقت فيها لك، قال: كذبت، ولكنك فعلت ليقل: هو جواد، فقد قيل، ثم أمر به فسحب على وجهه، ثم ألقي في النار»^٨.

• **الرياء من صفات المنافقين:** قال تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالاً يُرَآؤُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (النساء: ١٤٢)، فمن لم يحب أن يكون من المنافقين؛ فليطهر قلبه من الرياء.

• **محشر مخز يوم القيامة:** قال رسول الله ﷺ: «إن أخوف ما أخاف عليكم الشرك الأصغر»، قالوا: وما الشرك الأصغر يا رسول الله؟ قال: «الرياء؛ يقول الله عز وجل لهم يوم القيامة إذا جزي الناس بأعمالهم: اذهبوا إلى الذين كنتم تراؤون في الدنيا، فانظروا هل تجدون عندهم جزاء؟»، فينبغي خاصة لمن يشتغل بالدعوة إلى الله وبالعلم الشرعي؛ أن ينزجر ويخاف من أن ينجو يوم القيامة من كان يدعوهم إلى الله تعالى ويهلك هو -والعياد بالله-، وقد قيل:

كأنني شمع ما بين قوم تضيء لهم ويحرقها اللهيب

• **انطفاء النور:** عن أبي سعيد الخدري عن رسول الله ﷺ: «إن الله يعطي على الصراط للناس نورا على قدر أعمالهم... من ذلك أهل النفاق فينطفئ نورهم»^٩، لأنهم كانوا يخادعون الناس في الدنيا. والنفاق نوع رياء.

• **الفضيحة يوم القيامة:** قال رسول الله ﷺ: «من يستمع

يستمع الله به، ومن يرائي يرائي الله به»^{١٠}. والمرائي سيرى أعماله يوم القيامة هباء منثورا، قال الله تعالى: ﴿... كَسْرَابٍ بِقَيْعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ﴾ (النور: ٢٩)، لذلك فالحذر من الرياء واجب، والحرص على الإخلاص واجب، فكل عمل ليس فيه إخلاص فهو حسرة وندامة على صاحبه -نسأل الله السلامة والعافية-.

٨- مسلم، (١٩٠٥).

٩- أحمد، (23630).

١٠- متفق عليه.

١١- متفق عليه.



مصطلح «القطب»: أحمد البدوي نموذجًا تطبيقيًا

إعداد: هيئة التحرير

الصوفية، لها حكام وولاة وأعوان، يديرون شؤون الكون من خلف حجاب الغيب. ويقف على رأس هذه الدولة «القطب»، الذي يوصف بأنه «موضع نظر الله» و«مدار العالم»، ثم «الأوتاد» الأربعة الذين يحفظون أركان العالم، ثم «الأبدال» الذين يحفظون الأقاليم، ثم «النقباء» الذين يحملون أثقال الخلائق، ثم «النقباء» الذين يعرفون خفايا الضمائر. ولأن المقام مقام الحديث عن السيد البدوي في مولد سنوي تزحف إليه جموع المريدين، فإن هذه القراءة ستقتصر على مصطلح «القطب»، بوصفه رأس هذه الدولة الباطنية، وبوصفه اللقب الأبرز الذي يُطلق على البدوي، على أن نَتَّبِعَ هذا المقال بمقالات أخرى تتناول بقية مصطلحات «الدولة الباطنية».

«القطب» في اللغة هو «ما عليه مدار الشيء وملاكه»، وأصله من «قطب الرحى» الذي تدور عليه رحاها، ثم استُعيِرَ للدلالة على «سيد القوم الذي تدور عليه أمورهم»^(١)، المعنى اللغوي يقوم على المركزية والمدار في إدارة شؤون دينوية بحتة، لا على وظيفة غيبية. غير أن الصوفية نقلوا هذا المصطلح من

تستعد محافظة طنطا بمصر لاستقبال الزائرين في مولد السيد أحمد البدوي، وتتحول المدينة في شهر أكتوبر من كل عام إلى قبلة المريدين، حيث تشارك نحو ست وسبعين طريقة صوفية في الاحتفال بمولد «شيخ العرب»، الذي يُعد أحد أقطاب الولاية الأربعة لدى المتصوفين، بجانب عبد القادر الجيلاني، وإبراهيم الدسوقي، وأحمد الرفاعي. ويُقام له احتفالان سنويًا: المولد الرجبي في شهر مايو، والمولد الكبير في شهر أكتوبر.

فمن هو هذا «القطب» الذي يزحف إليه الألوف؟ إنه أحمد بن علي بن إبراهيم البدوي الحسيني، المولود في فاس عام ٥٩٦هـ، والمتوفى في طنطا عام ٦٧٥هـ. ويصفه مريدوه بأنه «قطب أقطاب زمانه»، و«الواحد الذي يدور عليه أمر عالم الكون كله»، و«محل نظر الله من خلقه».

غير أن هذه الألقاب ليست مجرد مدائح عابرة، بل هي مصطلحات تنتمي إلى منظومة كاملة يُطلق عليها «الدولة الباطنية» الصوفية، وهي منظومة غيبية يتصورها

١ - لسان العرب، مادة «قطب»، ٦٨٠/١.

السيد البدوي

دراسة نقدية

تأليف
د. عبدالله صابر

ويعلم ما فيها، ويتصرف فيها. ثم يصرح ابن عربي بما هو أخطر من ذلك، فيقول عن القطب: «وبيده قسمة الأرزاق والآجال، وإليه تنتهي حوائج الخلاق»، وهو خليفة الله في أرضه، يحكم بما يشاء ويفعل ما يريد^(٥)، وهذه العبارة لا تقبل التأويل: قسمة الأرزاق وتحديد الآجال وقضاء الحوائج والحكم المطلق كلها من خصائص الله وحده. والقرآن يقرر: ﴿اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ﴾ [الرعد: ٢٦]، ويقول: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ﴾ [فاطر: ١١]. ويقول الهجويري في «كشف المحجوب» إن القطب: «له التصريف في جميع الموجودات، من العرش إلى الثرى»^(٦)، وهذه أصح عبارة في دعوى التحكم الكوني: من العرش إلى الثرى أي الكون كله بطبقاته. ثم يتطور الأمر من التصريف الفردي إلى «ديوان» أو «مجلس» للأولياء، يُدار فيه حكم الكون. يقول ابن عربي: «فإن الله تعالى جعل للقطب ديواناً من الأبدال والأوتاد والنجباء، يجتمعون في كل ليلة عند القطب، فينظرون في المصالح، ويقسمون الأرزاق، ويقضون الحوائج»^(٧).

ويقول الكاشاني: «القطب له التأثير في قلوب العباد، يقبلها كيف يشاء، ويصرفها حيث يريد»^(٨)، وهذه دعوى أخطر من سابقتها، لأنها تعني أن إيمان الناس وضلالهم بيد القطب. وقد بلغ الغلو ذروته عند بعضهم حين نسب إلى القطب الإحياء والإماتة. يقول الشعراني في «اليواقيت والجواهر»: «القطب له التصرف في الحياة والموت، يحيي من يشاء ويميت من يشاء»^(٩).

كل ما سبق لم يكن حديثاً نظرياً مجرداً، بل هو مفاتيح لفهم شخصية السيد البدوي، فهو الذي يصفه مريدوه بأنه «قطب أقطاب زمانه»، وينسب إليه شعر يقول فيه:

أنا أحمد البدوي غوث لا خفاء على الأقطاب صحت ولايتي

وتصمّر كتب الصوفية على أن البدوي لم يكن مجرد ولي عادي، بل بلغ رتبة «القطبانية العظمى». يقول د. جودة أبو اليزيد في كتابه (القطب النبوي السيد أحمد البدوي): «كان الواحد الذي يدور عليه أمر عالم الكون كله؛ لكونه محل نظر الله تعالى من خلقه، وبه حفظ الله الوجود على عالم

دلالاته المجازية إلى عقيدة غيبية كاملة، فعرفه الجرجاني بأنه «عبارة عن الواحد الذي هو موضع نظر الله من العالم في كل زمان... وهو على قلب إسرافيل عليه السلام»^(١٠)، فما معنى أن يكون مخلوق «موضع نظر الله»؟ والله سبحانه ﴿يَكُلُّ شَيْءٌ مَّحِيطٌ﴾ [فصلت: ٥٤]، وإحاطته لا تحتاج إلى «موضع».

ثم ما معنى أن يكون القطب «على قلب إسرافيل»؟ إن إسرافيل عليه السلام ملك من الملائكة المكرمين، لا ينسب إليه قلب ولي يتصرف في الكون بإذنه. وزاد الجرجاني على ذلك قوله: «أعطاه الطلسم الأعظم من لدنه، وهو يسري في الكون وأعيانه الباطنة والظاهرة سريان الروح في الجسد»^(١١)، وهذه لغة غير مألوفة في الخطاب الشرعي، لأن ظاهرها يوحي بأن الولاية تنال بطلاسم وأسرار، لا باتباع وعبودية.

ويقول ابن عربي في «الفتوحات المكية» إن القطب: «مركز الدائرة ومحيطها ومرآة الحق، عليه مدار العالم، له رقائق ممتدة إلى جميع قلوب الخلاق»^(١٢)، فكيف يكون المخلوق «مرآة الحق»؟ وما معنى «رقائق ممتدة إلى جميع قلوب الخلاق»؟ إنها تصور لمخلوق يتصل بقلوب البشر جميعاً،

٢ - التعريفات، دار الفضيلة، القاهرة، ص ١٤٩.

٣ - المصدر السابق، ص ٢٠٩.

٤ - الفتوحات المكية، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢٠هـ، ٤٠٤/٢.

٥ - المصدر السابق، ٤٠/٣.

٦ - كشف المحجوب، ترجمة: د. إسعاد عبد الهادي قنديل، دار النهضة العربية، بيروت، ط ٢، ١٩٨٠م، ص ٢١٤.

٧ - الفتوحات المكية، ٤٠٤/٢.

٨ - اصطلاحات الصوفية، الكاشاني، تحقيق: د. محمد كمال جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨١م، ص ١٨.

٩ - اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٨هـ، ٧٩/٢.

الدنيا... وهو الذي بايعته العوامل العلوية والسفلية قطباً لها وخليفة عليها»^(١٠).

وتتنوع «كراماته» في المصادر الصوفية على نحو يُظهر التصريف الفعلي في الكون، فيروي عبد الصمد زين الدين في «الجواهر السنية» أن «البدوي غسّل نفسه بنفسه بعد موته»^(١١). وتذكر مصادرهم أنه «كان يخسف الأرض إذا أراد»، وتذكر «الطبقات الكبرى» للشعراني أن البدوي لما طلب بعض أتباعه رؤية وجهه كشف له اللثام فصعق ومات في الحال^(١٢). ويذكر في التراجم الصوفية المتأخرة إسناد كرامات له تشمل إحياء الموتى، وإبراء المرضى، وإعادة البصر إلى العميان^(١٣).

غير أن هذه الصورة الأسطورية لا تصمد أمام الاعترافات الموثقة والمدونة في كتب التراجم والتواريخ. فيروي عبد الصمد زين الدين الصوفي في «الجواهر السنية» أن قاضي القضاة ابن دقيق العيد «سمع بالشيخ وأحواله، فنزل إليه واجتمع به بناحية طنطا، وقال له: يا أحمد البدوي، هذا الحال الذي أنت فيه ما هو مشكور، فإنه مخالف للشرع الشريف؛ فإنك لا تصلي ولا تحضر الجماعة، وما هذه طريقة الصالحين»^(١٤). ومن المعلوم أن المؤلفين الصوفية لم يوردوا هذه الرواية لنقد البدوي، بل لجعلها من باب «الكرامات» والتسليم لأهل الأحوال، فهي إقرار منهم بصحة الواقعة مع تغيير تأويلها من «مخالفة شرعية» إلى «حال». وهذا في حد ذاته اعتراف بأن الفعل قد وقع. ويذكر ابن حجر الهيتمي في «الفتاوى الحديثية» اعتراضات العلماء على أحوال البدوي وكونه كان «لا يشهد الصلوات الخمس» في بعض أوقاته^(١٥). وينقل ابن العماد الحنبلي في «شذرات الذهب» عن ابن دقيق العيد أنه «كان ينكر على البدوي، ويقول له: إنك لا تصلي»^(١٦).

ولم تقف المخالفات المنسوبة إلى البدوي عند ترك الصلاة، بل تجاوزتها إلى سلوكيات غريبة نقلت عن أصحاب السير؛ فيذكر المؤرخ المقرئ في «السلوك لمعرفة دول الملوك» والحافظ السخاوي نقلًا عن أبي حيان الأندلسي أنه «كان لا يكشف اللثام عن وجهه»، «وأنه صدرت منه

أفعال استنكرها أهل العلم كترك الجمع والجماعات والجلوس في مكان خرب»^(١٧)، ويلبس عمامة حمراء وطمز لا يخلعه حتى يبلى، وتصدر منه أفعال تتنافى مع ما أمر به الشرع من النظافة والتطهر، قال تعالى: ﴿وَيَا بَكَ فَطَهِّرْ﴾ [المائدة: ٤]، وقال ﷺ: «إن الله جميل يحب الجمال». فكيف يكون «قطبًا» يُقتدى به من يهمل نظافته حتى تصدر منه الروائح في المسجد؟ إن هذا يشبه أحوال النساك المنقطعين عن الجمعة لا أحوال أئمة الهدى.

كما ذكر في كتب مناقبه أنه امتنع عن الزواج طوال حياته، وقال لأخيه لما حثه عليه: «تأمرني بالزواج وأنا موعود أن لا أتزوج إلا من الحور العين الحسان»، وهو كلام يخالف صريح السنة النبوية في الترغيب في النكاح^(١٨).

أما مسألة التأثير بالعقائد الباطنية أو التشيع، فقد أثارت جدلاً واسعاً بين المؤرخين؛ حيث تذكر كتب التراجم والتاريخ المتأخرة أن أصل أسرته ينتهي إلى المغرب العربي، وأن والده علي البدوي وأخاه الحسن كانا من العلويين الذين خرجوا من فاس إلى مكة ثم العراق، وأن البدوي «مرّ بالعراق وزار مشاهدها وأضرحتها» كقبور آل البيت وأضرحة الصوفية كأحمد الرفاعي والجيلاني، قبل أن يستقر في مصر في أواخر العصر الأيوبي وبداية العصر المملوكي^(١٩).

وهكذا يتبين أن مصطلح «القطب» ليس مجرد لقب تشريفي، بل هو منظومة عقدية كاملة تمنح المخلوق ما هو من خصائص الله عز وجل: التدبير، والتصريف، وقسمة الأرزاق، وتحديد الآجال، والتأثير في القلوب، والإحياء والإماتة. والبدوي، بصفته «قطب أقطاب زمانه»، هو تجسيد حي لهذا المصطلح، وقد أظهرت الترجمة النقدية -المعتمدة على شهادات ابن دقيق العيد وابن حجر الهيتمي والمقرئ والسخاوي- أن الصورة الأسطورية للبدوي لا تصمد أمام الوثائق التاريخية.

وإن محبة الأولياء الصادقة تقتضي إنزالهم في مرتبتهم التي أنزلهم الله إياها: عبادة صالحين، لا أرباباً مدبرين، ولا أقطاباً يصرفون. والله وحده هو «غياث المستغيثين»، وإليه وحده تُصرف الدعوات، وعليه وحده التكلان.

١٠ - القطب التنبوي السيد أحمد البدوي، أبو اليزيد، دار الجيل للنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١.

١٩٩٢م، ص ٨٩.

١١ - الجواهر السنية في المناقب الأحمديّة، المطبعة الأميرية ببولاق، القاهرة، ١٢٧٧هـ، ص ٨٨.

١٢ - الطبقات الكبرى [إلى جمع التوفيقية]، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٨هـ، ١٨٤٨.

١٣ - المصدر السابق، ١٨٣٨-١٨٧٠.

١٤ - الجواهر السنية في المناقب الأحمديّة، ص ٨٨.

١٥ - الفتاوى الحديثية، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ص ٢١١.

١٦ - شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، ط ١، ١٤٠٦هـ.

٦٠٥/٧.

١٧ - السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت.

١، ١٤١٨هـ، ٣٤٥/١؛ الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٥٠/٩.

١٨ - الضوء اللامع، ١٥٠/٩؛ شذرات الذهب، ٦٠٥/٧.

١٩ - طبقات الأولياء، ابن الملقن، تحقيق: نور الدين شريعة، دار الفضيلة، القاهرة، ط ٣.

١٤١٥هـ، ص ٤١١؛ شذرات الذهب، ٦٠٤/٧.



نسبة التصوف

د. لطف الله خوجة - مكة المكرمة

لبس الصوف، كما يقال: تقمص، إذا لبس القميص^(١). فهذا رأي طائفة من الصوفية^(٢)، لكن بعضهم ذهب إلى تضعيف هذا القول، منهم القشيري، يقول: «باب التصوف: الصفاء محمود بكل لسان وضده الكدرة ... ثم غلبت هذه التسمية على هذه الطائفة.. وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس ولا اشتقاق، والأظهر فيه أنه كاللقب، فأما قول من قال إنه من الصوف ولهذا يقال: تصوف، إذا لبس الصوف، كما يقال: تقمص إذا لبس القميص، فذلك وجه ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف». ثم إنه سرد الأقوال الأخرى وضعفها من حيث اللغة وردّها كلها، ثم قال: «ثم إن هذه الطائفة أشهر من أن يحتاج في تعيينهم إلى قياس لفظ واستحقاق اشتقاق»^(٣).

وقد وافقه في ذلك أبو الفتح البستي، قال:

تنازع الناس في الصوفي واختلفوا
قدما وظنوه مشتقا من الصوف
ولست أنحل هذا الاسم غير فتى
صافي فصوفي حتى سمي الصوفي^(٤)

وذهبت طائفة أخرى إلى القول بأن الصوفية يُنسبون إلى أهل الصفة، منهم أبو عبد الرحمن السلمي^(٥)، وأن أهل الصفة كانوا صوفية^(٦). وقد تكلف الكلاباذي في نسبة الصوفية، فنسبهم إلى:

اختلف الناس في نسبة الصوفية، فمنهم من نسبهم إلى الصُوف، ومنهم من نسبهم إلى الصفاء، ومنهم من نسبهم إلى أهل الصفة، ومنهم من نسبهم إلى الصوفانة - نبات ينبت في البرية- ومنهم من نسبهم إلى صوفة: قيل: إنه رجل كان في الجاهلية يأتي الكعبة ويطوف بها كثيرا، وقيل: هي قبيلة كانت في الجاهلية منقطعة إلى الله. ومنهم من نسبهم إلى «سوفيا» اليونانية ومعناها الحكمة، ومنهم من نسبهم إلى صوفة القفا، وهي شعرات في أصل الظهر، رقيقة مهملة^(٧). وأكثر الأقوال رواجاً عند المتصوفة: النسبة إلى الصوف، والنسبة إلى الصفة.

أما النسبة إلى «سوفية» فلم يرد عنهم في ذلك شيء، ومن الذين نصرروا النسبة إلى «الصوف» السهروردي صاحب العوارف، فقد أورد آثارا في ذلك ثم قال: «ذهب قوم إلى أنهم سموا صوفية نسبة لهم إلى ظاهر اللبسة، لأنهم اختاروا لبس الصوف لكونه أرفق، وكونه لباس الأنبياء.. فكان اختيارهم للباس الصوف لتركهم زينة الدنيا، وقناعتهم بسد الجوعة وستر العورة واستغراقهم في أمر الآخرة، فلم يتفرغوا لملاذ النفوس وراحتها، لشدة شغلهم بخدمة مولاهم، وانصراف همهم إلى أمر الآخرة، وهذا الاختيار يلائم ويناسب من حيث الاشتقاق، لأنه يقال: تصوف، إذا

٢- عوارف المعارف للسهروردي، ملحق بكتاب إحياء علوم الدين، ٨٣/٥.

٣- انظر: اللع لسراج الطوسي، ص ٤٠.

٤- الرسالة للقشيري، ٥٥٠/٢.

٥- تحقيق ما للهند للبيروني، ص ٢٨، قواعد التصوف لأبي العباس أحمد زروق، ص ٦.

٦- تسعة كتب في أصول التصوف والزهد للسلمي، ص ٣٦٥.

٧- لابن تيمية رسالة في إبطال تصوف أهل الصفة، انظر: الفتاوى لابن تيمية ٧١، ٣٧/٨١.

١- انظر: التصوف في الإسلام، فروخ، ص ٢٢.

الصفاء، والصفة، والصوف، متخطيا بذلك قواعد اللغة العربية، ومحاولة منه لتعليل موقفه صار يقول إنه أخذ معاني تلك الكلمات؛ فالصوفي هو الذي صوفي فصفا، وهو في الصف الأول، وأهل الصفة كانوا منهم، فهذه الألفاظ، وإن لم تكن مستقيمة من جهة اللغة اشتقاقا، لكنها عنده صحيحة من جهة المعنى^(٨).

ومن الجدير بالذكر أن الصوفية لهم أسماء أخرى، ففي خراسان كان يطلق عليهم «شكفتية»، والشكفت بالفارسية هو الكهف. وأهل الشام يسمونهم «جوعية». وبعضهم يسمونهم «فقراء»، وبعضهم «ملاطية»، وهذا الأخير يطلق على طائفة منهم، غلوا في الإخلاص بستر الأعمال، وسلخوا لأجل ذلك أحوالا شاذة مبتدعة^(٩).

فالملاحظ أن الصوفية لم يتفقوا على رأي واحد في نسبة هذا اللقب، وإذا أردنا أن نصل إلى نتيجة مرضية في هذه المسألة، فإننا سنعرض كل الأقوال؛ فأما الصفاء فلا علاقة بينه وبين الصوفية من حيث اللغة، فلو كانت النسبة صحيحة لقليل: صوفي، وكذلك نسبتهم إلى «الصفة» لا تصح من حيث اللغة ولا من حيث الواقع، فالنسبة إلى الصفة: صفي، والفرق ظاهر بين أهل الصفة الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ وبين الصوفية، فأهل الصفة ما ألجأهم الجلوس في صفة المسجد إلا الحاجة، فإذا وجدوا سبيلا تركوها، ولم يكن بينهم من يحمل أفكار الصوفية في الزهد والتوكل والمجاهدة والمعرفة والمحبة والفناء، ولم تكن الصفة كزوايا وأربطة الصوفية.

وليست النسبة إلى «الصوفانة»: صوفي، بل صوفاني، وأما النسبة إلى «صوفة» وإن كانت محتملة من حيث اللغة، إلا أنها ليست بصحيحة، ولم يقل بها الصوفية فيما رأيت، فلم يبق إلا «الصوف» و«سوفيا»، فهاتان الكلمتان هما الأقرب اشتقاقا.

أما النسبة إلى الصوف، فهي صحيحة من حيث اللغة، يقال: صوفي لمن لبس الصوف، إلا أن القشيري لا يرى أن القوم اختصوا بلبس الصوف، كذلك الهجويري.

وأما النسبة إلى «سوفية»، فإن «السوفية» هم الحكماء، يطلق عليهم «سوفية» من قولهم: «فيلاسوف»، أي محب الحكمة، فالكلمة قريبة مشابهة، باختلاف حرف تغير من السين إلى الصاد، وقد أشار إلى هذا البيروني في كتابه «تحقيق ما للهند».

وقد ذهب شيخ الإسلام ابن تيمية وابن خلدون إلى القول بنسبة الصوفية إلى الصوف، مع ملاحظة أن شيخ الإسلام لم يذكر النسبة إلى «سوفية»^(١٠).

والبادي: أن نسبة الصوفية إلى «سوفية» أقرب من نسبتهم إلى «الصوف»، ذلك لأسباب، منها:

أولا: ما ذكره القشيري أنفا من أن القوم لم يشتهروا بلبس الصوف، بل كان الأمر كذلك في بدايته عند بعضهم، ثم أصبح الصوفية أرق الناس لباسا وطعاما^(١١).

ثانيا: ذكر البيروني أن أصل لقب «صوفية» هو «سوفية» لكنه ضحّف، كما أشار إلى اتفاق صوفية المسلمين وسوفية الهند في بعض الأفكار الأساسية، قال: «ومنهم من كان يرى الوجود الحقيقي للعلة الأولى فقط لاستغنائها بذاتها فيه، وحاجة غيرها إليها، وأن ما هو مفتقر في الوجود إلى غيره فوجوده كالخيال غير حق، والحق هو الواحد الأول فقط. وهذا رأي «السوفية» وهم الحكماء، فإن «سوف» باليونانية الحكمة، وبها سمي الفيلاسوف «بيلاسوبا» أي محب الحكمة. ولما ذهب قوم إلى قريب من رأيهم سمو باسمهم، ولم يعرف اللقب بعضهم فنسبهم للتوكل إلى «الصفة»، وأنهم أصحابها في عصر النبي ﷺ، ثم صف بعد ذلك فصير من صوف التيوس»^(١٢).

ومخرج السين مقارب للصاد، وفي لسان العرب نطق السين، دون انحراف المعنى وتغيره لقرب المخارج، كما في قوله تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: ٦] قرئت: سراط، كما قرئت: زراط، كما قرئت: صراط^(١٣). على أن ذلك ليس بإطلاق، بل في حالات، ليست منها كلمة «صوفية»، لكن العامة يفعلونه لعدم مراعاة اللغة.

وقد كان التصوف مشهورا في الأمم قبل الإسلام، ولقب الصوفي يطلق على كل من يحمل أفكارا ذات صبغة خاصة؛ تهدف إلى الاتصال بذات الإله سبحانه بالتجرد والتقلل والمجاهدة والسياسة والعزلة والرياضة، ثم هذه الأفكار ذاتها انتقلت إلى طائفة من المسلمين مع تغيرات اقتضتها الأحوال العامة.

فكلمة «صوفية» في أصلها «سوفية»، لكن السين أشبعت فصارت صادًا، وبهذا التغير دخلت الكلمة في نطاق اللغة العربية لفظا ومعنى، فصح بذلك إطلاق لقب «صوفي»

١٠ - انظر: الفتاوى، ١٩٥/١١، المقدمة، ص ٤٦٧.

١١ - انظر: ترتيب المدارك للقاضي عياض، ٥٤/٤.

١٢ - تحقيق ما للهند للبيروني ص ٢٧. وفي قول البيروني جواب لقول من قال: لو كان «صوفي» مأخوذاً من «سوفيا» لقليل: «سوفي»، انظر التصوف في الإسلام، عمر فروخ ص ٢٩، ٢٤.

١٣ - انظر الوافي في شرح الشاطبية، عبد الفتاح عبد الغني القاضي، ص ٥٠.

٨ - انظر: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ٢٦-٣٣.

٩ - انظر: التعرف للكلاباذي، ص ٢٧. والعوارف للسهروردي ٨٥/٥، ٨٩.

ثم قارن بينها وبين حقائق الكلمات التالية: «تيوصوفية»، «جيمنو صوفيا»، «سوفية»، وجدها واحدة في أصولها، متوافقة في معانيها.

فهذه ثلاث كلمات:

«سوفية» و «تيوصوفية» و «جيمنو صوفية»، تدور حول معنى واحد، وهو «الحكمة»، مما يبين: أن معنى كلمة «سوفية» هي: «الحكمة».

ف«الصوفي» هو الحكيم الذي يطلب الحكمة الإلهية ويسعى إليها، والوصول إلى الحقيقة الإلهية هو غاية الصوفي، يقول عبد الواحد يحيى، وهو صوفي معاصر: «وأما أصل الكلمة فقد اختلف فيه اختلافا كبيرا، ووضعت فروض متعددة، وليس بعضها أولى من بعض، وكلها غير مقبولة، إنها في الحقيقة تسمية رمزية، وإذا أردنا تفسيرها ينبغي لنا أن نرجع إلى القيمة العددية لحروفها، وإنه لمن الرائع أن نلاحظ أن القيمة العددية لحروف «صوفي»، تمثل القيمة العددية لحروف «الحكيم الإلهي»، فيكون الصوفي الحقيقي إذن هو الرجل الذي وصل إلى الحكمة، إنه: العارف بالله؛ إذ أن الله لا يعرف إلا به»^(١٧).

يقول ابن عربي: «فأهل الله من الرسل والأولياء هم الحكماء على الحقيقة»^(١٨).

وقد ذهب إلى هذا الرأي الدكتور محمد جميل غازي، فقد أرجع نسبة الصوفية إلى سوفية الهند واليونان، قال: «الصوفية اسم يوناني قديم مأخوذ من الحكمة «صوفيا» وليس كما يقولون إنه مأخوذ من الصوف»^(١٩).

ويقول إبراهيم هلال: «على أن الأصل في تسمية هذا المذهب بالتصوف وأصحابه بالصوفية يوقفنا على: أن التصوف في أصله إنما هو استيراد أجنبي ليس للإسلام فيه شيء، لا في نشأته ولا طريقته المتزيدة ولا في غايته أو غاياته المتعددة»^(٢٠).

فالنسبة الصحيحة لكلمة الصوفية هي «سوفيا» اليونانية بلا ريب، فالكلمة لم تكن معروفة في العصور الأولى للإسلام، بل حادثة مولدة كما قال صاحب «المصباح المنير»: «تصوف الرجل وهو صوفي من قوم صوفية، كلمة مولدة»^(٢١). وإنما أطلقت على قوم سعوا إلى الحكمة المتمثلة في آراء الهنود والفرس واليونان.

١٧- قضية التصوف، عبد الحليم محمود، ص ٣٢.

١٨- الفتوحات المكية، ابن عربي، ٥٢٣/٢.

١٩- الصوفية الوجه الآخر، محمد جميل غازي، ص ٤٧، ٦٩.

٢٠- ولاية الله والطريق إليها، مقدمة كتاب قطر الولي شرح حديث الولي، للشوكانى، ص ١٨١.

٢١- المصباح المنير، أحمد بن علي المقرئ، ص ١٣٤.

على الزاهد المتقلل في دنياه، نسبة إلى الصوف الذي هو علامة الزهد والتقشف، كما أنه يصح في الوقت ذاته أن يطلق ويقصد به الحكيم، الذي يعتقد ما يعتقد حكام الهند واليونان، فالكلمة قابلة للمعنيين، خاصة في ظل تشابه مخرج السين والصاد، حتى إنه يصعب في بعض الأحيان التفريق بينهما. فإذا قلنا: هو صوفي من الصوف، فهذا يتوافق مع اتجاهات الزهد الصوفية.

وإذا قلنا: صوفي نسبة إلى «سوفية»، فهنا نرجع بالكلمة إلى أصلها.

فهم في الحقيقة «سوفية» وفي الظاهر «صوفية»، فحيث دعت الحاجة تستروا بالظاهر، وقالوا: نحن صوفية، نسبة إلى الصوف، الذي هو علامة الزهد وترك الدنيا، وحيث كان المقام مقام تعليم وتلقين لمبادئ الطريقة، فهم «سوفية» يعتقدون ما يعتقد حكامهم، جاء في كتاب «التصوف في الإسلام»: «في حال اجتماعهم مع غيرهم يحافظون على ظاهر الدين الإسلامي وعلى فرائضه، وأما في خلواتهم وفيما بينهم فكان لهم أشياء يستحي العاقل من ذكرها»^(٢٢).

وقد ذكر بعض الباحثين أن كلمة «التصوف» مشتقة من «تيوصوفية»، التي كانت تطلق عند قدماء اليونان على: مذهب روعي يعتنقه النساك والزهاد السالفون قبل الإسلام، كانوا يناون بجانبهم عن الدنيا، ويلجأون إلى أنواع المجاهدات والرياضات الروحية، مما اقتبسوه من شرائع سماوية، تقربا بأرواحهم إلى خالقهم لتلقي الحكمة والمعارف القدسية، فالكلمة مركبة من: «تيو» وتعني الإله، و«صوفية» وتعني الحكمة، والمعنى: الحكيم الإلهي»^(٢٣). وهذا القول يؤيد ما سبق، وهو في معناه، فلا فرق بينهما إلا زيادة كلمة «الإله» وبال يونانية «تيو»، وأما المضمون والمعنى فواحد لا فرق وهو «الحكمة».

ومما يدور في هذا المعنى كذلك، ما ذكره بعض الباحثين: أن طائفة من الهنود القدامى كانوا يعرفون باسم «جيمنو صوفيا»، وهو اسم أطلقه اليونان على الهنود العراة الذين كانوا يقضون حياتهم في السياحة متأملين الله.

والكلمتان «صوفي»، و«صافي» مشتقتان من الأصل نفسه الذي اشتقت منه الكلمتان اليونانيتان: «سوفوس» و«سافيس»^(٢٤).

وعلى ذلك، فمن عرف حقيقة التصوف عند المسلمين

١٤- التصوف في الإسلام، عمر فروخ، ص ٢٠.

١٥- انظر: أضواء على التصوف، طلعت غنام، ص ٦٦.

١٦- انظر: التصوف الإسلامي وتاريخه، نيكلسون، ص ٦٧، نشأة الفكر الفلسفي، النشار، ٤٢/٣.



الشيخ زهير المقلبي



حمزة يوسف هانسون



فريديف شولن (Friedrich Schlegel)



هشام قباني



المستشرق الألماني أوغست نولوك



رينولد نيكلسون



غنايت خان



هشام قباني



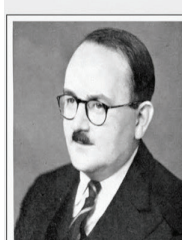
الشيخ علي سيسي



عبد الهادي علي - إيلان أنجلي



توح همام كهار



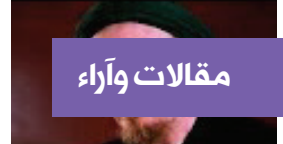
آرثر جون آربري



آن ماري شميل



زيفريد هونكه



عبد الحكيم مراد (Timothy John Winter)



أبو بكر سراج الدين (ماروان فياض)



الشيخ أحمد بن عليش الكبير



عبد القادر النصولي (ابن خلائف)

التصوف الفلسفي: بوابة الغرب إلى الإسلام

عن الإسلام تختلف - قليلاً أو كثيراً - عن الإسلام الذي كان عليه الصحابة والتابعون وأئمة السلف.

ويهدف هذا البحث إلى قراءة الظاهرة قراءة نقدية، من خلال **ثلاثة محاور**: دخول التصوف إلى أوروبا وأبرز طرقه، ثم نموذج تيموثي وينتر (عبد الحكيم مراد) بوصفه من أبرز أعلام هذا التيار في بريطانيا، ثم الملاحظات النقدية العقدية والسياسية على هذا التيار.

أولاً: دخول التصوف إلى أوروبا وأبرز طرقه

تُجمع الدراسات على أن فروع الشاذلية الدراقوية العلوية كان لها قصب السبق في إدخال التصوف الإسلامي إلى الغرب. وأول اتصال غربي مؤثر بها كان عبر الرسام السويدي إيفان أغيلي (Ivan Aguil) الذي اعتنق الإسلام سنة ١٩٠٧م تحت اسم «عبد الهادي عقيلي»، وأخذ النسبة الشاذلية عن الشيخ عبد الرحمن بن محمد عيش الكبير في مصر، وعُيّن مقدّمًا للطريقة في الغرب^١.

لكن نقطة الانطلاق الحقيقية كانت مع تحوّل المفكر الفرنسي رينيه غينون (René Guénon) (١٨٨٦-١٩٥١) إلى الإسلام سنة ١٩١٢م بواسطة أغيلي في باريس، فاتخذ

عادل خزرون التطواني - المغرب

المقدمة

شهد القرن العشرون وما بعده اتساع حضور التصوف الإسلامي في بيئات غربية، وظهور طرق ومؤسسات وشخصيات كان لها أثر بالغ في تعرّف الغربيين إلى الإسلام. وقد نبّهت د. عبير علي الموزان في دراستها المحكمة «**التصوف الفرانكفوني وعلاقته بالاستشراق: دراسة عقدية**» إلى أن الطرق الصوفية «تُعَدّ من أهم الفئات التي حظيت عند الفكر الاستشراقي الفرانكفوني باهتمام خاص»، وأن دوام هذه العلاقة «له دلالات ومآلات فكرية تستدعي تجليتها»^٢.

ولا يخفى أن دراسة هذه الظاهرة تستدعي التمييز بين ثلاثة أمور متميزة: التصوف الطريقي الشعبي المنتشر في الجاليات المسلمة، والتصوف الفلسفي التقليدي الذي يتبنّاه المفكرون الغربيون المعتنقون للإسلام، والمشاريع السياسية التي تُوظّف التصوف لأغراضها الخاصة. وهذه الأمور الثلاثة وإن اختلفت في المنطلقات والغايات، فإنها تلتقي في نقطة جوهرية: تقديم صورة

٢- عزيز الكبيطي إدريسي، «ظاهرة التصوف الإسلامي في الغرب الحديث»، مجلة حويلات التراث، جامعة مستغانم، الجزائر، العدد ١٠، ٢٠١٠م، ص ١٠٨.

١- عبير علي الموزان، «التصوف الفرانكفوني وعلاقته بالاستشراق: دراسة عقدية»، المجلة الدولية للدراسات الإسلامية المتخصصة، ٢٠٢٤م، ص ٨٦.

اسم «عبد الواحد يحيى»، وانتقل إلى مصر سنة ١٩٣٠م، حيث انتسب إلى الزاوية الحامدية الشاذلية. ثم تبعه السويسري فريتيوف شوان (Frithjof Schuon) الذي أرسله غينون إلى الشيخ أحمد العلوي بمستغانم، فأسلم سنة ١٩٣٢م باسم «عيسى نور الدين»، وعُيِّن مقدِّمًا للزاوية في الغرب سنة ١٩٣٤م. ومن تلامذة شوان في بريطانيا الشيخ أبو بكر سراج الدين (مارتن لينغز) المتوفى سنة ٢٠٠٥م^(٣).

أما في بريطانيا فقد تعددت الطرق الصوفية الحاضرة، من أبرزها: الطريقة الحبشية الدرقاوية الشاذلية التي أدخلها الإسكتلندي إيان دالاس الذي اعتنق الإسلام سنة ١٩٦٧م، وتسمّى بـ «عبد القادر الصوفي»، والطريقة القادرية البودشيشية المغربية الأصل.

والطريقة النقشبندية الحقانية التي يتزعمها هشام قباني (زوج ابنة الشيخ ناظم الحقاني القبرصي، ت ٢٠١٤م)، والطريقة الأويسية الشاه مقصودية ذات الأصل الإيراني. كما نشط التصوف في ألمانيا وفرنسا عبر الطرق التركية والمغاربية.

أما في الولايات المتحدة فقد بدأ وصول التصوف إليها، مطلع القرن العشرين، مع موجات الهجرة من جنوب آسيا والشرق الأوسط وشمال إفريقيا، ثم تعزّز انتشاره مع الحركات الروحانية في الستينيات والسبعينيات، وتحضر فيها اليوم طرق متعددة أبرزها: الجراحية الخلوتية ذات الأصل التركي، والنقشبندية الحقانية التي يشرف عليها هشام قباني عبر أكثر من عشرين مركزاً في عشرين ولاية، والنقشبندية المجددية عبر «المركز الذهبي للتصوف» بكاليفورنيا، والمولوية عبر مؤسسة (Threshold Society)، والعنايتية المنسوبة إلى الهندي عنايت خان، والنعمتلاهيّة ذات الأغلبية الإيرانية الشيعية، والتيجانية التي أدخلها الشيخ السنغالي علي سيسي، والرزوقية الشاذلية التي ينشر تراثها الأمريكي حمزة يوسف هانسون عبر ترجماته لمصنفات الشيخ أحمد زروق (ت ٨٩٩هـ) مثل: «قواعد التصوف» و«حزب البحر»، فضلاً عن الطريقة الشاذلية الدرقاوية العلوية التي انتقل مركزها الأمريكي إلى مدينة بلومنغتون بولاية إنديانا حين استقر بها فريتيوف شوان سنة ١٩٨١م.

ثالثاً: قراءة نقدية في مقولات هذا التيار

من خلال مراجعة أفكار هذا التيار ومسلكه، تتضح جملة من الملاحظات النقدية:

الملاحظة الأولى: البوابة الصوفية للدخول في الإسلام

يلاحظ الباحث المتتبع أن أبرز المعتنقين الغربيين المؤثرين في القرن العشرين والحادي والعشرين دخلوا الإسلام عبر البوابة الصوفية، فمن غينون إلى شوان إلى لينغز إلى دالاس إلى وينتر إلى حمزة يوسف هانسون إلى نوح حاميم كيلر، كلهم اعتنقوا الإسلام في إطار طريقة صوفية محددة، وصار مذهبهم في التصوف هو ما يُقدّمونه لمن يريد الدخول في الإسلام من بعدهم. وهذه الظاهرة، وإن لم تصلح للتعميم على جميع المعتنقين، تصلح للتعميم على أبرزهم الذين صاروا مرجعيات فكرية للجاليات الإسلامية في الغرب، وهذا يطرح تساؤلاً جوهرياً: هل الإسلام المقدم للغربيين هو الإسلام الصافي كما تلقّاه الصحابة والتابعون، أم صورة مرّت عبر مصفاة الفلسفة الصوفية والاستشراق؟ والجواب يستدعي المراجعة والنقد، لا التسليم والاحتفاء.

ثانياً: تيموثي وينتر (عبد الحكيم مراد) نموذجاً

تيموثي جون وينتر (Timothy John Winter)، المولود بلندن سنة ١٩٦٠م، من أبرز أعلام التصوف المعاصر في بريطانيا.

٤- راجع: موقع Cambridge Muslim College الرسمي: www.cambridgemuslimcollege.ac.uk

٣- المصدر السابق، ص ١٠٩.

الملاحظة الثانية: الارتباط بالفكر الاستشراقي

بيّنت د. الموزان في دراستها المحكّمة أن «علاقة التصوف الفرانكفوني بالاستشراق هي علاقة بمنظومة متداخلة من الارتباطات والتيارات التي تلتقي في مبادئ ورؤى مشتركة تحت مظلة الاستشراق». ولا يعني هذا أن كل دراسة غربية للتصوف كانت جزءاً من مشروع سياسي موحد، لكنه يعني أن التصوف الغربي الذي وصلنا اليوم مرّ عبر مصفاة استشراقية طويلة، وأن كثيراً من أعلامه (كغينون وشوان ولينغز) بنوا مذهبهم على قراءة مخصوصة لابن عربي والجيلي عبر أدوات فلسفية غربية، لا على قراءة أهل الحديث والسنة^٥.

ومن أبرز من مهد لهذا التلقي الاستشراقي: المستشرق الألماني أوغست تولوك الذي أصدر، سنة ١٨٢١م، ما يُعدّ أول كتاب غربي متخصص في التصوف الإسلامي، والمستشرق الإنجليزي رينولد نيكلسون الذي تُرجم على يديه «ترجمان الأشواق» لابن عربي وأشعار جلال الدين الرومي، وأرثر جون آربري الذي تُرجم أعمالاً أخرى للرومي وللكلاباذي، والمستشرقة الألمانية آن ماري شيميل صاحبة كتاب «الأبعاد الصوفية للإسلام» (١٩٧٥م)، وزغيريد هونكه صاحبة «شمس العرب تسطع على الغرب». وهذا يؤكد أن كثيراً من قنوات نقل التصوف الفلسفي إلى الوعي الغربي مرّ عبر أقلام استشراقية سبقت أو رافقت اعتناق أمثال غينون وشوان للإسلام^٦.

الملاحظة الثالثة: التوظيف السياسي

كشف تقرير مركز نيكسون الأمريكي سنة ٢٠٠٤م «فهم الصوفية واستشراف أثرها في السياسة الأمريكية» -ترجمة د. مازن مطبقاني- عن أن أحد الأهداف الغربية من دعم التصوف هو «تغريبه عن أصوله الصحيحة»، لأن الغرب يرى في الإسلام الخالي من الشوائب قوة تعوق نفوذه. وأوصت مؤسسة راند (RAND) سنة ٢٠٠٤م بدعم التصوف بوصفه «التيار الأكثر تناسباً مع القيم الغربية»، ثم كرّرت التوصية سنة ٢٠٠٧م في تقرير «بناء شبكات إسلامية معتدلة».

وقد ظهر هذا التوظيف بوضوح في بريطانيا سنة

٢٠٠٦م حين أطلقت حكومة توني بليز «المجلس الصوفي الإسلامي» كبديل مواز لـ «مجلس مسلمي بريطانيا»، كما التقى الشيخ هشام قباني الرئيسين الأمريكيين كلينتون وبوش الابن، وقدمت منظمته كجهة استشارية في ملفات الإسلام ومكافحة الإرهاب^٧.

الملاحظة الرابعة: الإشكاليات العقدية

يلاحظ أن التصوف المُصدّر إلى الغرب لا يتوقف عند التصوف السني الأول (كتصوف الفضيل بن عياض ت ١٨٧هـ، والجنيد ت ٢٩٧هـ)، بل يمتد إلى التصوف الفلسفي الحلوي الاتحادي مثل: (تصوف ابن عربي ت ٦٣٨هـ وعبد الكريم الجيلي ت ٨٣٢هـ)، حيث يُقدّم كتاب «الفتوحات المكية» و«فصوص الحكم» لابن عربي بوصفهما ذروة «الحكمة الإسلامية».

وتظهر الإشكاليات العقدية في ثلاثة محاور:

المحور الأول: مذهب وحدة الوجود

غينون وشوان ولينغز جميعاً كانوا من قراء ابن عربي المعجبين به، وبنوا فلسفتهم على أساس مذهب وحدة الوجود المستقى منه. وهذا المذهب -الذي يلغي التمييز بين الخالق والمخلوق ويجعل وجودهما شيئاً واحداً- كُفّر شيخ الإسلام ابن تيمية القائل به في مواضع كثيرة من مجموع الفتاوى، وبيّن أنه يستلزم «استواء الإيمان والكفر». ومما يزيد الأمر خطورة أن الغربيين المعتنقين يُقدّم لهم ابن عربي بوصفه «الشيخ الأكبر» دون تنبيه على الردود العلمية المطوّلة عليه من أئمة أهل السنة مثل الذهبي والبقاعي وابن حجر.

المحور الثاني: نظرية «الحكمة الخالدة» (Perennialism)

طوّر غينون وشوان نظرية «الحكمة الأزلية» (Sophia Perennis) التي تزعم أن كل الأديان الكبرى كالإسلام والمسيحية واليهودية والهندوسية والبوذية تشترك في جوهر روحي واحد، وأن الاختلاف بينها ظاهري فقط. وهذا مصادم صراحة لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران: ١٩)، وقوله: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ (آل عمران: ٨٥). وقد نبّهت د. الموزان في دراستها المحكّمة إلى أن هذه النظرية تسعى إلى «تذويب هوية الإسلام في منظومة دينية عالمية موحّدة»، وهو ما يتعارض مع أصول العقيدة الإسلامية الثابتة.

٥- الموزان، المصدر السابق، ص ٨٧-٩٢، وللتوسع في تأثر غينون وشوان ولينغز بابن عربي، راجع: Mark Sedgwick, Against the Modern World: Traditionalism and the Secret: راجع: ٢٠٠٤، Intellectual History of the Twentieth Century, Oxford University Press.

٦- راجع: موقع Cambridge Muslim College الرسمي:

www.cambridgemuslimcollege.ac.uk

٧ - محمد أبو سلمان الشامي، «التصوف والتوظيف في مراكز الأبحاث الغربية»، مجلة مدارك، العدد ٧، محرم ١٤٤٨هـ، ص ٢٨.

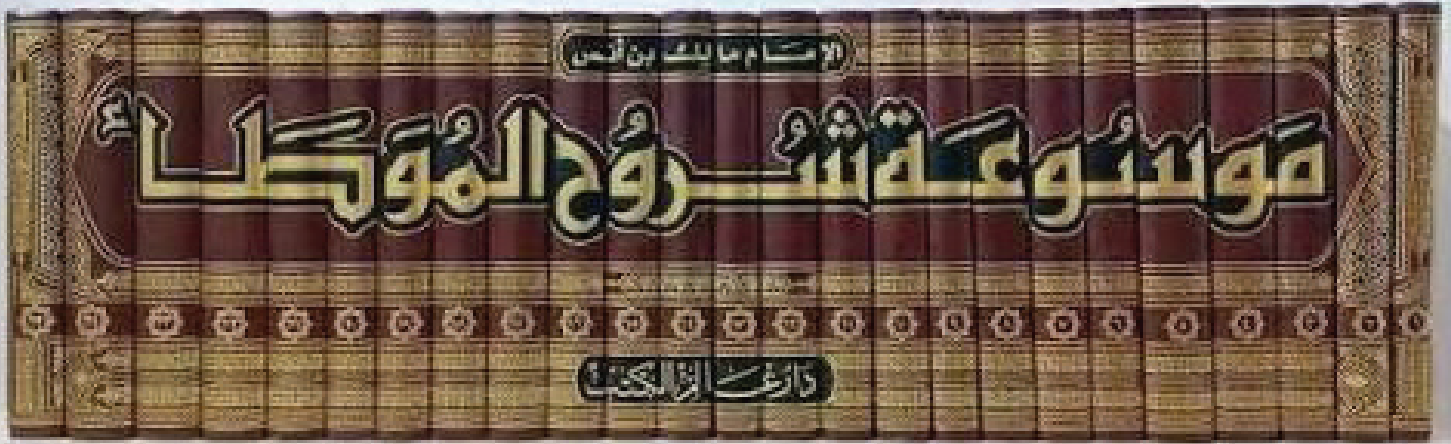
المحور الثالث: الموقف من منهج أهل الحديث

الخاتمة :

يخلص هذا البحث إلى أن ظاهرة التصوف في الغرب ظاهرة كبرى مؤثرة، تحكمها الطريقة الشاذلية الدرقاوية العلوية والطرق النقشبندية والقادرية، وأن أبرز المعتنقين الغربيين المؤثرين دخلوا الإسلام عبر البوابة الصوفية لا عبر منهج السلف، وأن هذا التيار يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالفكر الاستشراقي والمشاريع السياسية الغربية، وينطوي على إشكاليات عقدية جوهرية تتصل بالتصوف الفلسفي الحلولي الاتحادي وبالخصومة مع منهج أهل الحديث. ويبقى الواجب على الباحثين المسلمين تقديم الإسلام الصافي على منهج الكتاب والسنة، لا الاكتفاء بالتصدي للتصوف، بل ملء الفراغ الروحي عند الغربيين بالإسلام الصحيح.

يلاحظ أن عبد الحكيم مراد وأمثاله يقفون موقفًا حادًا من كل ما يخالف مذهبهم، فيصنّفون أعلام أهل الحديث والسنة أمثال: (شيخ الإسلام ابن تيمية، وابن القيم، ومحمد بن عبد الوهاب، وعبد العزيز بن باز، ومحمد ناصر الدين الألباني) ضمن ما يسمونه «الوهابية» أو «السلفية المعاصرة»، ويعتبرون منهجهم انحرافًا عن «التقليد الإسلامي الأصيل»، بينما هم في الحقيقة أهل المنهج الأول الذي كان عليه الصحابة والتابعون وأئمة السلف.





المولد النبوي وفق قواعد المالكية

الحضرمي أحمد الطلبة - موريتانيا

حَتَّى أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْكَ مِنْ نَفْسِكَ، فَقَالَ لَهُ عُمَرُ: فَإِنَّهُ الْآنَ وَاللَّهِ لَأَنْتَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ نَفْسِي، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: الْآنَ يَا عُمَرُ^(١).

ولكن حين يتعلق الأمر بالأعمال؛ فإن من إجلال رسول الله ﷺ الوقوف عند شريعته، واعتقاد هيمنتها على المكلف، إذ لا سبيل إلى رضا الله عز وجل شرعا إلا بالتزام هديه؛ فمن كمال محبته اعتقاد خيرية هديه؛ كما قال عليه الصلاة والسلام: «فإن خير الأمور كتاب الله وخير الهدى هدي محمد، ونشر الأمور محدثاتها وكل بدعة ضلالة»^(٢).

وهنا يقع الفرق بين المحبة المورثة للاتباع، وكمال الاقتداء، وبين المحبة التي هي على هوى المكلف، الذي لا يقف حيث وقف رسول الله ﷺ، وهذا الباب لهيبته وعظمته يصعب الكلام فيه فكمال قال بعضهم:

هَذَا مَقَامٌ مِنَ الرَّحْمَنِ مُقْتَبَسٌ تَرْمِي مَهَابَتُهُ سَحَابَانِ بِالْبُكْمِ

فَقُلْ مَنْ يَتَكَلَّمُ فِيهِ إِلَّا تَلْعَثُ، وَمَنْ يَفْصِلُ فِيهِ إِلَّا تَلْكَأُ، وبقي في نفسه أشياء لا يستطيع التعبير عنها لكن قضى الله عز وجل أن شرعه حكَمَ بين الخلائق، وسنة نبيه ﷺ حكمة، وبيان وهدى، فلا يكون شيء مما يهدي إلى الله

لا يشك مسلم في أن من أعلى عرى الإيمان، وأوثقها، أن يكون المسلم متصفا بكمال محبة رسول الله ﷺ حتى يلامس شغاف قلبه، ويكون هواه تبعا لما جاء به، ولا يضمن بشيء من مشاعر المحبة على رسول الله ﷺ؛ فمحبة رسول الله ﷺ فوق محبة النفس والأهل والمال، وكل غال في سبيلها رخيص، وكل محبوب غير الله جل وعلا؛ فإنه لن يكون له من الجمال، ولا من الكمال، ولا من الاستحقاق ما لرسول الله ﷺ، ومن رفق الله بعباده أن شرع لهم سبل التعبير عن محبة رسوله ﷺ، وبيّن لهم طريق ذلك.

فكان من كمال أوصاف النبي ﷺ حرصه على المؤمنين، ورفع العنت عنهم، مع حرصه على إرشادهم إلى الخير في كل ما يقربهم من الله عز وجل، ففرّق بين أمرين: بين الوجدانيات، وبين أعمال الجوارح؛ فمحبة الإنسان القلبية لنبيه ﷺ لا حدود لها، وليُغَلَّ فيها ما شاء، فعن عبد الله بن هشام قال: «كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ وَهُوَ آخِذٌ بِيَدِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ، فَقَالَ لَهُ عُمَرُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ لَأَنْتَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا مِنْ نَفْسِي، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: لَا وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ.

٢- البخاري، رقم (٦٦٣٢).

٣- سنن ابن ماجه، رقم (٤٥).

١- من العلو بعين مهملة.

مشتبها اشتباها مطلقا على جميع الأمة.

وقد خفض الناس ورفعوا في شأن المولد النبوي الشريف واعتبار يوم مولده عيدا وإحيائه، والاحتفال به، وقد سلك المجيزون لذلك طرائق قديدا، فمنهم من يوجب ويثرب على المخالف إلى درجة اتهامه بعدم محبة رسول الله ﷺ، وحسبك بها تهمة في الغلط، وبهتان عظيم في القذف، فلا يقذف مسلم في عرضه بقذف أشد من عدم محبة النبي ﷺ، ومن باب التوسع في الاستدلال حاول بعضهم ربط الموضوع بمعتمد المذاهب، وفق خلاصات المتأخرين، واستحسنهم الذي لا يعد تخريجا، وهذه الجزئية هي التي سنناقش الموضوع من خلالها، خاصة في المذهب المالكي، لنرى من هو الأحظى بالاتباع، والمذهب في هذه المسألة، ونبدأ بالقواعد ثم الأقوال التي تشهد لإعمالها: فنقول وبالله التوفيق إن المسألة التي نحن مختلفون فيها لو قدر أنها شرعت في الدين، أو نزل بها الوحي من السماء، لكانت في أعلى مراتب التعبد؛ لأنها تتعلق بمقام رسول الله ﷺ؛ ومن ثم ليس لقائل أن يجيزها على أنها عادة فيسلك بها سبيل المعنى، ويطلب الدليل على المنع، بدل العكس، بل هي قرينة من أعظم القربات، ولا سبيل إلى تجويزها إلا على سبيل التعبد، ولنا في منعها من هذه الجهة مسلكان:

المسلك الأول: قاعدة الترك المطلق، والترك المطلق نحتج

به من جهة واحدة وهي أن الفعل المتروك لو قدر أن رسول الله ﷺ يفعل فعله على وجه يفعله؟

ولن يجيب المجيب إلا بأحد ثلاثة أمور:

* أنه يفعل على وجه الجبلة وهذا لا متمسك بالترك للدلالة على المنع.

* أنه يفعل على وجه التعلل؛ وهذا أيضا لا متمسك بالترك فيه للدلالة على المنع.

* أنه يفعل على وجه التعبد، وهذه التي يستحيل أن يترك النبي ﷺ الفعل ويكون تركه مرسلا من الدلالة على المنع، فلو قدر أن رسول الله ﷺ شرع جعل يوم مولده عيدا أو شرع جعل شهر يوم مولده شهرا خاصا لما كان في الأولى دون العيدين في المشروعية والفضل، وما كان في الثانية دون رمضان وأشهر ذي الحجة، أما وقد أهمل رسول الله ﷺ تخصيص يوم مولده وتعيينه وشرع عبادة مخصوصة في اليوم من حيث هو يوم في السنة فإن هذا يدل على إرادة الترك من الشارع، ولعل ذلك لحكمة عدم التشبه بالنصاري وغيرهم من أهل الملل.

المسلك الثاني: أنه لو قدر أنه ورد في المولد حديث صحيح

مرفوع إلى النبي ﷺ يدل على مشروعية يوم مولده وجعله عيدا، والاحتفال به، ثم لم يؤثر عن رسول الله ﷺ عمل فيه، ولا عن خلفائه ولا عن صحابته، ولا وجده مالك عند أهل المدينة؛ فإن هذا سيكون متمسكا قويا وفق قواعد المذهب في ترك العمل بهذا الحديث، أو تأوله، أو ادعاء نسخه؛ فإن أمرا كهذا في العظمة لا يؤثر عن الصحابة أثر فيه، ولا عن أهل المدينة عمل به، لا في أول أمرهم قبل الخلاف، ولا فيما بعد الخلاف مظنة لترك الظاهر والعدول عنه، وعد الجزم بصحة الرواية وإن صحت ظاهرا، وهذا مسلك قوي لمن تأمله ويكشف أن التمسك في المسألة ليس إلا ذكاة للبدعة.

وهذان المسلكان يعتمدهما المالكية في كثير من أبواب الفقه كما هو معلوم حتى في غير مسائل التعبد كما هو حالهم في المسلك الثاني مع حديث البيعان بالخيار، والمسلك الأول عليه اتكأ الشاطبي في تحرير محل النزاع في سكوت الشارع فقسمه إلى ضربين:

الضرب الأول: «أن يسكت عنه لأنه لا داعية له تقتضيه، ولا موجب يقدر لأجله؛ كالنوازل التي حدثت بعد رسول الله ﷺ؛ فإنها لم تكن موجودة، ثم سكت عنها مع وجودها، وإنما حدثت بعد ذلك؛ فاحتاج أهل الشريعة إلى النظر فيها وإجرائها على ما تقرر في كلياتها، وما أحدثه السلف الصالح راجع إلى هذا القسم؛ كجمع المصحف، وتدوين العلم، وتضمين الصناعات، وما أشبه ذلك مما لم يجر له ذكر في زمن رسول الله ﷺ، ولم تكن من نوازل زمانه، ولا عرض للعمل بها موجب يقتضيه؛ فهذا القسم جارية فروعه على أصوله المقررة شرعا بلا إشكال؛ فالقصد الشرعي فيها معروف من الجهات المذكورة قبل.

الضرب الثاني: أن يسكت عنه وموجبه المقتضي له قائم، فلم يُقَرَّر فيه حكم عند نزول النازلة زائد على ما كان في ذلك الزمان؛ فهذا الضرب السكوت فيه كالنص على أن قصد الشارع أن لا يزداد فيه ولا ينقص؛ لأنه لما كان هذا المعنى الموجب لشرع الحكم العملي موجودا ثم لم يشرع الحكم دلالة عليه؛ كان ذلك صريحا في أن الزائد على ما كان هنالك بدعة زائدة، ومخالفة لما قصده الشارع؛ إذا فهم من قصده الوقوف عند ما حد هنالك، لا الزيادة عليه ولا النقصان منه»^(٤).

ولهذا أمثلة كثيرة في فقه مالك، منها كراهة مالك لسجود



على أن السلف لم يكونوا يزيّدون فيها زيادة على سائر الليالي أنهم اختلفوا فيها، فقليل إنه ﷺ ولد في رمضان، وقيل في ربيع، واختلف في أي يوم ولد فيه على أربعة أقوال، فلو كانت تلك الليلة التي ولد في صبيحتها تحدث فيها عبادة بولادة خير الخلق ﷺ لكانت معلومة مشهورة لا يقع فيها اختلاف، ولكن لم تشرع زيادة تعظيم، ألا ترى أن يوم الجمعة خير يوم طلعت عليه الشمس، وأفضل ما يفعل في اليوم الفاضل صومه، وقد نهى النبي ﷺ عن صوم يوم الجمعة مع عظيم فضله، فدلّ هذا على أنه لا تحدث عبادة في زمان ولا في مكان إلا إن شرعت، وما لم يشرع لا يفعل، إذ لا يأتي آخر هذه الأمة بأهدى مما أتى به أولها.

ولو فتح هذا الباب لجاء قوم فقالوا: يوم هجرته إلى المدينة يوم أعز الله فيه الإسلام فيجتمع فيه ويتعبد.

ويقول آخرون: الليلة التي أسري به فيها حصل له من الشرف ما لا يقدر قدره، فنحدث فيها عبادة.

فلا يقف ذلك عند حد، والخير كله في اتباع السلف الصالح الذين اختارهم الله له، فما فعلوا فعلناه، وما تركوا تركناه. فإذا تقرر هذا ظهر أن الاجتماع في تلك الليلة ليس بمطلوب شرعاً، بل يؤمر بتركه، ووقوع التحبيس عليه مما يحمل على بقاءه واستمرار ما ليس له أصل في الدين، فمحوه وإزالته مطلوب شرعاً^(٩).

وبنحو قوله قال أحمد القباب^(١٠) والونشريسي نفسه^(١١) وابن الحاج في المدخل^(١٢) وأبو أسحاق الشاطبي، فقد سئل عن الوصية بالثلث لإقامة المولد فردّه وأبطل الوصية ومنعها للبدعة^(١٣) ووقعت ردود ومناقشات طويلة بين محمد بن الحسن الحجوي بعد تأليفه كتابه: «صفاء المورد بعدم القيام عند سماع المولد» وعبد الهادي بن محمد التادلي المكناسي حول الموضوع.

ويتحصل مما سبق أن القول بمنع الاحتفال هو الجاري على أصول مالك وقواعده، وبه نطق نظار المذهب، ومحققوه، فمن رام جعل القضية مذهبية معتمدة، وهو يريد تجاوز الأعلام ممن ذكرنا وتطويع القواعد التي نقلنا فليبتغ نفقا في الأرض أو سلماً في السماء.

الشكر في بعض المواضع، وعلل ذلك بأنه لم يمض عليه أمر الناس^(١٤) وأمثلتها في العبادات وفي النسك أكثر من أن تحصى، ولو تتبعناها لخرجنا عما يسمح به المقال من الاختصار فلتنظر في مظانها^(١٥).

ومن ناحية أخرى، لنا أن نحتج بما تقرر عند الفقهاء في المذهب وغيره من أن ما سلك به مسلك التعبد طُلب الدليل على أصله، ووصفه، فلا يكون أصل المشروعية كافياً في المشروعية، فلا يكفي الأمر بالوضوء لمشروعية هيئة الوضوء، ولا يكفي الأمر بالصلاة لمشروعية هيئة صلاة معينة؛ ولذا تجد أهل المذهب كرهوا بعض صور الدعاء مثل الدعاء عند الذكاة بدل التكبير والتعظيم^(١٦) ومثل وضع الخدين على الحجر الأسود بدل تقبيله^(١٧).

وفي قضيتنا محل النقاش تجد بعض المالكية ممن منعها يسلك المسلك نفسه في القواعد، ويردها للأسباب التي ذكرنا، ومن ذلك ما نقله الونشريسي عن أبي عبد الله الحفار عندما سئل عما يعمل في المولد فقال: «وليلة المولد لم يكن السلف الصالح، وهم أصحاب رسول الله ﷺ والتابعون لهم، يجتمعون فيها للعبادة، ولا يفعلون فيها زيادة على سائر ليالي السنة، لأن النبي ﷺ لا يعظم إلا بالوجه الذي شرع فيه تعظيمه، وتعظيمه من أعظم القرب إلى الله، لكن يتقرب إلى الله جل جلاله بما شرع، والدليل

٥ - البيان والتحصيل، ١٩٨٣.

٦ - «قال مالك في الحديث الذي يذكره: ما أدركت الناس إلا وهم يلغنون الكفرة في رمضان، قال: ليس عليه العمل ولا أرى أن يعمل به ولا يفتن في رمضان لا في أوله ولا في آخره، ولا في غير رمضان ولا في الوتر أصلاً»، المدونة، ٢٨٩/١.

٧ - المدونة، ٤٤٥/١.

٨ - المصدر السابق، ٤١٩/١.

٩ - المعيار المغربي، ٩٩/٧.

١٠ - نفسه، ٤٨/١٢.

١١ - نفسه.

١٢ - المدخل، ابن الحاج، ٨٦/١.

١٣ - المعيار المغربي، ٢٥٢/٩.

التصوف النسائي المعاصر في مصر.. أنماط وإشكالات

فاطمة عبد الرؤوف - مصر

لأن المخالفات الشرعية التي تقع فيها شديدة المخالفة الشرعية والوضوح، وهذا ما دفع بعض رموز التصوف نفسه بانتقاد هذا الواقع المنحرف، مثل قول د. محمد إبراهيم العشماوي: «وما نراه اليوم من تساهل بعض النساء المتصوفات بالتبرج، والاختلاط الفاحش، وغشيان مجالس اللهو والسماع، التي تحضر فيها آلات الطرب، وتُنشد فيها الخمريات والغزليات، وربما أنشدت المرأة أو هامت أو تواجدت أو رقصت، وهي أشياء تستفز النساء والرجال على السواء، وتثير النفس الكامنة، وتحرك الشهوة الساكنة، ويحضرها الشيطان، وطوافها على الموالد والحضرات والمقامات، وهي تلبس السبح والشارات، في صحبة الرجال الأجانب بدعوى الأخوة في الطريق - بلا رقيب ولا حسيب ولا مخرم ولا إذن من ولي أمرها - أمور محرمة شرعا، تُرتكب باسم التصوف، والتصوف منها براء!»^١.

وعلى الرغم من هذا الاعتراف لم يتم توثيق حالات إنكار وضبط حقيقية لهذه المنكرات في تلك الموالد من قطاع النساء المتصوفات وال دراويش والفقراء!! مما يكشف عن ثنائية مدهشة إذ ينتقد رموز التصوف وعمائمه الوجود النسائي المتبرج والمختلط في الفعاليات الثقافية العامة، لكنهم يغضون الطرف فعليا عما يحدث في واقعهم الصوفي! وفي الوقت ذاته يتم التباهي بضخامة أعداد أتباع الطرق من الرجال والنساء، وكيف أنها تصل لقلب

عندما نتحدث عن النساء الصوفيات المعاصرات في مصر فنحن لا نتحدث عن نمط واحد من النساء، فالصورة الرائجة هي للنساء القرويات (الشعبيات) اللاتي يذهبن للموالد والحضرات يفتشن الساعات، وربما يقمن إقامة كاملة طيلة أيام المولد ولياليه، ويقدمن النذور للأضرحة، ويمكننا أن نطلق عليها النسخة الشعبية للمرأة الصوفية، على الرغم من أن قطاعات من نساء الطبقة المخملية والثرية يشاركن في طقوس الموالد هذه، بل قد رصدت الدراما التليفزيونية هذه المشاركة، حيث قدّمت المرأة الثرية التي لها حاجة إلى الله، فتقوم بشراء الطعام وتوزيعه في محيط ضريح من الأضرحة ثم تقف بخشوع أمام المقام وتدعو بما شاءت!

النسخة الشعبية للمرأة الصوفية

النسخة النسائية الشعبية هي الأكثر عددا، وهي الجسم الأساس للنساء المتصوفات (وإن كنا لا نملك رقما محددا بالتأكيد)، وعندما يتباهى الصوفية بأنهم يصلون للقاعدة المجتمعية العريضة ويحظون بحبها واحترامها فالمقصود هي تلك النسخة الشعبية.

وهذه النسخة الشعبية النسائية هي أيضا السبب في كثير من النقد الذي واجهته الطرق الصوفية في مصر،

١ - ضوابط تصوف المرأة، د. محمد إبراهيم العشماوي، <https://zu.pw/xolkde>

المرأة القروية والشعبية، بعكس تيارات أخرى لا تتمكن من كسب المرأة لمقصدها.

الطبقة المثقفة من النساء الصوفيات

وهناك نمط مختلف من النساء المتصوفات المعاصرات في مصر، يقمن بدور وظيفي مختلف تماما، فهن وإن كن الأقل عددا إلا أنهن الأكثر تأثيرا في مد التصوف بدماء جديدة تحافظ على تقديم رؤية أكثر حداثة ومعاصرة لمسيرة التصوف ولوضعية المرأة ومكانتها فيه، وهو:

نمط المثقفات الصوفيات: كانت زميلتي طالبة الدراسات العليا في قسم الفلسفة الإسلامية تشرح لنا أطروحتها للماجستير عن طريقة صوفية شائعة في مصر، ولما سألتها عن سبب اختيارها لهذا الموضوع، لأنني كنت مندهشة من هذا الاختيار، فهي فتاة مثقفة يبدو عليها الذكاء والصلاح عكس الصورة الذهنية النمطية عن نساء الطرق الصوفية في ذهني، وكنت أريد أن أفهم دوافعها، ففوجئت بها تعتبر أطروحتها العلمية لوئا من ألوان الجهاد في مواجهة الهجوم الذي يتعرض له الصوفية عموما، وطريقتها خصوصا. وعرفت منها أنها زوجة لأحد المريدين، وأن هناك شبكة اجتماعية قوية لا تربط بين الشيخ ومريديه فقط، بل بين زوجة الشيخ وزوجات المريدين وأنهم يتزوجون من داخل تلك الدائرة، وبينهم رابطة وأصرة قوية.

اتحاد نسائي صوفي

على أن أهم تطور يمكن رصده للنسوة المتصوفات المعاصرات في مصر، فكرة الجمعية النسائية الصوفية التي أطلقتها السيدة ماجدة عيد، زوجة الشيخ محمد الشهاوي، شيخ الطريقة الشهاوية ورئيس اللجنة الخماسية لإدارة الطرق الصوفية آنذاك، وكان الهدف منها تأسيس أول جمعية صوفية مخصصة للنساء في مصر، بحيث تضم في عضويتها زوجات الشيوخ وزوجات المريدين من الطرق جميعها، إضافة لبعض الشخصيات النسائية الدينية العامة الداعمة للتصوف.

أما عن أهداف الجمعية فيمكن تلخيصها في النقاط الآتية:

- * وحدة نساء البيت الصوفي بكل طرقه.
- * الدعوة للتصوف في الأوساط النسائية، أو كما تقول ماجدة عيد صاحبة التصور: «محو الأمية الدينية للنساء».

* مواجهة الفكر السلفي، حيث أوضحت ماجدة عيد أنها لاحظت انتشار الداعيات السلفيات على الفضائيات السلفية الدينية التي غزت البيوت ما كان له أثره في انتشار الفكر السلفي، ومن هذا المنطلق فقد أثرت هذه الفضائيات على النساء محدودي الثقافة، ولهذا وجدت أنه من الواجب التحرك والمبادرة بعملٍ ما لمقاومة هذه التيارات، والدفاع عن الصوفية في مواجهة الحملة التي تتعرض لها منذ فترة.

لذلك هي ترى كممثلة للنساء الصوفيات اللاتي ينتمين إلى طرق صوفية عديدة في مصر وجوب أن يكون لهن كيان رسمي للمشاركة في الدفاع عن الصوفية في الحرب التي تتعرض لها^(٢).

وهو الهدف نفسه الذي ذكرته لي زميلتي الباحثة، وإن كان هناك يرتدي ثوبا أكاديميا ومرتبطا بطريقة واحدة، أما فكرة الجمعية فكانت أكثر التصاقا بالشارع بالإضافة للفكرة الطموحة في توحيد نساء البيت الصوفي، وإن كان البعض يشكك في إمكانية هذا التوحيد بسبب المنافسات البينية الواقعة بين هذه الطرق. ولم يتم إشهار الجمعية بسبب التحفظات والأعراف الصوفية التي تُنظم عمل المشيخة العامة وتجعل الأنشطة الصوفية مركزية وتحت مظلتها الرسمية حيث لا يوجد وجود نسائي رسمي.



نارييمان عبد الغفار

كما ساهم بذلك رفض المجلس الصوفي الأعلى لتصدر النساء المشهد الصوفي المعاصر، حيث لم تقبل مشيخة الطرق الصوفية تعيين نارييمان عبد الغفار شيخة للطريقة الأحمدية البدوية إلا أن هذا لم يمنعها من الممارسة

٢- موقع قناة العربية، ٢٥/٨/٢٠١٩، <https://2u.pw/DJkO4J>

من خارجه.

وأعني النساء اللاتي ينتمين للفكر النسوي، ويجدن في التراث الصوفي دعماً لأفكارهن عن المساواة المطلقة، لذلك نجد منهن عناية خاصة بفكر ابن عربي وأرائه التي تخدم الفكر النسوي العلماني، كقوله بجواز إمامة المرأة للرجل «فمن الناس من أجاز إمامة المرأة على الإطلاق بالرجال والنساء وبه أقول ومنهم من منع إمامتها على الإطلاق ومنهم من أجاز إمامتها بالنساء دون الرجال»^٥. وربما وجدت النسويات في أدبيات الفكر الصوفي وفلسفته ما يثبت تفوق الأنثى على الرجل في المجال الروحاني فـ «ربما يكون أسهل على النساء تحقيق التبصر الصوفي عن الرجال»^٦.



يمكننا القول إن النسوية دخلت على خط التصوف مرتين: مرة عندما رأت في الدين الصوفي الدين الذي يدعو للمساواة المطلقة ولا يتعارض مع الفكر النسوي، ومرة عندما رأت في شيخات التصوف المسؤوليات عن الساحات والميراث اللاتي رفضت المشيخة الرسمية وجودهن، فصلا جديدا من الصراع بين الرجل والمرأة في الفضاء الروحي، لاستغلال الحضور النسائي المعاصر في تغيير قواعد السلطة الصوفية أو حتى إعادة إنتاجها بناءً على الدين الصوفي الذي يتم الترويج له محليا وعالميا.

الفعالية لأعمال شيوخ الطرق، وأصبح لديها بالفعل آلاف المريدين، وبحسب ما أعلنته ناريمان فإنه لا يشترط أن يكون الشيخ في منصب رسمي حتى ينشر التصوف^٣.

المتصوفات الرقميات

أيضا نجد المتصوفات الرقميات، ولهن دور كبير في الدعوة للتصوف، كنت أتابع صاحبة محتوى تشرح فيه كيف أنقذها الذكر الكثيف، خاصة الصلاة على النبي ﷺ من أزماتها النفسية التي جعلتها عميلة دائمة عند الأطباء النفسيين، وتدعو النساء للذكر للتخلص من المعاناة النفسية والتوتر وضغوط الحياة عبر قناتها على إحدى منصات التواصل، وبعد مدة أصبحت تقوم بالتصوير من داخل المساجد التي يوجد بها أضرحة وتقدم نصائح بالقرب منها، زاعمة أن السكينة تنزل في هذه الأماكن، وتضاعف أثر الذكر، هذه النوعيات من المتصوفات الرقميات ربما لا يتبعن أي طريقة ولكنهن يسرن على الطريق نفسه.

ويشبه ذلك فرق الإنشاد والمديح النسائية التي اشتهرت عبر منصات التواصل وهلل لها الإعلام العلماني والتيار النسوي لكسرها الصورة النمطية لاحتكار الرجال للمديح. ولا يمكن أن نغفل ملامح تيار ينمو (على الرغم من جذوره القديمة) من النساء اللاتي يمزجن بين الصوفية الفلسفية والديانات الروحية الشرقية، ويقمن بطقوس اليوجا والتأمل حيث أن «مذهب اليوجا يقوم على تحول الحواس عن العالم الخارجي وتركيز الفكر في الداخل بقصد التوحيد الروحي المعروف باليوجا مع الروح العلوية عن طريق التدريبات»^٤، وهذا التيار ربما لا يستغرق في تفاصيل الأفكار وجذورها، ويكتفي بتلك الطقوس وبعض الجمل المفتاحية التي تتضمن هذا الفكر، ويدعي أنها تقوم بعمل استشفاء للجسد والعقل والروح، وبعض هؤلاء المدربات يذهبن للهند وبالي، وكثيرا ما يقمن بعمل هذه الجلسات في المدن الشاطئية والحدائق الكبرى ويجتذبن قطاعا نسائيا من الطبقة فوق المتوسطة.

النسويات المستفيدات من الفكر الصوفي:

وهناك نمط آخر خلاف نمط النساء الصوفيات المثقفات اللاتي ينتمين للبيت الصوفي من الداخل ويخضعن لقوانينه، وهو نمط النساء المدافعات عن الفكر الصوفي

٣- جريدة الدستور، ٢٠١٨/٣/٣، ٤٠٨٢٩٠، <https://www.dostor.org/408290>

٤- اليوجا طريق الصحة والسعادة والشباب، بهاواندا بانث برايتندي، والاقتباس من مقدمة الطبعة الثانية للكتاب للأستاذ حسن عباس زكي، ص ١٦.

٥ - الفتوحات المكية، ابن عربي، ٤٤٧/١.

٦- الصوفية النسوية، كارول كريست، ترجمة مصطفى محمود، ص ٤٧.



الشباب الأمرد.. من قال ماذا؟

علاء إسماعيل - مصر

موقف ابن تيمية:

والأهم من ذلك أن كلام ابن تيمية نفسه، وهو الاسم الذي كثيراً ما يُستحضر في هذه القضية، لا يؤيد هذا التصوير. ففي بيان تلبيس الجهمية، أثناء حديثه عن رؤية الله في المنام، يقرر ابن تيمية أن الإنسان قد يرى ربه في المنام ويخاطبه، لكنه يضع قيداً بالغ الأهمية، فيقول: «ولا يجوز أن يعتقد أن الله في نفسه مثل ما رأى في المنام؛ فإن سائر ما يرى في المنام لا يجب أن يكون مماثلاً»^١.

ثم يضرب لذلك مثلاً برؤيا يوسف عليه السلام، إذ رأى الشمس والقمر وأحد عشر كوكباً يسجدون له، مع أن حقيقة الرؤيا لم تكن أن الأجرام السماوية نفسها سجدت له، وإنما كان لها تأويل يتعلق بأبويه وإخوته، والفكرة التي يريد ابن تيمية تقريرها هنا واضحة وهي أن: الرؤيا الرمزية شيء، وحقيقة المرئي شيء آخر؛ فقد يرى الإنسان في المنام شيئاً على صورة معينة، ولا يلزم من ذلك أن تكون الحقيقة الخارجية مطابقة لتلك الصورة. وبناءً على ذلك، حتى لو قبلت رواية رؤية الله في المنام، لا يلزم منها أن يكون الله تعالى في ذاته على الصورة التي رآها النائم.

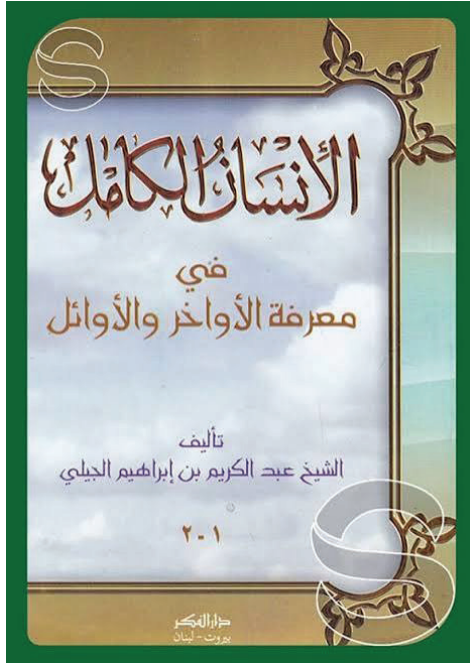
من أكثر العبارات التي تتردد في بعض السجلات العقديّة المعاصرة أن ابن تيمية أو أهل الحديث يقولون إن الله سبحانه وتعالى «شباب أمرد». وتستخدم العبارة أحياناً على سبيل التعبير المذهبي، وكأنها تلخص موقف السلفيين من صفات الله تعالى.

لكن هذه القضية، إذا أُريد بحثها بحثاً علمياً، لا تُحسم بالتهويل أو بالتفجير، وإنما بالعودة إلى النصوص ذاتها: ماذا قال الذين يُنسب إليهم هذا القول؟ وهل هم متفقون على صحة الحديث؟ وكيف فهموا الروايات التي تتحدث عن رؤية الله في صورة؟ ثم ماذا نجد في المقابل عند بعض أعلام التصوف حين تحدثوا عن هذه الروايات ذاتها؟ وهنا تظهر المفارقة التي تستحق التوقف!

فالروايات المتعلقة برؤية الله في المنام، ومنها الروايات التي ورد فيها وصف «شباب» أو «شباب أمرد»، كانت محل بحث بين المحدثين والمتكلمين والصوفية، واختلفوا في أسانيدها وألفاظها وفي طريقة فهمها. ولذلك لا يصح أن نأخذ لفظاً من رواية، ثم نقفز منه مباشرة إلى القول بأن طائفة كاملة تعتقد أن الله تعالى في ذاته على تلك الصورة.

١ - بيان تلبيس الجهمية، ٣٢٧/١.

النص من أن الجيلي نفسه يتحدث عن الحديث بصيغة «الشاب الأمرد»، ويقول إنه واقع صورة ومعنى، ويجعل الصورة من صور تجلي الحق!



وهنا يصبح من الصعب فهم سبب استخدام عبارة «الشاب الأمرد» كسلاح في وجه السلفيين - رغم وضوح موقفهم -، وكأن مجرد التعامل مع الرواية أو مناقشتها يثبتها عليهم عقيدة، بينما نجد عند بعض كبار المتصوفة نصوصاً صريحة في إدخالها ضمن باب التجلي.

٢- نظير ذلك عند عبد الوهاب الشعراني في الموازين الذرية المبينة لعقائد الفرق العلية نجد حديثاً عن رؤية الذات المقدسة، ثم يقول في موضع الشاهد: «وهذا المثال هو المراد بقوله ﷺ: «رأيت ربي في أحسن صورة»، وفي رواية: «في صورة شاب»، وهو المراد أيضاً بقوله ﷺ: «خلق الله آدم على صورته»^٢.

واللافت في هذا النص أن الشعراني لا يتعامل مع الرواية باعتبارها مجرد خبر حديثي منفصل، وإنما يضعها داخل منظومة من النصوص المتعلقة بالصورة والمثال.

٣- ثم نجد نصاً آخر في جواهر المعاني وبلوغ الأماني، حيث ترد عبارة «رأيت ربي في صورة شاب» في سياق الحديث عن (الحقيقة المحمدية).

فبعد الحديث عن علم النبي ﷺ، يرد في الكتاب أن هذه العلوم كانت «مكنوزة في حقيقته المحمدية»، وأنها لم

وهذا التفريق مهم جداً في مناقشة تهمة «الشاب الأمرد»، لأن إثبات رواية عن رؤية في المنام لا يساوي إثبات أن الله تعالى شاب أمرد في ذاته.

ولهذا نجد عند عدد من العلماء الذين تعاملوا مع هذه الروايات اتجاهًا إلى حملها على المنام. فقد قال الذهبي في ميزان الاعتدال عند حديثه عن هذه الرؤية: «وهذه الرؤية رؤيا منام إن صحت»^٣.

موقف الصوفية:

نُقل عن أبي القاسم القشيري، وهو من أعلام التصوف، كلام قريب من هذا المعنى؛ إذ ذكر أن من رأى ربه في المنام على وصفٍ يتعالى عنه، وهو يعلم أن الله منزّه عن ذلك ولا يعتقده في صفته تعالى، فلا تضره تلك الرؤيا، ويكون لها وجه من التأويل. ونُقل صاحب مرقاة المفاتيح عن القشيري أيضاً أن الواسطي قال: «من رأى ربه في المنام على صورة شيخ، عاد تأويل ذلك إلى الرائي، وهو إشارة إلى وقاره وقدر محله»^٤.

إذن، حتى داخل التراث الصوفي نفسه، نجد تفسيراً يجعل الصورة المنامية رمزاً وتأويلاً، لا وصفاً لذات الله تعالى.

لكن المفارقة تبدأ عندما ننتقل من هذا الاتجاه إلى نصوص أخرى عند أعلام التصوف، فنجد أن المسألة لا تقف عند مجرد القول بأن الصورة لها تأويل، كما في الأمثلة الآتية:

١- عبد الكريم الجيلي في الإنسان الكامل: فالجيلي يتحدث صراحة عن الحديث الذي فيه أن النبي ﷺ رأى ربه «في صورة شاب أمرد»، ثم يقول: «الحديث بكماله أعطانا الكشف فيه أنه واقع صورة ومعنى»، ثم يشرح ماذا يقصد بـ«الصورة»، فيقول:

أما الصورة: «هو تجلي الحق سبحانه وتعالى في الصورة المذكورة المعينة المحدودة»^٥.

وهنا ينبغي أن نتوقف، فالجيلي لا يقول إن لها تأويلاً، بل يدخل الرواية في مفهوم التجلي، ويصفها بأنها واقعة «صورة ومعنى»، ثم يفسر الصورة بأنها تجلي الحق سبحانه في الصورة المذكورة!

وهذا لا يعني أن الجيلي يقول إن ذات الله تعالى هي ذلك الشاب المخلوق، ولا يصح اختزال فلسفته في هذه العبارة. فالتجلي عنده مفهوم له بناء خاص، وهو يفرق بين الحق في ذاته وبين صور التجليات. لكن هذا لا يغيّر حقيقة

٢ - ميزان الاعتدال، ٥٩٤/٨.

٣ - مرقاة المفاتيح، علي القاري، ٣٨٠/٨.

٤ - الإنسان الكامل، ٤/٢.

٥ - الموازين الذرية المبينة لعقائد الفرق العلية، ص ٧.

تكن معلومة له قبل النبوة على الوجه الذي صارت عليه بعد رفع الحجب، ثم يأتي موضع الشاهد: «حتى إذا كان زمن النبوة رفع الله عنه الحجب، وأراه في حقيقته المحمدية، يشهد لذلك قوله ﷺ: رأيت ربي في صورة شاب»^(٦)، وهذا النص جاء ضمن تصور عن الحقيقة المحمدية ورفع الحجب، ورؤية الحق عز وجل عند بعض الصوفية.

إقرار السبكي شهرة الحديث عند الصوفية:

يعترف تاج الدين السبكي -فيما نقله عنه العجلوني- أن هذا الحديث منتشر عند المتصوفة، فيقول: «حديث «رأيت ربي في صورة شاب أمرد هو دائر على السنة بعض المتصوفة، وهو موضوع مفترى على رسول الله ﷺ»^(٧). ثم يتابع العجلوني معقبًا على كلام السبكي: «ولكن في اللأى عن ابن عباس رفعه «رأيت ربي في صورة شاب له وفرة»، وروى «في صورة شاب أمرد»، قال ابن صدقة عن أبي زرعة: حديث ابن عباس لا ينكره إلا معتزلي، وروى في بعضها رآه بفؤاده، والحديث إن حُمل على رؤية المنام فلا إشكال، وإن حمل على يقظة فأجاب عنه ابن الهمام أن هذا حجاب الصورة»^(٨).

وهنا تتضح نقطة مهمة في المقارنة:

عند كثير من الصوفية، فنحن أمام لغة «التجلي»، و«الصورة»، و«المعنى» و«كشف الحجب لرؤية الله». وفي المقابل، نجد ابن تيمية أكثر وسطية واعتدالاً، حين يقول: إن الإنسان قد يرى ربه في المنام، ثم يؤكد أنه لا يجوز أن يعتقد أن الله في نفسه مثل ما رآه في المنام، فهو يفضل بوضوح بين الرمز الذي تحصل في الرؤيا وبين الذات الإلهية.

بل يقول ابن تيمية بشكل صريح: «إن كل حديث فيه: أن النبي - ﷺ - رأى ربه بعينه في الأرض.. كل هذا كذب باطل باتفاق علماء المسلمين من أهل الحديث، وغيرهم، وكذلك كل من ادّعى أنه رأى ربه بعينه قبل الموت، فدعوا باطلة باتفاق أهل السنة والجماعة؛ لأنهم اتفقوا جميعهم على أن أحدًا من المؤمنين لا يرى ربه بعيني رأسه حتى يموت»^(٩)، ومن هنا يمكن فهم الخطأ الذي يقع

فيه بعض الخطاب الأشعري المعاصر. إذن من التبسيط المخل أن يقال إن ابن تيمية أو غيره «يصحح حديث الشاب الأمرد» لغرض التشنيع، فهذه سطحية في تناول الموضوع، بل ينبغي أن نسأل: كيف فهم ابن تيمية هذا الحديث؟ فمجرد أن عالمًا من أهل الحديث يناقش رواية «رأيت ربي في صورة»، أو حتى يصحح طريقًا من طرقها، لا يعني أنه يقول: «الله شاب أمرد»، بل لا بد من إثبات هذه النتيجة من كلامه هو.

وإذا رجعنا إلى ابن تيمية، وجدنا النص على خلاف ذلك تمامًا: «ولا يجوز أن يعتقد أن الله في نفسه مثل ما رأى في المنام»، وهذه العبارة وحدها كافية لإثبات أن نسبة الاعتقاد بأن صورة المنام هي صورة الله في ذاته إلى ابن تيمية ليست نقلًا أمينًا لموقفه.

إذن فالمشكلة ليست في أن يكون هناك حديث اختلف العلماء في صحته أو فهمه، وإنما في الطريقة الشعبوية التي تُنسب بها الأقوال إلى أصحابها.

وإذا كان المراد نقد ابن تيمية فحيها، لكن النقد ينبغي أن ينطلق من كلامه الحقيقي، لا من كلام لم يقله. وإذا كان المراد مناقشة التصوف، فليس من العلمي أيضًا أن نتجاهل النصوص الموجودة في كتب أعلامه.

والأدق في النهاية أن نقول: إن عبارة «الشاب الأمرد» لها حضور في بعض الروايات، وقد تعامل معها علماء مختلفون بطرق متعددة؛ فمنهم من ضَعَف الحديث، ومنهم من صحَّحه وحمل الرؤية على المنام والتأويل، ومنهم من أدخل الرواية في مباحث التجلي والصورة، كما يظهر بوضوح عند الجيلي وغيره.

أما تحويل هذه المسألة إلى اختزال من قبيل «السلفيون يقولون إن الله شاب أمرد» فهو لا يفي بشرط بسيط من شروط البحث العلمي وهو: أن تنسب إلى كل عالم ما قاله هو، وأن تقرأ عبارته في سياقها، وأن تفرّق بين الرواية، وتفسير الرواية، والعقيدة التي ينتهي إليها صاحبها، وهذه القاعدة لا تحمي السلفيين ولا الصوفية من النقد؛ لكنها تحمي البحث العلمي نفسه من العبثية، أو أن يتحول إلى مجرد تناحر مذهبي!

٦ - جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض سيدي أبي العباس التجاني، علي حرازم براد، ١٦٧/١، الطبعة الجديدة: ص ٧٩، الطبعة القديمة.

٧ - كشف الخفاء، ١/ ٤٣٦.

٨ - المصدر السابق.

٩ - مجموع الفتاوى، ٣/ ٣٨٩.



التصوف في سوريا بين التشيع والعلمانية (محافظة الحسكة أنموذجاً)

د. سعيد العبد الله - سوريا

صورته عند التوبة، والتوبة بين يديه، والاستغاثة به، من خواصها الواضحة، وتنتشر بين الكرد بشكل واضح، كما لعب النظامان السوري والتركي على دعمها بشكل كبير جداً، ونشرها بين العرب، وقد افتتحو مدرسة كبيرة في قرية تل معروف، وبعد تدميرها انتقلوا إلى قرية تل عرفان في ريف الحسكة، حيث اشتروا أراضي برية بعيدة عن السكان، واستحدثوا قرية كاملة، ومعهداً، ومسجداً، وقصراً للضيافة، ويستقبلون في كل عام أكثر من ١٠٠٠ طالب، حيث يقدمون السكن والطعام واللباس طوال السنة، وهذا جعل الناس تجد فيهم ملجأ لأولادهم، ويدرسون القرآن والتصوف والفقه.

وقد حصلوا على دعم كبير جداً من حزب العمال الكردستاني الذي استغلهم وسخرهم لخدمة منهجه العلماني، فاستحدث عن طريقهم مؤسسات الإسلام الديمقراطي العلماني، التي تدعو لترك الحجاب، وتتبنى النسوية، وتروج للمساواة في الإرث، وقد سلمهم الحزب غالب مساجد الجزيرة، خلال مدة الحرب السورية.

الجزيرة السورية هي امتداد جغرافي سوري بين الفرات ودجلة، وتشمل اليوم محافظات: الرقة، ودير الزور، والحسكة، وهي بطبيعتها السكانية متنوعة الأعراق، فغالبيتها العرب، وفيها الكرد والسرمان والشركس والتركمان، ومتنوعة من حيث التركيبة الدينية، فغالبيتها مسلمون سنة، وفيها الإيزيديون، والنصارى الأرثوذكس، ويبدو على المشهد الإسلامي سيطرة الطرق الصوفية بشدة، حيث تنتشر العديد من الطرق الصوفية التي لعب نظام حافظ وبشار الأسد على دعمها وتوطيد وجودها، وهذه الدراسة تستند إلى الواقع والمشاهدة أكثر من التوثيق الأكاديمي، لأنه لا توجد دراسات علمية وأبحاث مكتوبة عن هذه الطرق والبيوتات العلمية والصوفية.

الطرق الصوفية في محافظة الحسكة

تتعدد الطرق والمشارب الصوفية في الحسكة، ومنها:

أولاً: الطريقة الخنزوية النقشبندية

وهي طريقة صوفية، مغرقة في التصوف، وهي أكثر الطرق انتشاراً وأكثرها نشاطاً، ويعد تعظيم الشيخ واستحضار

ثانياً: الطريقة العبيدية القادرية

في مدينة عامودا وما حولها، وتنتشر هذه الطريقة بين العرب والكرد، وعندهم تكية كبيرة في عامودا، يؤذن



فيها ولا تقام فيها صلوات الجماعة، ولا يجتمعون فيها إلا في مناسبات الطعام، كميلاد الشيخ، أو المولد النبوي، وقد كانت صورة الخميني معلقة في صدر التكية إلى عهد قريب، وبعد اندلاع الثورة تمت إزالتها، وهذه الطريقة عبارة عن طقوس صوفية مبتدعة، وليست معهذاً يدرس فيه الطلاب، وإنما هم من المتصوفة التي تضرب الشيش وتمارس الشعوذات والسحر.

خامساً: مؤسسة الإسلام الديمقراطي

وهي مؤسسة سياسية، تتبع للأحزاب السياسية الكردية العلمانية، وكل أعضاء هذه المؤسسة من أتباع الطرق الصوفية، من خزنوية وغيرها، وقد وجدت هذه المؤسسة لإيجاد إسلام مناسب للعلمانية، حيث تتبنى بمشايعها والقائمين عليها العلمنة، بكل ما فيها من فصل للدين عن الدولة، وحصر الدين في المساجد، ولذلك يتبنون طروحات محمد حبش بشكل صريح، في جواز النسخ، بل وجوبه، وأن الحجاب أدب لا فرض، بل إن الكتب المعتمدة عندهم هي كتاب جهان آيرن بعنوان: الإسلام الديمقراطي، وكتاب محمد حبش: النبي الديمقراطي، وقد عملوا على نشر هذا الفكر بشكل كبير، وكان أحد أهم نتائجه انتشار الإلحاد بين القرى الكردية، وإغلاق الكثير من المساجد، ونزع الكثير من البنات لحجابهن، بحجة أنه أدب، ولا تأثم تاركته.

وقد وقفنا على الكثير من هذه الحالات والمساجد المغلقة، التي تم تحويلها إلى مستودعات أو حظائر للحيوانات، وهذه القرى غالباً أهلها في الأصل صوفية نقشبندية أو خزنوية، ويشرف على هذه المؤسسة اليوم محمد الغرزي، ودلال خليل، إحدى قيادات حزب العمال الكردستاني، وكذلك مازن محمد، وهو حاصل على ماجستير في أصول الفقه، لكنه يتبنى العلمانية، وعبد الرحمن بدرخان، وهو أحد أهم مشايخ الخزنوية في الحسكة.

وثمة بيوت وتيارات دينية أخرى إلا أنها أقل تأثيراً من سابقتها ومنها: بيت الغرزي الهليلية، وشيخهم عبد الله

فيها ولا تقام فيها صلوات الجماعة، ولا يجتمعون فيها إلا في مناسبات الطعام، كميلاد الشيخ، أو المولد النبوي، وقد كانت صورة الخميني معلقة في صدر التكية إلى عهد قريب، وبعد اندلاع الثورة تمت إزالتها، وهذه الطريقة عبارة عن طقوس صوفية مبتدعة، وليست معهذاً يدرس فيه الطلاب، وإنما هم من المتصوفة التي تضرب الشيش وتمارس الشعوذات والسحر.

ثالثاً: بيت حقي العلواني النقشبندي

وهم بيت علم، ولهم مكانتهم الاجتماعية الكبيرة في الجزيرة، لكونهم من البيوت العلمية المنضبطة، وقد خرج فيهم علماء أفاضل حفظوا دين الناس، وحاربوا بدع الخزنوية والعبودية والتشيع، وكان منهم الشيخ عدنان حقي، والدكتور أحمد معاذ العلواني، والدكتور أحمد يميل إلى السلفية، ويسعى إلى نقل أتباعه ومنطقته إلى المنهج السلفي بطريقة تدريجية، ذلك أنه درس ودرّس في جامعات المملكة، وكتبه تدل على ذلك، وينتشر تأثير بيت حقي في مدن القحطانية وتل حميس والجوادية، وكذلك في مدينة القامشلي، حيث يشرفون على المدرسة الشرعية «الثانوية» فيها، وهذا البيت بعيد كل البعد عن التشيع، وهو أقرب للمنهج السني الملتزم منه إلى التصوف، لكن الإرث التاريخي للبيت لؤنهم بطابع التصوف.

رابعاً: بيت الديرشوية

وهم بيت علم متصوف، لكنه منضبط نوعاً ما، وهم كبيت حقي العلواني في محاربتهم للطرق الصوفية المبتدعة والمنحرفة، إلا أن أثرهم أضعف من بيت حقي، حيث

بن ملا رشيد الهليلية، وإليه تنسب محلة الهليلية في القامشلي، وهم تتلمذوا على الخزنوية في أول أمرهم، ثم انفصلوا عنهم.

ومنهم بيت لطيف الهلّوش (عبد اللطيف الشيخ هلّوش)، وهو شخص درويش ينتسب للرفاعية، وحوله أتباع، ينشرون وينسبون إليه كرامات مكذوبة، حتى يحافظوا على مكانته الاجتماعية، وله أتباع يطلبون منه المدد، والشفاء، والعلاج، والحقيقة أنه ليس لديه علم شرعي، وإنما هو من الصوفية الخرافية إن صح التعبير، إلا أن أثره الكبير في وسطه الاجتماعي وانتسابه إلى التصوف هو ما جعلنا نذكره هنا.

انتشار التشيع في الحسكة ودور الطرق الصوفية في انتشاره

ذكرنا أن الطريقة العبيدية القادرية في عامودا كانت -إلى عهد قريب- تضع صورة الخميني في زاويتها، ولذلك كانت هذه الطرق الصوفية تشكل المادة الخام لانتشار التشيع، الذي بدأ بتشجيع النظام السوري، وبالتنسيق مع إيران ومؤسساتها في سوريا قبل الثورة.

والتشيع على الرغم من انتشاره بشكل كبير بين أتباع الطرق الصوفية إلا أنه تحضرنا بعض الشخصيات المتشيعية التي لم تكن تنتمي بشكل صريح لطريقة معينة، إلا أنها تنتمي لهذا المجتمع الكبير الذي يحكمه التصوف، ومنها في محافظة الحسكة:

١- هشام القطيط، وهو من منطقة رميلان، ومن قرية: تل أعور «عرعر» وهو سني، وأهله منتسبون للسنة، ودرس العربية في حلب، وتشيع في لبنان، وتقدم ذكره بينهم، وألف كتباً عدة في الرد على السنة، أو في الرد على بعض الشخصيات المنتسبة للتصوف كالبوطي مثلاً، وقد حصل هذا الشخص على دعم كبير من قبل حزب الله اللبناني.

٢- سعيد الدعاس، وهو سياسي تشيع وشيع عدداً من أقربائه، وكان مسؤولاً عن حزب البعث في منطقة القحطانية، وقد تلقوا دعماً كبيراً من قبل إيران ومليشياتها.

ومن الملفت للنظر أن الطريقة الخزنوية لعبت دوراً كبيراً في ريف القامشلي في انتساب أتباعها لحزب الله ومليشياته، حيث سيطروا على المشهد العسكري في ريف القامشلي خلال الثورة، وعملوا على نشر التشيع بين أبناء القرى العربية في تلك المنطقة، وعلى الرغم من أن أثرهم كان ضعيفاً بسبب مقاومة المنهج السني لهم بعد انتشار الفصائل الإسلامية خلال الثورة، إلا أن غالبية

الناس في تلك المنطقة ينتمون إلى الطريقة الخزنوية من حيث المنهج بسبب قربها المكاني من تل معروف التي كانت المركز الرئيس للخزنوية.

وعطفاً على تساهل الخزنوية وترتيبها مع النظام لنشر التشيع؛ فإن مدينة كبيرة كالحسكة يسيطر الخزنوية على مساجدها وعلى توجهها الديني، باتت مكاناً عملياً للتشيع، فأقيمت حسينيات عدة فيها، منها: حسينية آل البيت في حي النشوة، التي عملت على نشر التشيع في الحي العربي السني، وبالفعل تمكنا من تشيع عدد من العوائل، وقد تم إغلاق هذه الحسينية خلال سني الثورة السورية، وما زالت مغلقة حتى الآن، كما نشط التشيع في المركز الثقافي في الحسكة عن طريق إقامة مكاتبات خاصة للكتب الشيعية فيه^١.

وقد كانت حركة التشيع في الحسكة، التي بدأت في عام ١٩٨٢ على يد جمعية المرتضى التي أسسها جميل الأسد، تعتمد بشكل كبير على شريحتين في ترويج التشيع على القاعدة الشعبية العربية والكردية، وهما: شيوخ العشائر، وشيوخ الطرق الصوفية، وشيوخ الصوفية هم المسؤولون عن الحراك الديني في الحسكة، فمناصب الإفتاء ومديرية الأوقاف والإشراف على المدارس الشرعية كانت بيدهم، ولذلك تم الاعتماد، وبضغط من النظام؛ للسماح للمؤسسات الشيعية للعمل في المحافظة، وكان يشرف في فترة من الفترات على هذه الحركة عبد الصاحب الموسوي، وهو من عرب الأحواز^٢.

ومن الجدير بالذكر أن مؤسسة الإسلام الديمقراطي التي أسسها حزب العمال الكردستاني أحدثت رابطة باسم: رابطة آل البيت عليهم السلام، في ٢٠١٩/٤/١٨ م^٣، وأكثر القائمين على هذه الرابطة من المتصوفة الخزنوية، الذين يسعون إلى تذويب المجتمع العربي والكرد في الحسكة في بوتقة وحدة الخطاب للأمة، والهدف منه خلق حالة من القبول للخطاب الشيعي في الوسط السني العربي والكرد، وقد عايشنا الكثير من خطاباتهم ومؤتمراتهم، فهم يدعون إلى أخوة المذاهب الإسلامية تحت مظلة العلمانية، ويتبعون للمؤسسة السياسية الخاصة بحزب العمال الكردستاني.

١- خريطة التشيع في المدن السورية، حسام السعد، طلال مصطفى، مركز حرمون للدراسات المعاصرة، ص ٣٨.

٢- انظر مقال: حركة التشيع في سوريا، مركز الشرق العربي، ٢٠٠٨/٥/٢٢.

٣- انظر: رابطة آل البيت في إقليم شمال وشرق سوريا، الأهداف والخطط والمنجزات، محمد محمود، صحيفة رونا هي، ٢٠٢٤/٥/٢٣.



دور التصوف في انحطاط المجتمعات الإسلامية

يوسف سميرين - القدس الشريف

الضرر بالعلوم كافة^١.

وما قالاه يمكن رصد شواهد وأمثلته في التاريخ، ومن ذلك موقف المتصوفة من الشيخ الذي ينصبونه زعيماً عليهم، قال الشعراني (٩٧٣هـ) في شرح منزلته بينهم: «واعلم يا أخي أن الفقير ما دام تحت رعاية شيخه ملاحظاً له، فهو محفوظ من الشيطان، لارتباط ذلك الفقير بشيخه، وارتباط شيخه بالنبي ﷺ، وارتباط النبي بحضرة الله عز وجل، فلا يجذ الشيطان له مسلماً يدخل منه إلى قلب الفقير»^٢، وغير خفي تذكيرهم الدائم بما «قال المشايخ في أدب المريد: ينبغي أن يكون بين يديه كالميت بين

أعد د. إسماعيل راجي الفاروقي، ود. لويس لمياء الفاروقي كتاباً صدر بست لغات، ثم ترجم إلى العربية وطبع في مكتبة العبيكان، بعنوان (أطلس الحضارة الإسلامية) ومما تعرضا له التصوف ودوره في انحدار المجتمعات الإسلامية، ومما سجله في ذلك:

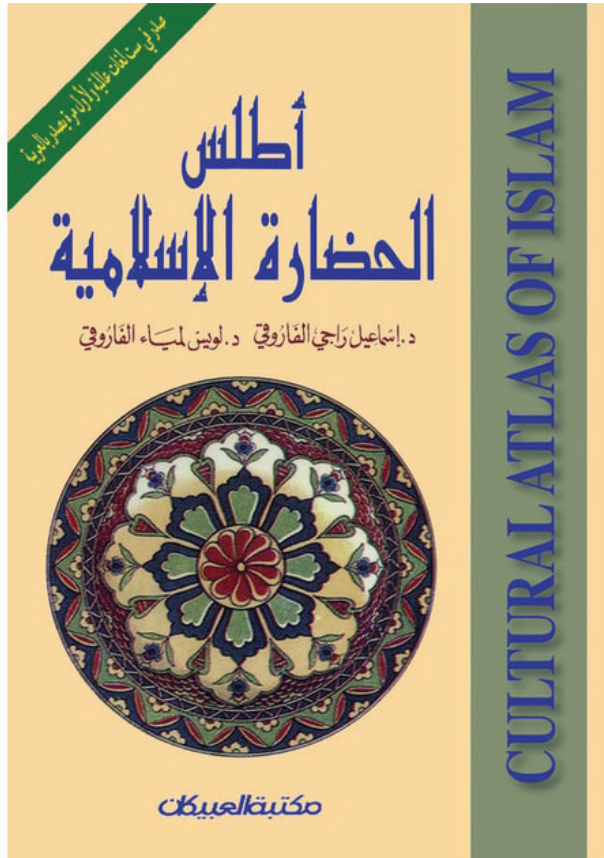
١- حل الكشف أو الإشراق الرُّوحي محل المعرفة، فهجر العالم الإسلامي التزامه بالمعرفة العقلية العلمية ومتابعتها لصالح التجربة الصوفية، وهجر الموازنة النقدية من أجل بيانات الشيخ أو الزعيم الصوفي الغامضة المبهمه السلطوية، وصارت الغلبة للميول الذاتية الغامضة بما ألحق

١- أطلس الحضارة الإسلامية، إسماعيل راجي الفاروقي، لويس لمياء الفاروقي، مكتبة العبيكان، ص ٤٣٧.

٢ - تطهير أهل الزوايا من خبائث الطوايا، عبد الوهاب الشعراني، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكرز للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى: ٢٠١٢، ص ٨٣.

مع مرور الزمن امتزجت الرياضيات مع غيبيات الأرقام، والفلك مع التنجيم، وهندسة الطبيعة عموماً مع الشعوذة.

ومن أمثلة ذلك ما نسب إلى ابن برّجان (٥٣٦هـ) بأنه تنبأ بفتح القدس بالسنة، إذ «وقع في تفسير أبي الحكم الأندلسي -يعني ابن برّجان- في أول سورة الزّوم أخبار عن فتح بيت المقدس، وأنه ينزع من أيدي النّصارى سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة»^{٣٧}، وكان ذلك بجعله الأمر حسابات ينسبها إلى الآيات، وهناك شكّ معقول بوقوع التلاعب



والتّعديل بتفسيره كما سجّله ابن خلّكان (٦٨١هـ) فقال: «لم أزل أطلب تفسير ابن برّجان حتى وجدته على هذه الصّورة، لكنّ كان هذا الفصل مكتوباً في الحاشية بخط غير الأصل، ولا أدري هل كان من أصل الكتاب أم هو ملحق به»^{٣٨}، ووصف السّخاوي (٩٠٢هـ) صنيع التنبؤ المزعوم بقوله: «بَنَى الْأَمْرَ عَلَى التَّارِيخِ كَمَا يَفْعَلُ الْمُنْجَمُونَ»^{٣٩}.

٣٧- البداية والنهاية، ابن كثير، تحقيق: عبد الله التركي، دار هجر، الطبعة الأولى: ١٤١٧هـ-١٤٢٠هـ. ٥٩٢/١٦.
٣٨- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلّكان، دار صادر، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى: ١٩٧١م، ٢٣/٤.
٣٩- البداية والنهاية، ابن كثير، ٥٩٢/١٦.

يدي المغسّل، فالميت هل يعترض على الغسّال أن يغسل عضواً من أعضائه، أم يحركه أو يتصرف فيه بما يرى من المصلحة؟»^{٤٠}.

وسجّل الشّعراي مثلاً على الوصايا الدّاتية التي تقترب من الجبر، كوصيّة عليّ الخوّاص الذي كان أمياً لا يُعرف إلا بتعظيم المتصوّفة له، إذ يوصي بألا يُمنح الفقراء المال! بحجّة «أنّ عقوبة ذلك ربما ترجع عليه، لمعارضتكم للأقدار الإلهية لغير طريق شرعي»^{٤١}، أو بوصية المتبولي فقال: «كان سيدي إبراهيم المتبولي، رضي الله عنه، يقول لأصحابه: من أدرك منكم النّصف الثّاني من القرن العاشر فلا يشدّد في إزالة منكرات الولاة، لأنّ في ذلك الزّمان تترادف علامات السّاعة التي أخبر عنها الشّارع، ومن شدّد في منع وقوعها أصلاً فكأنه ساعٍ في خلف ما وعد به الشّارع، ولا يخفى ما فيه!»^{٤٢}، وهو ما يندرج تحت وصف مؤلفي (الأطلس) بأنّه «الرّضا السّلبي بما يحدث»^{٤٣}، أو بما يصفه مالك بن نبي بقوله: «الضّوفي يخرج عن النظام الطّبيعي للحياة، ويتخلّص من مسؤولياتها عن طريق الأوراد والسّحبة، كما يتخلّص المنتحر العادي عن مسؤولياته بواسطة الخنجر، فالضّوفي ينتحر بوسائل الرّوح»^{٤٤}.

وبقيت كلمات المتصوّفة تدور بينهم كأنها دُرر وفوائد حتى في الجوانب الطّبية ومن أمثلة ذلك ما سجّله ميارة المالكي (١٠٧٢هـ) في كتابه الموسوم بالدر الثمين فقال: «ذكر الشّيخ زُرّوق في (النّصيحة): إنّ البول في الماء الراكد يورث النّسيان، وكذا أكل سور الفأر والثّفاح الحامض وكنس البيت بالخرقة، وأكل الكزبرة الخضراء وقراءة كتابة القبور، والنّظر في المصلوب والمشّي بين الجميلين المقطورين أي: المربوطين، وطرح القمل على الطّريق وإدمان النّظر إلى البحر، قال ذكر ذلك الشّيخ أبو طالب المكي»^{٤٥}، فأحال إلى شيخين صوفيّين (زُرّوق، وأبي طالب المكي) كأنّه بذلك أقام برهاناً، ووصلت هذه الطّريقة ذروتها مع ما سجّله المؤلّفان فقالا:

٣ - وصية زين الدين الخوافي، مخطوط، مكتبة آيا صوفيا [٢١٥٥]، ق ٣٧، باختصار يسير.

٤ - تطهير أهل الزوايا، ص ٣٧.

٥ - لطائف المنن والأخلاق في وجوب التحديث بنعمة الله على الإطلاق، عبد الوهاب الشّعراي، اعتنى به: أحمد عزو عناية، دار الثّقوى، دمشق-سورية، الطبعة الأولى: ٢٠٠٤م، ص ١٨٩.

٦ - أطلس الحضارة الإسلامية، ص ٤٣٨.

٧ - تأملات، مالك بن نبي، دار الفكر المعاصر- بيروت، دار الفكر- دمشق، ٢٠٠٢م، ص ٤٤، باختصار يسير.

٨ - الدر الثمين والموارد المعين، ميارة بن أحمد المالكي، دار الحديث- القاهرة، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م، ص ١٤٠.

ومما سجّله المؤلفان:

فضلاً عن تشويهِه للمعتقد الإسلامي، فذلك الغلو في تمجيد الميت هو في الواقع تمجيد لشيخ الطريقة الحي الذي يزيّن ذلك لأتباعه، ليزيد من سلطته عليهم، بما أنه حلقة في سلسلة هرم تلك السلطة التي تدّعي أنها ستوصل السالك إلى الله، فأضحى بذلك شيخ الطريقة تابعاً لمجد مشايخه، كما قيل: «مجدُ شيخه أصبح مجداً شخصياً له»^(١٧)، وبهذا يرفع من رتبة نفسه كلّما بالغ في نسبة الكرامات المزعومة للأموات من مشايخه!

وينتهي المؤلفان إلى القول:

«لقد أفست هذه الظواهر صحّة المجتمع الإسلامي طوال خمسة قرون منذ سقوط بغداد على أيدي التتر عام ٦٥٦هـ/١٢٥٨م»^(١٨)، ويمكن معرفة حجم تأثير تراكم الخطاب الصوفي منذ ذلك الحين، لا سيّما بعد أن تبنى كثير منهم أطروحات ابن عربي الحاتمي (٦٣٨هـ) ورموزه وأقواله في وحدة الوجود، ولا ينادونه إلا بالشيخ الأكبر، فقد كانت تلك الأطروحات بمجملها لا تتوقف على التأثير في الانحطاط الآني فحسب، بل تشمل المؤجل منه، في مقابل نشاط حركة الاستعمار الأوربي في القرن التاسع عشر. وحتى مع تشكّل حركات تأثرت بالتصوّف وقاومت الاستعمار الحديث، إلا أنه بقيت ترتكب الأخطاء الاستراتيجية السياسية الفادحة، لمشكلات تتعلق بالتركيبية الصوفية الفكرية والاجتماعية والمعرفية، وتجتمع في تلك الأخطاء رغم وجود اختلاف وفوارق بين الطرق الصوفية، فبعضها لا يصل إلى القول بوحدة الوجود مثلاً، وينادي بوحدة الشهود، لكن ذلك لا يعفيها من المآخذ السابقة في تشكيل أرضية أضعفت المجتمعات، وساهمت في انحطاطها، وبقيت تركتها عاجزة عن تشكيل نُدّ حقيقي في مقابل الحداثة الأوربية، وكثير من تلك الحركات بعد أن قدّمت تضحيات جمة في مرحلة مقاومة الاستعمار اعتزلت إلى الزوايا في المجتمعات بعد الاستقلال، أو شكّلت أداة لتبرير السلطة الجديدة القائمة لا لنقدها أو تطويرها، وكان التصوّف ذا مساهمة جوهرية في رسم هذا المسلك.

٢- اعتماد المتصوّفة على ذكر ما وُصف بأنه خوارق على يد الشيخ، وبذلك «تحتطمت في عقل المسلم العلاقة الطبيعية بين السبب والنتيجة، بين الوسيلة والغاية، وحل محلّ ذلك علاقة المسلم بالشيخ الصوفي القادر على اجتراح الكرامات من أجله»^(١٩)، ويمكن تصوّر حال علم الأحياء مثلاً لو التفت إلى ما قاله الشعرازي: «سيدي علي الخواص البرلسي، رحمه الله تعالى، من كراماته، رضي الله عنه، أنه كان يسمى بين الأولياء نسبة لكونه يعرف نسب بني آدم وجميع الحيوانات إلى آبائها الأول التي لم يتقدمها أب!»^(٢٠)، بل تحوّل الأمر إلى هوس في نسبة الكرامات إلى مشايخهم حتى فيما لا تعلّق له بخرق العادات، ومن ذلك ما قيل في ترجمة «محمد علي الطعمي الصوفي، ومن عظيم كراماته، رضي الله عنه، أنه ذهب ذات مرة إلى قرية العطيّات بأبنوب أسيوط فخرج لاستقباله أغلب أهل القرية حتى نصارى القرية»^(٢١)!

ومما ساهم فيه التصوّف:

٣- «الطاعة أو الانصياع لشيخ الطريقة الصوفية بشكل مطلق كامل. لا يقبل سؤالاً ولا جدالاً، وقد حلّت هذه الفكرة محلّ التوحيد الذي لا يعترف بمولى سوى الربّ الواحد»^(٢٢)، وما قاله لا يعدّ مبالغة متى ما قورن بما نسبته المتصوّفة أنفسهم إلى مشايخهم، ومن ذلك ما قاله الشعرازي: «وقع للشيخ محمد الحنفي الشاذلي، رضي الله عنه، أنه مشى يوماً على بحر النيل ومعه تلميذه، وكان قد قال لتلميذه: قل في كلّ خطوة: يا حنفي، فمشى معه إلى قريب الساحل، فقال التلميذ في نفسه: الله أعظم من الحنفي، فقال: يا الله، فغرق! فالتفت إليه الشيخ وقال: يا ولدي إنك لا تعرفه، فلو عرفته ما غرقت في البحر»^(٢٣)! فكان لا بدّ أن ينتظم ذلك التلميذ في سلسلة هرمية من السلطة التي شكّل قطاعها الأوسع مجموعة من المشايخ الأموات، يدعّوهم ويستغيث بهم من دون الله!

ولم يكن ذلك منفصلاً عن توزيع السلطة في المجتمع

١٢ - أطلس الحضارة الإسلامية، ص ٤٣٧.

١٣ - لطائف المنن والأخلاق، ص ٥٥.

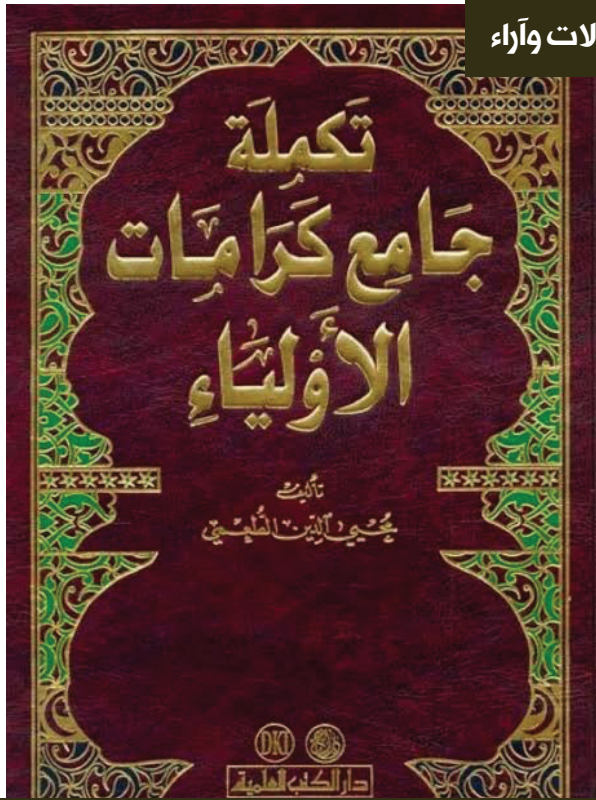
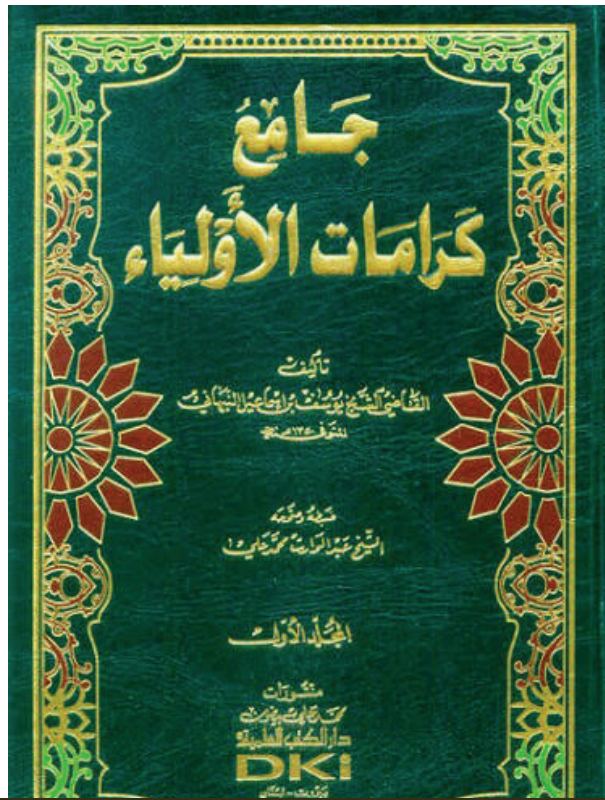
١٤ - النور الأبهر في طبقات شيوخ الجامع الأزهر، محيي الدين الطعمي، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، ص ١١٩، باختصار يسير.

١٥ - أطلس الحضارة الإسلامية، ص ٤٣٨.

١٦ - الفتح في تأويل ما صدر عن الكُمل من الشطح، عبد الوهاب الشعرازي، عن مخطوط أوقاف بغداد برقم ٧٠٧١، ومخطوط دار المخطوطات رقم ٢٣٤١، مطبوع مع كتاب أبو يزيد البسطامي، المجموعة الصوفية الكاملة، تحقيق وتقديم: قاسم محمد عباس، الناشر: المدى، الطبعة الأولى ٢٠٠٤م، ص ١٤٠.

١٧ - الإخوة كارامازوف، دوستوفسكي، ترجمة: سامي الدروبي، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، الطبعة الأولى: ٢٠١٠م، ص ٧٨١.

١٨ - أطلس الحضارة الإسلامية، ص ٤٣٨.



كرامات الأولياء بين الإثبات الشرعي والغلو الصوفي

د. عمار صالح موسى - السودان

مفهوم الكرامة في الإسلام:

الكرامة لغة: قال ابن فارس: "الكاف والراء والميم أصل صحيح له بابان، أحدهما: شرف في الشيء في نفسه أو شرف في خلق من الأخلاق ... والكرم في الخلق يقال: هو الصفح عن ذنب المذنب، قال عبد الله بن مسلم بن قتيبة: الكريم الصفوح، والله تعالى هو الكريم الصفوح عن ذنوب عباده المؤمنين"^١.

الكرامة اصطلاحاً: عرّفها السفاريني بقوله: "هي أمر خارق للعادة غير مقرون بدعوى النبوة، ولا هو مقدمة، يظهر على يد عبد ظاهر الصلاح، ملتزم لمتابعة نبي كلف بشريعته مصحوب بصحيح الاعتقاد والعمل الصالح، علم بها ذلك العبد الصالح أو لم يعلم"^٢.

وتختلف الكرامة عن المعجزة؛ فالمعجزة تكون للأنبياء مقرونة بدعوى النبوة، أما الكرامة فتكون للأولياء الصالحين

مقدمة

تعدّ مسألة كرامات الأولياء من الموضوعات التي حظيت باهتمام كبير في التراث الإسلامي، إذ ارتبطت بمفهوم الولاية والصلاح والقرب من الله تعالى. وقد أثبت أهل السنة والجماعة وقوع الكرامات للأولياء الصالحين، استناداً إلى نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة.

إن إثبات الكرامة للأولياء هو قول أهل السنة والجماعة، وهو أصل من أصولهم، قال الإمام الطحاوي في العقيدة الطحاوية مع شرح ابن أبي العز الحنفي: «وَنُؤْمِنُ بِمَا جَاءَ مِنْ كَرَامَاتِهِمْ، وَصَحَّ عَنْ الثَّقَاتِ مِنْ رَوَايَاتِهِمْ»^٣.

غير أن هذه القضية شهدت عبر التاريخ صوراً من المبالغة والغلو، خاصة في بعض الأوساط الصوفية، حيث نسبت إلى بعض الأولياء خوارق وأفعال تجاوزت الحدود الشرعية والعقلية. ومن هنا تبرز أهمية دراسة الكرامات في ضوء الكتاب والسنة، لتمييز الحق من الباطل، والكرامة الشرعية من الدعاوى التي لا تستند إلى دليل.

١- مقاييس اللغة، ابن فارس، ٥ / ٣٩٧.

٢- لوامع الأنوار البهية، السفاريني، ٢ / ٣٩٢.

٣- شرح ابن أبي العز الحنفي، ص ٥٠٧.

دون ادعاء النبوة. كما تختلف عن السحر والشعوذة؛ لأن الكرامة منحة ربانية، بينما السحر قائم على الاستعانة بالشياطين أو ممارسة الأعمال المحرمة.

إثبات الكرامات في الكتاب والسنة

دلّت نصوص القرآن الكريم على وقوع الكرامات للأولياء والصالحين، ومن ذلك قصة مريم عليها السلام حين كانت تجد رزقها عندها في المحراب، قال تعالى: ﴿كَلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا﴾ [آل عمران: ٣٧]، كما قصّ القرآن خبر صاحب سليمان الذي أتى بعرش بلقيس في زمن قصير، قال تعالى: ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ [النمل: ٤٠]، وهي من الخوارق التي أكرم الله بها عباده.

وفي السنة النبوية وردت أحاديث صحيحة تدل على وقوع الكرامات، منها قصة أصحاب الغار الذين فرّج الله عنهم الكرب بسبب أعمالهم الصالحة، وقصة جريج العابد، وغيرها من الوقائع الثابتة.

ولهذا أجمع أهل السنة والجماعة على إثبات كرامات الأولياء، وعدّوها من عقائد أهل الحق، ما دامت منضبطة بالكتاب والسنة.

الكرامات في الفكر الصوفي

احتلت الكرامات مكانة بارزة في كثير من كتب التصوف، حيث أفردت لها أبواب خاصة، ونُقلت فيها أخبار كثيرة عن الأولياء والعارفين. وقد كان بعض أئمة التصوف المعتدلين يرون أن الكرامة ليست غاية في ذاتها، بل إن الاستقامة على أوامر الله أعظم من كل كرامة.

غير أن بعض الاتجاهات الصوفية المتأخرة بالغت في شأن الكرامات، فنُسب إلى بعض الأولياء العلم بالغيب، أو التصرف في الكون، أو الإغاثة بعد الموت، أو معرفة ما في الصدور، وهي دعاوى لا دليل عليها من الكتاب والسنة، بل تتعارض مع أصول العقيدة الإسلامية التي تقرر أن علم الغيب مختص بالله تعالى وحده.

ضوابط الكرامة الشرعية

وضع علماء أهل السنة ضوابط مهمة لقبول الكرامات، من أبرزها:

أولاً: أن يكون صاحب الكرامة مستقيماً على الشريعة، محافظاً على أوامر الله، مجتنباً لنواهيه.

ثانياً: ألا تتضمن الكرامة مخالفة لنص شرعي أو أصل عقدي.

ثالثاً: ألا تكون سبباً لرفع صاحبها فوق منزلته البشرية أو منحه صفات لا تليق إلا بالله تعالى.

رابعاً: ألا تتخذ الكرامات معياراً للتفاضل المطلق بين الناس، فإن أعظم الكرامة هي الثبات على الطاعة والاستقامة على الدين.

الموقف من الكرامات المنسوبة لبعض الصوفية

ينبغي التعامل مع الروايات الواردة في كتب المناقب والطبقات بحذر وتحقيق؛ فما وافق الشرع ولم يتضمن مخالفة عقدية أمكن قبوله أو السكوت عنه، وما خالف أصول الدين أو اشتمل على مبالغات ظاهرة وجب رده وعدم نسبته إلى الأولياء.

وقد قرر العلماء أن الخوارق ليست كلها كرامات؛ فقد تكون استدراجاً من الله لبعض العصاة، أو أحوالاً شيطانية يُلَبَس بها على الناس. ولذلك فإن الميزان الحقيقي هو موافقة الكتاب والسنة، لا مجرد وقوع الأمر الخارق.

خاتمة

تعد كرامات الأولياء حقاً ثابتاً دلّ عليه القرآن الكريم والسنة النبوية، وأجمع عليه أهل السنة والجماعة، غير أن إثبات الكرامات لا يعني قبول كل ما يُروى في هذا الباب دون تمحيص، بل يجب عرض ذلك على أصول العقيدة وضوابط الشريعة. فالولي الصالح يُعرف باستقامته وتقواه قبل أن يُعرف بما يُنسب إليه من خوارق، وأعظم الكرامات على الإطلاق هي الثبات على الإيمان وطاعة الله تعالى حتى الممات.

ومن الكلام السابق، ولونظرنا في كرامات الصوفية الموجودة في كتبهم مثل:

طبقات الشعراني الكبرى، وجامع كرامات الأولياء ليوسف إسماعيل النبهاني، وغيرها نعلم يقيناً أن هذه سفاهات وخرافات لاعلاقة لها بالكرامات التي أقرها الإسلام.



الاستغاثة في الميزان العقدي: دراسة تأصيلية في المشروع والممنوع

د. محمد البشري - السعودية

الاستغاثة حق لله عز وجل:

تُعَدُّ الاستغاثة من المسائل العقدية الدقيقة التي يتأكد فيها تحقيق توحيد الله تعالى؛ إذ هي في حقيقتها طلب الغوث والعون عند الشدائد، ولا خلاف بين أهل العلم أن الأصل فيها أن تكون لله سبحانه وتعالى وحده؛ لأنه المتفرد بالقدرة المطلقة والتصرف الكامل في الكون، فلا مغيث على الحقيقة إلا هو، وكل غوث فمن عنده وبإذنه، وقد دلت النصوص الشرعية على ذلك دلالة واضحة، قال تعالى: ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَبَ لَكُمْ﴾ [الأنفال: ٩].

كما أمر سبحانه عباده بدعائه وجعل ذلك من أعظم العبادات فقال: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: ٦٠]، وفسر الدعاء هنا بالعبادة، مما يدل على أن الاستغاثة عبادة

محضة يجب صرفها لله وحده لا شريك له، كما أن المخلوق لا يملك شيئاً من التصرف الكوني استقلالاً، فلا يطلب منه ما هو من خصائص الربوبية، فقال تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ رَعِمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ [سبا: ٢٢]، ومن أصول العبودية العظيمة التي دعا إليها الإسلام أن يكون العبد متعلقاً بربه في حاجاته وشدائده، وأن يفرغ إليه وحده عند نزول الكرب والفاقة، فلا يجعل قلبه معلقاً بالمخلوقين؛ بل يتوجه إلى الخالق سبحانه وتعالى الذي بيده خزائن السماوات والأرض، قال ﷺ: «من نزلت به فاقة فأنزلها بالناس لم تُسد فاقته، ومن أنزلها بالله أوشك له بالغنى؛ إما بموت عاجل أو غنى عاجل»^١، ف«إنزال الفاقة بالناس» يعني جعل الشكوى

١ - أبو داود، (١٦٤٥)، والترمذي وصححه، (٢٣٢٦).

إليهم والاستغاثة بهم في كشف الضر، مع الإعراض عن التوجه إلى الله والافتقار إليه.

وقد جسّد الأنبياء هذا المعنى أتمّ تجسيد، فهذا يعقوب عليه السلام، عندما اشتد عليه الحزن بفقد ابنه لم يشكّ حاله إلى الخلق، بل قال: ﴿نَمَّا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ﴾ [يوسف: ٨٦]، فكانت شكواه إلى ربه الذي يعلم السر وأخفى، وبملك كشف الضر وجلب النفع، كما أمر الله تعالى نبيه ﷺ وأُمته من بعده بقوله: ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ * وَإِلَى رَبِّكَ فَارْغَبْ﴾ [الشرح: ٧-٨]، أي اجعل رغبتك وقصدك وتعلق قلبك بالله وحده، فهو الملجأ والمرجع في كل أمر.

ومن أعظم الوصايا النبوية في هذا الباب ما قاله النبي ﷺ لعبد الله بن عباس رضي الله عنهما: «إِذَا سَأَلْتَ فَاسْأَلِ اللَّهَ، وَإِذَا اسْتَعَنْتَ فَاسْتَعِنْ بِاللَّهِ»، وهي وصية جامعة ترسخ في قلب المسلم معنى التوحيد والاعتماد على الله، وترتيبه على الثقة بربه وحسن الظن به، وقد فهم السلف الصالح هذا المعنى حق الفهم، حتى إن الفضيل بن عياض رحمه الله رأى رجلاً يشكو إلى رجل، فقال له: «يا هذا، أتشكو من يرحمك إلى من لا يرحمك»^(٢)، وهي كلمة بليغة تذكر المؤمن بأن الرحمة الحقيقية والفرج الحقيقي إنما يطلبان من الله سبحانه وتعالى، وأن اللجوء إلى الله، وبث الشكوى إليه، وإظهار الافتقار بين يديه، من أعظم أسباب تفريج الكرب وقضاء الحاجات، أما التعلق بالخلق والاعتماد عليهم اعتماداً قلبياً، فإنه يورث الخيبة والضعف؛ لأنهم لا يملكون لأنفسهم نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله^(٣).

الاستغاثة الجائزة بالخلق:

ومع هذا الأصل العظيم، فقد جاءت الشريعة بجواز نوع من الاستغاثة لا ينافي التوحيد، وهو الاستغاثة بالخلق فيما يقدر عليه، إذا كان حيا حاضرا قادرا على الإغاثة، وهذا داخل في باب الأخذ بالأسباب المشروعة، كما في قوله تعالى: ﴿فَاسْتَعَاذَ الَّذِي مِنْ شَيْعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ﴾ [القصاص: ١٥]، حيث استغاث الرجل بموسى، عليه السلام، فيما يقدر عليه من دفع الظلم، وهذا النوع لا يختص بالأنبياء؛ بل يشمل عامة الناس؛ بل قد يقع حتى مع غير المسلمين في الأمور الدنيوية، ما دام في دائرة القدرة البشرية المعتادة، ولا يتضمن تعلقاً قلبياً يناقض التوكل على الله.

ومن هذا المنطلق فُهِمَت النصوص الواردة في النهي عن بعض صور السؤال والاستغاثة، إذ إن المقصود منها النهي عن طلب ما لا يقدر عليه إلا الخالق، لا مطلق الطلب من الناس فيما يقدرون عليه، ويؤكد ذلك أن الطالب قد يعتقد قدرة المسؤول على قضاء حاجته بينما يكون الأمر في الحقيقة خارجاً عن حدود استطاعته.

كما وقع في حياة النبي ﷺ غير مرة؛ فقد كان بعض الناس يسألونه أمورا لا يملك تحقيقها، سواء من أهله أو من غيرهم، ومن ذلك ما وقع في غزوة تبوك حين جاءه قوم يطلبون منه ما يحملهم عليه للجهاد، فلم يجد ما يحقق لهم طلبهم، فنزل قوله تعالى: ﴿وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يَفْقَهُونَ﴾ [التوبة: ٩٢]، فلم يتم إجابة طلبهم بسبب عدم توفر الوسيلة لا عن امتناع منه، وكذلك ما ثبت في الصحيح من مجيء أبي موسى الأشعري وأصحابه الأشعريين إلى النبي ﷺ يلتمسون منه ما يحملهم عليه، فقال: «وَاللَّهِ مَا أَحْمِلُكُمْ، وَمَا عِنْدِي مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ»^(٤)، مع أن هؤلاء من خيار الصحابة، وقد ظنوا أن عنده ما يقضي به حاجتهم، بينما لم يكن الأمر كذلك، ومن الشواهد أيضاً ما وقع لفاطمة، رضي الله عنها، حين جاءت تسأل أباهاً خادماً، فلم يعطها ما طلبت، بل أرشدها إلى ما هو أنفع لها من التسبيح والتحميد والتكبير^(٥)، مما يدل على أن المسؤول قد لا يملك تحقيق المطلوب أو قد يرى للسائل ما هو أصلح من مطلوبه.

وقد أرشد القرآن الكريم إلى المنهج الواجب اتّباعه عند العجز عن تلبية حاجة السائل، فأمر بالإحسان إليه، والقول المعروف، وعدم نهره أو إهانته، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَعَرَّضْتُمْ عَنْهُمْ ابْتَغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَيْسُورًا﴾ [الإسراء: ٢٨]، وقوله سبحانه: ﴿قُلْ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى﴾ [البقرة: ٢٦٣]، وقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ * وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ﴾ [الضحى: ١٠-٩]، فدل ذلك على أن العجز عن إعطاء السائل لا يرفع واجب معاملته بالحسن.

كما أن الوقائع النبوية تبين أن الناس قد يسألون ما يدخل في مقدور المسؤول، وقد يسألون ما لا يقدر عليه، ففي بعض الأحوال يستجيب المسؤول إذا كانت القدرة متحققة، كما وقع مع وفد هوازن حين طلبوا رد السبي

٢ - الترمذي، (٢٥١٦)، وأحمد، (٢٨٠٣).

٣ - تاريخ ابن عساکر، ٤٠٢/٤٨.

٤ - الاستغاثة لابن تيمية، ٢٧٥/١.

٥ - البخاري، (٦٦٢٣)، مسلم، (١٦٤٩).

٦ - البخاري، (٦٣١٨٨)، مسلم، (٢٧٢٧).

دَعَا وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ ۗ إِنَّ اللَّهَ مَعَ
اللَّهِ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ ﴿النمل: ٦٢﴾

العقل يدرك تناقض الاستغاثة بالأموال

ومن الناحية العقلية، فإن السمع والإدراك وسائر وسائل التواصل المعهودة بين الأحياء تتوقف على وجود الحياة والقدرة الحسية المرتبطة بها، والإنسان بعد موته تنتقل روحه إلى عالم البرزخ، وهو عالم مغاير لعالم الدنيا، تنقطع فيه الوسائل الطبيعية التي يتم بها تلقي الخطاب والاستجابة له، ولا لديه قدرة على إدراك حاجاتهم المتعددة والمتزامنة، ولا بيده تحقيق ما يطلبونه من كشف الضر وجلب النفع، وبالتالي فإن توجيه الطلب إليه يفتقر إلى الأساس العقلي الذي تقوم عليه سائر الطلبات الإنسانية. فإن قيل إن النبي أو الولي يسمع جميع الداعين أينما كانوا، ويعلم أحوالهم المختلفة، ويقدر على إعانتهم، لزم من ذلك إثبات صفات تتجاوز الطبيعة البشرية المحدودة، وتقترب من خصائص القدرة الإلهية؛ لأن سماع الأصوات المتعددة في آن واحد، ومعرفة الحاجات الباطنة للخلق، والاستجابة لها عبر الأمكنة والأزمنة المختلفة، ليست من خصائص الإنسان المعهودة، لا في حياته ولا بعد مماته. وإن قيل إن الولي ليس فاعلاً مستقلاً وإنما هو مجرد واسطة، فإن هذا الجواب لا يحل الإشكال العقلي؛ لأن الوساطة نفسها لا تكون معقولة إلا إذا ثبت أن الوسيط يدرك الطلب ويملك وسيلة إيصاله، وإلا كان توجيه الخطاب إليه لغواً لا يختلف عن توجيهه إلى من لا يسمع ولا يعلم؛ ولهذا فإن أصل الإشكال لا يكمن في مجرد وجود الوساطة، وإنما في نقل الطلب من دائرة الأسباب المشهودة التي جرت بها سنن الحياة إلى دائرة الغيب دون دليل يثبت صلاحية هذا المنتقل إليه لأن يكون محلاً للطلب والدعاء، ومن هنا يظهر أن منشأ هذا المسلك يرجع في جانب كبير منه إلى الخلط بين ما يقدر عليه المخلوق وما لا يقدر عليه إلا الله، وأن المحافظة على هذا التمييز تمثل ضرورة عقلية قبل أن تكون مسألة دينية؛ لأن العقل السليم يأبى أن يسوّى بين المحدود وغير المحدود، وبين العاجز بذاته والقادر على كل شيء، ويقضي بأن من كانت حاجته مما لا يملكه إلا الله فلا ينبغي أن يتوجه بها إلا إلى الله وحده.

والمال، فقال: «أحب الحديث إلي أصدقه ومعني من ترون، فاختاروا إحدى الطائفتين: إما السبي وإما المال»^(٧)، فخيرهم النبي ﷺ بين الأمرين بحسب ما كان يملكه من صلاحية التصرف، وفي أحوال أخرى يعجز عن تحقيق المطلوب أو لا تتوافر أسبابه، فيحال الأمر إلى الله تعالى الذي بيده النفع والضر، وفي هذا السياق تبرز قصة أبي عبيدة بن الجراح، رضي الله عنه، حين كتب إلى عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، أثناء وقعة اليرموك يستنصره ويخبره بكثرة جموع العدو وشدة الموقف، فرأى عمر أن الظروف لا تمكنه من تقديم العون المطلوب، فكتب إليه موجهاً إياه إلى الاستعانة بالله تعالى والثبات في مواجهة العدو، مبيناً أن الفرج والمخرج إنما يكونان من عند الله سبحانه^(٨).

بطلان الاستغاثة بالأموال

الميت انقطع عمله وانتقل من دار التكليف إلى دار الجزاء، ولم يعد يملك التصرف في شؤون الأحياء أو إجابة مطالبهم أو دفع الضر عنهم، ومن ثم فإن توجيه الطلبات التي لا يقدر عليها إلا الله إلى أصحاب القبور، كطلب تفريج الكربات، أو شفاء المرضى، أو إنزال الغيث، أو قضاء الحاجات الغيبية، أو طلب المغفرة والهداية، يتعارض مع الأصل الذي دلت عليه النصوص الشرعية من وجوب إفراد الله تعالى بهذه المطالب، مع الإقرار بفضل الصالحين ومكانتهم والدعاء لهم والترحم عليهم دون أن تُنسب إليهم خصائص لا يملكها إلا الله سبحانه وتعالى. وعدم التنبيه للفارق بين الاستعانة بالحي القادر في حدود الأسباب وبين الاستغاثة بالميت فيما لا تدركه الأسباب أصلاً يفسر ظاهرة انتشار الاستغاثة بأصحاب القبور وطلب الحاجات منهم عند بعض المنتسبين إلى التصوف، فيصبح نداء الولي للميت عند نزول الشدائد وقصد قبره لطلب تفريج الكربات وقضاء الحاجات أمراً مقبولاً في تصورهم!

ويزداد هذا المعنى وضوحاً عند النظر في طبيعة الطلبات التي يتوجه بها بعض الناس إلى أصحاب القبور، فإن غالبها يتعلق بأمور غيبية أو بأسباب لا يملكها إلا الله سبحانه وتعالى، بينما النصوص الشرعية تقرر أن العبد إذا نزلت به شدة أو ألهمت به كربة فإن ملجأه الأول والأعظم هو الله عز وجل، كما قال تعالى: ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا

٧- البخاري، (٢٦٠٧).

٨- مالك في الموطأ، (٦).



قراءة في رسالة «وحدة الوجود» وأسئلة التصوف المعاصر

هو نور الدين عبد الرحمن بن أحمد بن محمد الجامي (٨١٧هـ - ٨٩٨هـ)، من علماء القرن التاسع الهجري وأدبائه، جمع بين الاشتغال بالعربية والتأليف في التصوف. وعاش في هرة، ومن مصنفاته «نفحات الأنس»، و«الفوائد الضيائية» في شرح كافية ابن الحاجب، وشرح «فصوص الحكم».

د. دعاء أحمد - مصر

تمهيد

بن أحمد بن محمد الجامي، نور الدين. تكشف مؤلفات الجامي عن تنوع اشتغاله العلمي، وعن عنايته بالتراث الصوفي ومباحثه النظرية، وهي عناية تجعل قراءة النصوص المنسوبة إليه محتاجة إلى فهم اصطلاحاته، مع إخضاع مضامينها للفحص والنقد. وتظهر أهمية الجامي في أنه لم يكن مجرد ناقل لعبارات المتقدمين، وإنما كان صاحب اشتغال واسع بمباحث الوجود والأسماء والصفات والتجلي والإنسان والعالم. وقد انعكس هذا الاشتغال في عدد من مؤلفاته، ولا سيما ما اتصل منها بشرح كتب ابن عربي وفصوص الحكم. ومن ثم فإن قراءة «رسالة وحدة الوجود» لا ينبغي أن تكون بمعزل عن هذا السياق الفكري؛ فالرسالة تنتمي إلى مرحلة ناضجة من التصوف النظري، وتظهر فيها بوضوح المصطلحات التي أصبحت جزءاً من البناء الأكبري: الأحدية،

تحتل قضية وحدة الوجود مكانة بارزة في تاريخ التصوف النظري، لما ارتبط بها من مباحث دقيقة تتصل بحقيقة الوجود، والذات والصفات، والأسماء الإلهية، ومراتب التجلي والتعيين، والعلاقة بين الحق سبحانه وتعالى والعالم. وقد تعددت صور تناول هذه القضية عند المتصوفة، ولا سيما في المدرسة التي تأثرت بتراث الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، ثم عند من جاء بعده شارحاً ومفسراً ومفصلاً لمصطلحاته.

ومن النصوص التي تستحق الدراسة في هذا السياق رسالة «وحدة الوجود»^١ المنسوبة إلى الشيخ عبد الرحمن

١ - رسالة صغيرة (٧ صفحات مطبوعة) ضمن مجموعة «رسائل صوفية مخطوطة»، تحقيق سعيد عبد الفتاح، نشرتها دار الكتب العلمية.

من الواحدية إلى ظهور الأعيان

بعد الحديث عن الذات والتعين، ينتقل الجامي إلى علاقة الصفات الإلهية بالأعيان. ومن العبارات المهمة في هذا الموضوع قوله: «كالقادرية على إيجادها والمشيئة لها والتكلم معها بخطاب كن فيكون والسمعية ... والبصرية بشهودها». فالجامي يربط ظهور الأعيان بصفات القدرة والإرادة والكلام والسمع والبصر والعلم.

ومن هنا يمكن ترتيب البناء الذي يقدمه على النحو الآتي: الذات ثم الصفات ثم الأسماء ثم الربوبية ثم الأعيان والعالم.

وهذا الترتيب مهم جدًا؛ لأنه يوضح أن العالم لا يظهر في التصور الذي يقدمه الجامي بوصفه أمرًا منفصلًا عن نظام الأسماء والصفات، وإنما هو موضع ظهور آثارها. وعند هذه النقطة يبدأ الحديث عن الأسماء السبعة.

الأسماء السبعة أو الأئمة السبعة

من أبرز مباحث الرسالة حديث الجامي عن الأئمة السبعة، وهي: الحي، والعالم، والمريد، والقادر، والسميع، والبصير، والمتكلم.

وقد نص الجامي على ذلك صراحة بقوله: «الأئمة السبعة وهي: الحي العالم المريد القادر السميع البصير المتكلم». وهذه الأسماء تمثل محورًا مهمًا في البناء الذي يقيمه الجامي.

لكن من المهم جدًا ألا يفهم القارئ من عبارة «الأسماء السبعة» أن أسماء الله الحسنى محصورة في سبعة أسماء؛ فالجامي نفسه ينفي هذا الفهم، ويقول: «والأسماء لا تحصرها كثرة لكنها مع لا تناهيها تنحصر في السبعة لأنها جزئياتها وفروعها المتشعبة فيها».

ومعنى ذلك أن الجامي يتحدث عن أصول نظرية يمكن رد الأسماء الكثيرة إليها، لا عن عدد أسماء الله تعالى. وتحت كل واحد من هذه الأسماء، بحسب تصوره، أسماء أخرى كثيرة، بل غير متناهية، وهي تتعلق بالربوبية والأفعال. وهنا تصبح الأسماء السبعة مفاتيح لفهم كيفية تعلق الصفات والأسماء بالعالم.

ترتيب الأسماء السبعة

لا يكتفي الجامي بذكر الأسماء السبعة، بل يناقش ترتيبها وألوية بعضها. ومن عباراته: «وفي الحقيقة العالمية تقتضي أن يكون الاسم العالم إمام الأمة لتقدم

الواحدية، الأسماء، الصفات، الأعيان، الربوبية، التعين، التجلي، والفناء.

وتكتسب هذه الرسالة أهمية من حيث إنها لا تكتفي بذكر مصطلح وحدة الوجود، بل تحاول بناء تصور متكامل له من خلال ثلاث مراتب رئيسية هي:

الحضرة الأحدية، والحضرة الواحدية، وحضرة الربوبية،

ثم تربط هذه المراتب بالأسماء والصفات، وتجعل الأسماء السبعة محورًا مهمًا في تفسير كيفية تعلق الربوبية بالعالم.

وتكشف الرسالة كذلك عن محاولة للانتقال من الكلام المجمل عن «الوحدة» إلى بناء نظري يفسر كيف تظهر الكثرة مع بقاء الوحدة، وهي من أعقد المسائل التي واجهت التصوف الفلسفي.

حقيقة الذات والحضرة الأحدية

يفتتح الجامي رسالته بمناقشة حقيقة الذات الإلهية، فيقول: «فإن حقيقة الذات غير مضبوطة لأنها من حيث هي كذلك لا وصف لها ولا اسم ولا رسم»، وهذه العبارة هي المفتاح الأول لفهم البناء النظري للرسالة.

فالجامي يميز بين الذات من حيث هي ذات وبين الذات من حيث ظهور الصفات والأسماء والتعلقات. وهو لا يقصد بذلك نفي الأسماء والصفات، وإنما يتحدث عن الذات من حيث التجرد عن التعينات.

ثم يقول: «إذ لا يمكن معرفتها بوجه من الوجوه ما لم تتعين بصفة، وأول التعينات علمها بذاتها». ويظهر هنا مفهوم التعين، وهو من المصطلحات الأساسية في التصوف النظري.

فإذا كانت الذات من حيث الإطلاق لا يحيط بها وصف ولا رسم، فإن أول ما يظهر في مقام التعين هو العلم. ومن هنا يبدأ الانتقال من الوحدة المطلقة إلى مرتبة الأسماء والصفات.

ويؤسس الجامي بذلك لما يسميه الحضرة الأحدية، وهي المرتبة التي لا يظهر فيها التعدد. ثم ينتقل إلى الحضرة الواحدية، حيث تظهر الصفات والأسماء.

وهذا التقسيم يؤدي وظيفة أساسية في محاولة الجامي تفسير الكثرة؛ فالكثرة ليست عنده تعددًا في الذات، وإنما تعدد في الأسماء والصفات والتعينات.

٢ - سنتوسع في بيانها، وهي أسماء صفات المعاني السبع عند الأشاعرة.

العلم على الإرادة وسائرهما سوى الحياة المصححة للعلم». ويكشف هذا النص عن محاولة لإقامة ترتيب منطقي بين الصفات.

فالحياة شرط في تحقق العلم والإدراك، لكن العلم له منزلة خاصة؛ لأن الإرادة والقدرة وغيرهما تتعلق بالمعلوم، ولذلك يناقش الجامي أولوية اسم العالم. وهذه المناقشة تؤكد أن الأسماء السبعة ليست قائمة اعتباطية، وإنما هي جزء من نظرية متكاملة في الصفات والتعلقات.

الحضرات الثلاث

يمكن اعتبار تقسيم الوجود إلى ثلاث حضرات من أهم أركان الرسالة:

أ- **الحضرة الأحدية**: وهي مرتبة الوحدة المطلقة التي لا يظهر فيها تعدد الاعتبارات.

ب- **الحضرة الواحدية أو الإلهية**: وفيها تظهر الأسماء والصفات والتعينات.

ج- **حضرة الربوبية**: وفيها تتعلق الأسماء والصفات بالمربوبات، وتظهر آثارها في العالم.

ويشير الجامي إلى ذلك بقوله: «حضرة الربوبية متأخرة على الحضرة الإلهية تأخرها... عن حضرة الذات». والمراد بالتقدم والتأخر هنا ليس التقدم الزمني؛ فالجامي لا يتحدث عن مراحل زمنية مَرَّ بها وجود الله سبحانه وتعالى، وإنما يتحدث عن مراتب اعتبارية في البناء الصوفي.

ومن ثم يمكن تصور البناء هكذا: الأحدية ثم الواحدية ثم الربوبية.

وهو بناء يفسر كيفية انتقال الحديث من الوحدة المطلقة إلى تعدد الأسماء والصفات ثم إلى آثارها في العالم.

الأسماء السبعة والكواكب السبعة

من أكثر أجزاء الرسالة خصوصية انتقال الجامي من الأسماء الإلهية إلى النظام الكوني، فيقول: «فاقتضت الأئمة الكواكب السبعة السيارة مع أفلاكها وجعلتها الرؤساء والسادات في تدابير أمور الدنيا وسخرتها بأمر الله تعالى». ثم يستشهد بقوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾

[الرحمن: ٢٩].

وهنا ينبغي الانتباه إلى أن الجامي يتحرك داخل تصور كوني ينتمي إلى بيئته الفكرية والتاريخية، وليس إلى علم الفلك الحديث. فالكواكب السبعة في النص مرتبطة

بنظام رمزي يقوم على المقابلة بين: الأسماء السبعة والكواكب السبعة. وهذه المقابلة تعكس رغبة الجامي في تفسير العالم من خلال نظام من المراتب المتناظرة.

قراءة نقدية لنص الأسماء السبعة

يُعد نص الأسماء السبعة من أهم النصوص التي ينبغي الوقوف عندها؛ لأنه يجمع بين اللغة الصوفية واللغة الكلامية، فعندما يقول الجامي: «الأئمة السبعة وهي: الحي العالم المريد القادر السميع البصير المتكلم»، فهو يستخدم «الإمامة» استخدامًا اصطلاحيًا، بحيث تصبح الأسماء السبعة أصولًا تنتظم تحتها بقية الأسماء.

ويؤكد ذلك بقوله: «والأسماء لا تحصرها كثرة لكنها مع لا تنهاها تنحصر في السبعة لأنها جزئياتها وفروعها المتشعبة فيها». وهذا النص في غاية الأهمية؛ لأنه يوضح أن العدد (سبعة) عدد تصنيفي نظري وليس عددًا حصريًا لأسماء الله الحسنى.

ومن جهة أخرى، يربط الجامي هذه الأسماء بالصفات المعروفة في علم الكلام: الحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام. وهذا يجعل رسالته تقف في منطقة مشتركة بين علم الكلام والتصوف النظري، وإن كانت تعيد صياغة هذه الصفات داخل نسق صوفي يقوم على التعيين والربوبية.

قراءة نقدية لنص الكواكب السبعة

يقول الجامي: «فاقتضت الأئمة الكواكب السبعة السيارة مع أفلاكها وجعلتها الرؤساء والسادات في تدابير أمور الدنيا وسخرتها بأمر الله تعالى». هذا النص يكشف بوضوح عن تصور كوني متأثر بالمعرفة الفلكية التي كانت متداولة في عصر المؤلف، لكن ينبغي التفريق بين دراسة النص تاريخيًا وبين الحكم العلمي على التصور الفلكي.

فالمهم في الدراسة التاريخية أن نلاحظ أن الجامي لم يذكر الكواكب السبعة بمعزل عن الأسماء السبعة، بل أقام نوعًا من التناسب بين العالم الإلهي والعالم الكوني. وهذا يوضح أن وحدة الوجود عنده ليست بحثًا في الذات الإلهية وحدها، بل محاولة لبناء تصور شامل يفسر الوجود كله.

حساب الأيام والسنين

يواصل الجامي هذا البناء الرمزي في حديثه عن الزمن،

فيجعل أيام الدنيا سبعة، ويربط كل يوم بأحد الأئمة السبعة، ويجعل مقدار اليوم ألف سنة، ثم يصل إلى تسع وأربعين ألف سنة، ثم ينتقل إلى الخمسين ألف سنة مستشهداً بقوله تعالى: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [المعارج: ٤]. وهذا الموضوع من النص مهم لأنه يكشف طبيعة المنهج الذي يستخدمه، فهو لا يتعامل مع الأرقام باعتبارها مجرد أرقام، وإنما يوظفها في بناء نظام رمزي للمراتب الكونية. فالسبعة ترتبط بالأسماء، والأسماء ترتبط بالكواكب، ثم يرتبط ذلك بالأيام والسنين، ثم تُقرأ الآيات القرآنية داخل هذا النظام. ومن هنا يجب على الباحث ألا يقدم هذا الكلام على أنه تفسير علمي للزمن أو الفلك، وإنما باعتباره جزءاً من التأويل الصوفي الرمزي الذي يميز الرسالة.

وحدة الوجود وتحقيق السالك

تصل الرسالة في نهايتها إلى الجانب المعرفي والصوفي من القضية، فيقول: «وإذا تحققت يا أيها السالك بتحقيق وحدة الوجود على التفصيل المذكور في الحضرات الثلاث: الأحدية والواحدية والربوبية وامتداداتها»، وهذه العبارة بالغة الأهمية؛ لأنها تبين أن وحدة الوجود عنده ليست مجرد مسألة فلسفية مجردة، وإنما هي أيضاً تحقيق ومقام معرفي للسالك.

فالسالك، في التصور الذي يعرضه، لا يكتفي بمعرفة المصطلحات، وإنما يصل إلى إدراك العلاقة بين الحضرات والمراتب. لأنه يورد بعدها «أنا أقل من ربي بسنتين»، ويفسرها في إطار نظامه للمراتب والأزمنة، بحيث يجعل الموجودات والعوالم مرتبطة بسنة الربوبية، وما قبلها بمرتبة الأحدية والواحدية. وهنا تظهر مرة أخرى ضرورة قراءة النص في سياقه؛ فالعبارة لا ينبغي فصلها عن النظام الاصطلاحي الذي بناه الجامي قبلها.

تحليل مفهوم وحدة الوجود عند الجامي

من خلال مجموع النص يمكن القول إن الجامي يحاول الإجابة عن سؤال أساسي: كيف تظهر الكثرة في عالم المخلوقات مع بقاء الوحدة الإلهية؟ ولا يقدم الجواب بالقول إن الذات الإلهية متعددة، بل يجعل الكثرة في الأسماء والصفات والتعينات والنسب والآثار. فالذات في الحضرة الأحدية لا تعدد فيها، ثم تظهر الأسماء والصفات في الحضرة الواحدية، ثم تتعلق هذه الأسماء والصفات بالمربوبات في حضرة الربوبية. وهكذا يصبح العالم في التصور الذي تقدمه الرسالة مرتبطاً بمراتب الأسماء والصفات.

خاتمة

الجامي لا يتعامل مع وحدة الوجود بوصفها مجرد شعار، وإنما يقيم حولها نظاماً متكاملًا من المصطلحات يبدأ بالذات، ثم التعيين، ثم الأسماء والصفات، ثم الحضرات، ثم الربوبية، ثم العالم. ومن ثم فإن القيمة العلمية الأساسية لهذه الرسالة تتمثل في كونها نصاً مكثفاً يجمع بين التصوف النظري، ومباحث الأسماء والصفات، ونظرية التعيين، والتفسير الإشاري، والتصور الكوني الرمزي، لتكون شاهداً مهماً على تطور التصوف النظري في القرن التاسع الهجري.



الطريقة العلاوية في الجزائر.. قراءة في النشأة والمواقف والمعتقدات

أسامة الهتمي - مصر

الطرق بالجزائر إثارة للنقاش والجدل^(١) فقد انقسمت المواقف حولها منذ السنوات الأولى لنشأتها وحتى الآن، ففيما يراها البعض تجربة صوفية إصلاحية^(٢) وجّه إليها الكثيرون انتقادات عقديّة ومنهجية وسلوكية، بل وتعبدية أيضاً، إذ بقيت وبرغم محاولتها تقديم نفسها بوصفها ذات خصوصية وتميز فإنها ظلت امتداداً للطريقة التقليدية بما بها من إشكاليات كالغلو في الأولياء والتوسع في مفاهيم الولاية والكرامة وبعض الممارسات الطقوسية والسلوكية وغير ذلك.

النشأة والانتشار

تعود الطريقة العلاوية في أصولها إلى السلسلة الصوفية الشاذلية، فهي ليست طريقة مستقلة من حيث السند الصوفي وإنما تمثل أحدث فروع الطريقة الدرقاوية المغربية التي انبثقت بدورها عن الشاذلية، بينما تنتهي الشاذلية في أسانيدّها إلى الطريقة القادرية ومن ثم فإن نسبها الصوفي يتسلسل على النحو الآتي:

القادرية ← الشاذلية ← الدرقاوية ← العلاوية^(٣)

على الرغم من أن الطريقة العلاوية في الجزائر تعد أحدث الطرق الصوفية في البلاد، إذ تأسست عام ١٩١٤م على يد الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي إلا أنها استطاعت أن تحتل مكانة بارزة في المشهد الصوفي الجزائري، وأن تمارس تأثيراً تجاوز حدود أتباعها إلى المجالين الديني والثقافي حتى غدت إحدى أكثر الطرق حضوراً في الدراسات والكتابات التي تناولت التصوف الجزائري المعاصر، وهو ما انطبق أيضاً على مؤسسها الشيخ العلاوي^(٤).

ومع أن الجزائر من أكثر البلدان المغربية تنوعاً في الطرق الصوفية حيث تنتشر فيها أكثر من عشرين طريقة^(٥) ذات أصول ومشارب مختلفة فإن العلاوية استطاعت أن تفرض لنفسها مكانة متميزة داخل هذا الفضاء الذي يتسم بالتنافس التاريخي على الزوايا والأتباع والنفوذ الديني، وهو ما يجعل تجربتها جديرة بالدراسة بوصفها نموذجاً للتفاعل بين التصوف والواقع الاجتماعي الجزائري.

وإلى جانب هذا الحضور كانت العلاوية ولا تزال من أكثر

٣- <https://2u.pw/g2UVXy>

٤- <https://2u.pw/tooTT1>

٥- <https://2u.pw/MM3vbl>

١- <https://2u.pw/hwUqLJ/>

٢- <https://2u.pw/SZNz0l/>



وقد تلقى مؤسسها العلوي الطريقة عن شيخه محمد بن الحبيب البوزيدي (ت ١٩٠٩م) أحد كبار مشايخ الدرقاوية، ولازمه سنوات طويلة حتى أوصى إليه بمشيخة زاوية مستغانم ليتولى العلوي قيادة الزاوية بعد وفاة البوزيدي، غير أنه كان طموحا جدا، فجدد الطريقة وأدخل على نظامها وطقوسها ودعايتها تغييرا شاملا مما جعلها تنتسب إليه بدلا من نسبتها إلى «الدرقاوي» أو «الشاذلي»^(٦).

وتولى مشيخة العلوية بعد مؤسسها ثلاثة مشايخ هم: الحاج علي العلوي ثم الشيخ عدة بن تونس ثم شيخها الحالي خالد بن تونس المولود عام ١٩٤٩م، بمدينة مستغانم، وهو الحفيد الأكبر للشيخ المؤسس، وقد تلقى تعليمه داخل الزاوية العلوية ثم درس في أوروبا القانون والتاريخ قبل أن يعود ليتولى مسؤولية الطريقة بعد وفاة والده سنة ١٩٧٥م^(٧). [انظر مقالا مفصلا عن شيخ الطريقة خالد بن تونس في باب شخصيات، مجلة مدارك عدد ١١].

العلوية والسياسة

تمثل الظروف التاريخية لنشأة العلوية أحد معايير تقييم مواقفها السياسية، فهي لم تنشأ في مرحلة عادية وإنما ظهرت في ظل الاحتلال الفرنسي الذي كان قد أحكم سيطرته وأعاد تشكيل الحياة الدينية بما يخدم استقرار مشروعه الاستعماري ومن ثم فإن علاقة العلوية بالسياسة لا يمكن فصلها عن السياسة الدينية للاحتلال الفرنسي التي قامت على التفريق بين الطرق ذات النزعة الجهادية والطرق المنصرفة لما اعتبرته تربية روحية^(٨).

وقد شهدت الطريقة انتشارا لافتا منذ السنوات الأولى لتأسيسها في مختلف أنحاء الجزائر فيما لم تمر سنوات قليلة حتى تجاوز هذا الانتشار الحدود الجزائرية إلى المغرب وتونس، ثم امتدت إلى بلدان إفريقية مثل السنغال ومالي وموريتانيا، كما وصلت إلى بعض دول

^(٦) <https://2u.pw/tooTT1-A>

^(٧) <https://2u.pw/ZAq٦٩a>

^(٨) <https://2u.pw/PWorL٤-١٠>

^(٦) <https://2u.pw/QAmOJ٥>

^(٧) <https://2u.pw/ZgywR2-V>

بأن الزاوية العلوية لم تعد مؤسسة تقليدية تساهم في الحقل الديني فقط، وإنما تعدّت إلى الوظيفة السياسية، وقد نعتبرها في الوقت الراهن إحدى مؤسسات المجتمع المدني، فهي تشكل إحدى رهانات الدولة، فالزاوية في الجزائر ظاهرة ديني وباطنها ذو بعد سياسي^(١٣).

محاولة اغتيال ابن باديس

من المعلوم أن اسم الشيخ عبد الحميد بن باديس (١٨٨٩-١٩٤٠م) مؤسس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ارتبط بمشروع إصلاحي يقوم على إعادة بناء الدين على أساس القرآن والسنة ومحاربة البدع والطرقية^(١٤)، وهو ما نال بطبيعة الحال من الطريقة العلوية بوصفها من الطرق الأكثر انتشارا ونفوذاً في تلك المرحلة.

ولم يتحرج الإمام ابن باديس من أن يشن الحملات النقدية على الخرافات والأباطيل، وعلى المبتدعة والمضللين بشكل عام والعلوية بشكل خاص، في دروس التفسير والخطب، وفي مقالات الصحافة الإصلاحية بالأخص في مجلة الشهاب التي أيده فيها الكثير من العلماء والمفكرين، حيث كان ابن باديس يكتب باسم مستعار هو «بيضاوي» ونقد بعض أشعار العلوي ومعتقداته وطريقته^(١٥).



وربما كانت شدة النقد الذي وجهه ابن باديس للطرقية

وقد انتهج الاحتلال سياسة براجماتية، فأبقى على المؤسسات الدينية التي لا تمثل خطراً سياسياً، ومنحها مساحة لممارسة نشاطها باعتبارها عاملاً لتهدئة المجتمع وإبعاده عن السياسة، وهو ما أشار إليه بعض الباحثين فبينوا أن الاحتلال لم يكن يتعامل مع جميع الزوايا بمنطق واحد وإنما بحسب موقفها منه. وبرزت العلوية في هذا السياق فانصرف خطابها منذ البداية بعيداً عن مقاومة الاحتلال أو المشاركة في الحركة الوطنية، فلم يعرف عن العلوي المساهمة بأي حركة مقاومة أو الدعوة للجهاد ضد الاحتلال كما لم تتعرض طريقته للحظر أو التفكيك الذي تعرضت له بعض المؤسسات المرتبطة بمقاومة الاحتلال فيما لم يتعرض شيخها للاعتقال^(١٦) أو النفي أو الإعدام كما حدث مع كثير من قادة المقاومة.

يمكننا إذاً وصف العلاقة بين العلوية والاحتلال بأنها علاقة تعايش موضوعي أكثر من كونها علاقة مواجهة حيث أفادت سلطات الاحتلال الفرنسي من حياد الطريقة العلوية وفصلها بين السياسة والدين فعدّتها نموذجاً لـ «الإسلام الهادي» الذي لا يمثل تهديداً للمشروع الاستعماري.

أما بعد الاستقلال عام ١٩٦٢م فإن الطريقة، وكما ابتعدت خلال الحقبة الاستعمارية عن السياسة، فإن نهجها لم يتغير بصورة جوهرية إذ اتسمت علاقتها مع الدولة بالتكيف وتجنب الانخراط في الصراعات الحزبية أو منافسة السلطة.

وشهدت العلوية ومنذ وصول الرئيس عبد العزيز بوتفليقة للحكم عام ١٩٩٩م حضوراً في المشهد الديني الرسمي فقد تبنت الدولة سياسة تقوم على دعم الزوايا والطرق الصوفية^(١٧) لتصبح العلوية وبقية الطرق شريكا غير مباشر في ترسيخ مفهوم الدولة الجزائرية حول الإسلام وهو ما أكدّه بعض الباحثين.

ورغم أن الطريقة العلوية في الجزائر لا تمارس العمل السياسي في الوقت الحالي كحزب أو تنظيم مؤسسي مباشر، بل تنشط كمؤسسة دينية وثقافية واجتماعية، إلا أن هذه الزوايا تشكل امتداداً للسياسات الرسمية التي تدعم «التصوف المؤسسي» لموازنة التيارات الأخرى والتأثير الناعم، الأمر الذي دفع أحد الباحثين الجزائريين للقول

^{١٣} - <https://zu.pw/DZ9PRH>

^{١٤} - <https://zu.pw/WBO3mz>

^{١٥} - <https://zu.pw/QAmOJ5>

^{١٦} - <https://zu.pw/nRMKtn>

^{١٧} - <https://zu.pw/9AsEM9>

إلى دليل شرعي مفهوم الحقيقة المحمدية وهو الاعتقاد بأن للنبي صلى الله عليه وسلم حقيقة نورانية سابقة على خلق العالم، وأنه أصل الوجود ومصدر الفيض الإلهي على الخلق، وهو المفهوم الفلسفي الذي تبناه العلوي في عدد من كتاباته وأشعاره^(١٨).

كما اشتهرت الطريقة بإحياء التوسل بالأولياء والصالحين وتعظيم الأولياء وزيارة أضرحتهم والتماس البركة منهم مع الاعتقاد بكراماتهم واستمرار أثرهم الروحي بعد الوفاة، بل تضمنت بعض الأدعية والأوراد عبارات الاستغاثة بالأولياء وطلب المدد منهم^(١٩) بما يعد تجاوزاً لإفراد الله بالدعاء والاستعانة.

ومن الملاحظات التي تم أخذها على الطريقة ما وصفه البعض بالانفتاح المبالغ فيه خصوصاً فيما يتعلق بالاختلاط بين النساء والرجال في أماكن العبادة وزيارة الأضرحة خلال الاحتفالات الكبيرة للطريقة^(٢٠).

وفي الجانب الفكري نسب إلى الشيخ العلوي تأثيره ببعض أفكار ابن عربي ومدرسة وحدة الوجود ولا سيما فيما يتعلق بمفاهيم الفناء والبقاء وشهود الوحدة، وهو ما دفع عدداً من الدارسين إلى اعتبار كثير من عباراته قريبة من التصورات التي اشتهرت بها المدرسة الأكبرية بشأن الحلول والاتحاد^(٢١) وإن حاول بعض أتباعه تأويلها وحملها على المعاني الذوقية لا العقدية غير أن هذه التأويلات لم تمنع من استمرار الجدل حولها ولا سيما أن كثيراً من نصوصه جاءت محتمة لمعان تخالف ما استقر عليه اعتقاد أهل السنة والجماعة في باب توحيد الأسماء والصفات والتميز بين الخالق والمخلوق.

إن الطريقة العلوية -كغيرها- امتلأت بجملة من الممارسات والمفاهيم المخالفة والمفتقرة إلى الدليل الصحيح من الكتاب والسنة، بل إن بعضها يفتح الباب أمام الغلو في الأشخاص والخلط بين حق الله تعالى وحقوق عباده وانتشار بدع ومحدثات ومقولات فلسفية صرفت المسلمين عن حقيقة التوحيد والاتباع وأسهمت في تكريس التقليد والخرافة وإضعاف روح الإصلاح الديني.

والعلوية السبب الرئيس في أن يتعرض للإيذاء من قبل العلوية حتى أن الكثيرين ممن أحاطوا بابن باديس أو ساروا على نهجه الإصلاحية اعتبروا العلوية المسؤول الأول عن محاولة اغتياله، فتذكر مصادر جمعية العلماء، وعلى رأسها البشير الإبراهيمي، أن محاولة اغتيال ابن باديس كانت تقف وراءها عناصر من أتباع الطريقة العلوية بعد أن قام شخص بمهاجمته بعضاً ليلة ١٤ ديسمبر ١٩٢٦م، عند خروجه من الجامع الأخضر في قسنطينة، فأصابه في رأسه لكنه تمكن من الإمساك به ثم طلب من الناس ألا يعتدوا عليه وأن يسلموه للسلطات^(٢٢).

وإذا صحت الروايات التي حوّلت بعض المنتسبين إلى الطريقة العلوية مسؤولية هذه المحاولة فإنها تكشف عن مفارقة لافتة إذ كيف يمكن لتيار يرفع شعارات التزكية والسمو الروحي وإصلاح النفس أن يلجأ بعض أتباعه إلى العنف في مواجهة مخالفيه المسلمين، فيما يسكت عن الاحتلال الفرنسي النصراني؟ وهو ما يعكس إلى أي مدى يرفض هؤلاء مجرد إبداء النقد أو الملاحظات إذ يكون الرد بالإيذاء الجسدي، ما يكشف عن حجم التعصب الذي أحاط بهم من جهة وخلل الرؤية والأولويات من جهة أخرى.

طقوس ومعتقدات

سبق أن أشرنا إلى أن العلوية لم تخرج في أصولها السلوكية عن الإطار العام للتصوف الطرقي، لكن كان لها أسلوب خاص في طقوسها «للحضر» حيث ينتظم الأتباع في حلقات على هيئة دوائر مغلقة وهم واقفون ومتزاحمون بعضهم مع بعض وأعينهم مغمضة واليد اليمنى في اليد اليسرى للمجانب والأصابع متشابكة وفي وسطها قطب يرسم الإيقاع ويصفق ويدور على نفسه وهو يراقب كل واحد^(٢٣).

كما أولت الطريقة اهتماماً كبيراً بمكانة الشيخ المربي وعدت صحبته شرطاً أساسياً للسير في طريق التزكية، وهو ما يظهر بوضوح في مؤلفات الشيخ أحمد العلوي، ولا سيما كتابه «المنح القدوسية»، حيث يؤكد أن المريد لا يصل إلى كمال المعرفة إلا على يد شيخ كامل، وهو ما يعد مبالغة في تعظيم الشيخ ويمنحه منزلة تتجاوز حدود الإرشاد والتربية.

ومن المعتقدات التي ارتبطت كذلك بالعلوية ولا تستند

١٨- <https://2u.pw/RduwSV>

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

١٩ - يمكن مراجعة المنح القدوسية.

٢٠- <https://2u.pw/5XpJqc>

٢١- <https://2u.pw/YpGAlq>

١٦- <https://2u.pw/mUDQPm>

١٧- <https://2u.pw/gTUVXy>



الفكر الصوفي عند خالد بن تونس شيخ الطريقة العلاوية

د. طارق الحمودي - المغرب

خالد بن تونس الشيخ الليبرالي

يخلص الناظر في فكر خالد بن تونس شيخ الطريقة العلاوية المستغانمية الجزائرية إلى أنه منتوج هجين، خليط من مذاهب شتى، فهو علماني لا يؤمن بوجوب تحكيم الشريعة، سياسة وقضاء، زاعماً أن الإسلام ممارسة فردية خاصة وباطنية، ويؤمن بأن الطريق إلى تحقيق النهضة والتجديد هو العودة إلى التراث الصوفي لابن عربي وابن الفارض والتراث الفلسفي لابن رشد وغيره، وقد بنى فكره على واقع «التفريق» وتكلف «التوفيق»، فهو «ليبرالي» متحرر، «فرانكفوني» يؤمن بنظرية التطور الداروينية^(١)، ويجعل نهاية التطور الاتحاد بالروح الربانية التي هي أصله (ص ١٨٧)، ويتأول لها نصوصاً من القرآن تأويلاً متكلفاً، ويستشهد بأحاديث مكذوبة على النبي ﷺ مع عدم أهليته بسبب ضعفه في اللغة العربية قراءة وتكلماً. وهو نموذج مثالي لحقيقة التصوف المعاصر الذي يراود دعمه وتعميمه على كافة المتصوفة.

انتقلت مشيخة الطريقة إليه بعد وفاة والده، فاستدعي من فرنسا من طرف مقدمي الطريقة الذين يسميهم الحكماء! ليسندوا إليه المشيخة، وقد حكى أنه لم يكن راغباً فيها، وأنه وجد في نفسه معارضة لذلك، ولكنه مع الوقت وجد نفسه تطمئن إلى الوظيفة الجديدة، هكذا حكى خالد، ولسنا ملزمين بتصديقه.

كان خالد السبب الظاهر في إعلان الأمم المتحدة بإجماع الدول الأعضاء اعتماد يوم ١٦ ماي يوماً عالمياً «للعيش معا في سلام»، وله محل معتبر في الدول الأوروبية، خاصة المتوسطية، وعند بعض دول الخليج، على رأسها دولة الإمارات، وعلى عينه نظم المؤتمر الدولي حول الأنوثة من أجل ثقافة السلام - نظمته الجمعية العالمية الصوفية العلاوية بتعاون مع مؤسسة ريشيليو سنغور، وهي أيضاً هيئة استشارية في المنظمة الدولية الفرنكوفونية، وخالد مؤمن بشعار الثورة الفرنسية: الحرية العدالة والأخوة الإنسانية. وقد اعتبر خالد بن تونس نفسه ممثلاً للتراث الصوفي وشاهداً له^(٢) وزعم أن النبي ﷺ بلغ بعض ما أوحى إليه - وهو ظاهر الإسلام وشريعته - وكان هذا لعامة الناس، وبلغ علماً آخر باطنياً مخصصاً للنخبة والخاصة، ولأجل معرفة

١ - التصوف قلب الإسلام، خالد بن تونس، تعريب معهد ألف، ص ١٨٦، دار الجيل، ط ١، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م. وسوف أعزو للصفحة مباشرة داخل المقال.

٢ - في محاضرة له في باريس بتاريخ ٢٠٠٨/١٠/١، بعنوان: transmission spirituelle.

التحقيق أن القدر المشترك بينها جميعا هو «الليبرالية الفكرية»، أي الفكر المتحرر من كل قيد سابق، ومن كل قيد شرعي، فقد بنى خالد أصول فكره على «الانتقاء الليبرالي»، ولذلك لم يجد أي حرج في الاعتماد «البنائي» على «نصوص» من خارج الإسلام تناقضه.

أكثر تحقيقا لأصوله الفكرية حلت ما نشره في كتابه «التصوف قلب الإسلام» في طبعته العربية المترجمة من الأصل الفرنسي، وراجعت بعض محاضراته ولقاءاته الإعلامية مراجعة كافية، ليساعدني ذلك على مزيد فهم وتحقيق، خاصة لقائه الإعلامي^(٣) على الراديو والتلفزيون السويسري^(٤) (RTS)، الذي ظهر في مقدمته التوثيقية يصلي خلف إمام «امرأة»! وزعم كاذبا أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بالصلاة خلف امرأة!

التصوف دين قديم

يعتقد خالد بن تونس أن التصوف دين عالمي قديم، سابق للإسلام، وأنه تراث «يعود إلى فجر الإنسانية»، أي بدأ مع وجود الإنسان على الأرض (ص ٥٠)، ولكنه مع ظهور الإسلام «اقترب به» (ص ٥١)، كما اقترب بغيره من الملل والأديان قبله، فهو «تراث موغل في القدم، أعيد نشاطه وأرسيت قواعده برسالة الرسول سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم» (ص ٥٣)، بل كان دين الحنفاء قبيل البعثة النبوية (ص ٥١)، ويصدق هذا أن ثمة فرعا اليوم في الدراسات الفكرية يسمى «علم التصوف المقارن».

مصادر التصوف والتصديق

كان خالد بن تونس صريحا في الكشف عن مصادره في «تلقي المعارف» التي بنى بها فكره، واعتمدها في إقامته، وصنع موازين نظره، فكان من ذلك «التلقي عن الشيخ» للعلوم الباطنية (ص ٣٩)، التي لا تكون إلا للخاصة (ص ٥١)، وعن شيوخ الطريقة وأبائها مثل جده «أحمد العلوي» من كتابه «الأبحاث العلوية في الفلسفة الإسلامية»، والتلقي من كتب الفكر والفلسفة الشرقية والغربية، مثل «رأس المال» لكارل ماركس (ص ٢٥)، و«الإله والشيطان» لبول سارتر (ص ٢٦)، وبعد ذلك كتب الأديان، مثل «الكتاب المقدس» (ص ٧٨، ١٤١)، و«البهاجا فادا» الهندوسي (ص ١٦٤)، وكتب البوذية (ص ٢٤٥)، مثل مؤلفات المعلم البوذي الفرنسي «لاما دينيس تندروب» (ص ١٠٨)، وكتب مفكرين من أفريقيا السوداء، مثل من وصفه بالحكيم المالي «تيرينو بوكار» (ص ١١٠)، ويشهد هذا على أن فكر خالد فكر «ملفق» و«خليط» «مركب» من أشكال فكرية مختلفة، ويظهر عند



المجاذيب

ويعتقد خالد أن «مجاذيب الصوفية» كائنات استثنائية، و«رجال أحرار» (ص ١٧٧)، أي من «التكاليف الشرعية» و«خطاب الحلال والحرام»، يعيشون في حالة فناء في الله، وسكر دائم لدوام شربهم للخمرة الإلهية، أي اعتقاد وحدة الوجود، فهم عنده من كبار أهل المعرفة بالله، لكنهم «يتوارون تحت لباس الجنون، مع أنهم راسخون تماما في معرفة الله» (ص ١٧٦، ١٧٤)، ولا يتولون مهمة «التربية» لعدمهم (ص ١٧٠)!

وحدة الوجود

بنى خالد بن تونس فكره الصوفي تبعا لشيوخ التصوف

Production: Cyril Dépraz, Emmanuel Tagnard - Réalisation: Raphaël van Sin - ٣
ger - Journaliste: Aline Bachofner et Cyril Dépraz - 31.12.2016 - 26 min.

٤- للزاوية فرع سويسري، وكان والد خالد قد بدأ زيارته لسويسرا منذ عام ١٩٤٢م.
https://www.rts.ch/play/tv/faut-pas-croire/le-spirit-soufi?turn=urn:rtssvideo:8276991-4

الشيخ والمريد

من الأصول الكبرى عند المتصوفة المتأخرين اشتراط «الشيخ المربي» لـ «المريد المتصوف» ولو كان مزيفاً (ص ١٠٩)، ويعتقد خالد بن تونس أن الشيخ «مرآة» للمريد (ص ١٠٨)، ويقصد المتصوفة بمثل هذا معنيين، الأول أنه يريه عيوبه، والثاني أنه يرى فيه الله من جهة العكس، فهو من صورة الله في مرآة الإمكان، ويمكن للصورة أن ترى أصلها من خلال الارتباط بسلسلة سر التلقي (ص ١٠٧)، والمقصود بالسر هنا سر «وحدة الوجود»، «سر الصورة»، لأن الله تعالى يحل «بحضرته» في الشيخ، ويعي الشيخ بها، فتنتقل الحضرة إلى المريد بالتلقي حينما يصل إلى مرتبة «الإحسان» بمساعدة الشيخ، والتي تعطي «للمريد» في مرتبة «الإحسان» قوة يستطيع بها استعباد أي إنسان ويفعل به ما يريد (ص ١٦٩)، وهذا وصف منطبق على السحرة والعياذ بالله.

على هذا تنبني العلاقة الشاذة عن الإسلام بين الشيخ بالمريد، ويفهم معنى البيعة البدعية التي تعقد بينهما، فـ «الرسول ﷺ» ما هو إلا مظهر رباني، فكل من يقوم بالمبايعة فلا يبايع الشيخ، ولكن بواسطته وبواسطة الرسول ﷺ يبايع الله عز وجل، هذه المبايعة لا توجد إلا عند الشيوخ الصوفية ولا توجد عند بقية الأمة الإسلامية» (ص ٦٣)، ويكون القصد من هذه العلاقة أن يحقق الشيخ في المريد عن طريق توجيهه في سلوكه الغنوصي معنى «الإنسان الكامل» (ص ٦٤) بالاتصال بالنبي ﷺ عن طريق الفناء في شيخه، الذي يتصل هو أيضاً بسلسلة أهل السر (ص ١٠٧) الباطنية (ص ٥٤ و ٦١)، تنتهي بعلي بن أبي طالب باب العلم الباطني (ص ٥٣)، ثم النبي ﷺ، وبه يتحد بالله تعالى أصل الصورة.

يعد الشيخ - ولو كان مزيفاً - بالنسبة للمريد عند خالد محل حلول الله تعالى والحضرة الإلهية في وعيه (ص ١٠٣)، ومدخلا إلى سلوك «دين التصوف» زيادة على «دين الإسلام» (ص ١١٢)، وميزة الشيخ أنه بلغ مرحلة ينتهي فيها «برؤية نفسه في كل كائن يأتيه» (ص ٩٠)، لأنه حقق الاتصال القديم بالله، وأعاد اكتشاف الوحدة مع الله الظاهر في كل شيء (ص ١٦١)، و«الاستغراق التام في الاسم الأعظم» (ص ١٦٦)، ويحقق الشيخ هذا بعد أن يمر من مراحل يسميها خالد «التطور» (ص ٤٢)، ومنه يأخذ المريد التعليم الباطني

الفلسفي، مثل ابن عربي وجلال الدين الرومي (ص ٦٠)، وسيد ابن الفارض (ص ٨٨)، ومثل غيره من شيوخ الطرق الصوفية على عقيدة وحدة الوجود والحلول والاتحاد العامين، التي تعني أنه لا موجود على الحقيقة إلا الله، الذي يصفه تارة بـ «المطلق»، وتارة بـ «الطاقة»، وتارة بـ «الروح المتجلية في كل شيء» (ص ١٤٣)، وأن كل ما نعتقده غيظه هو عند التحقيق «خيال» (ص ٣٧، ٤١، ١٠٢) و«وهم» (ص ٢١٢)، فليس هناك «ثنائية» أو «غيرية» أو «انفصال» (ص ٢١٠) إلا في وهم الإنسان، فالله في كل مكان (ص ٤٠)، فعلى المتصوف أن يسلك طريق التأمل الغنوصي، و«التبصر الباطني الذي يفضي إلى الصحو الذاتي» (ص ٢٧)، أو «الولادة الثانية حيث يفنى الإنسان إذًا في الألوهية» (ص ٦٧)، والدخول في تجربة الخلوة (ص ١٦٥) للاتحاد بالله الكلي المطلق، أي تحقيق الاتصال القديم بالله (ص ٢١٠)، ويسمى ذلك «لقاء حضرة الإطلاق» و«اللقاء النهائي» (ص ٢٨)، ليرى الله في كل شيء (ص ٤٠)، ويصل إلى «الوحدانية» (ص ٢١٠) عن طريق «الاتصال» بين «الروح» التي تمثل العنصر الذكري، ويرمز لها بالألف، وبين «النفس» التي ترمز للعنصر الأنثوي، ويمثلها حرف الباء (ص ١٩٨)!

إذا بلغ المتصوف - عند خالد بن تونس - هذه المرتبة، التي يجعلها نفس مقام «الإحسان» (ص ١٣٧) - ودخل في هذه الحال، فإنه قد يستغني عن القرآن وخطاب التكليف، لأنه يصير عارفاً لوعيه الواسع المحقق باعتقاد الوحدة مع الله والاتحاد به، ويشابه الأنبياء في الاتصال بالله، فلا يرجع إلى مصادر الإسلام، بل يأخذ من حيث أخذ الأنبياء، كما قال جده: «في طريقتنا لا يؤكل أبداً الخبز البائت» (ص ٨٣)، وهذا قريب من قول بعضهم: «طعام اللحم الطري لا القديد»! ولذلك يذكر خالد بن تونس الأولياء والحكماء مع الأنبياء عند حديثه عن هذا «الاتصال» في سياق واحد، سياق التسوية (ص ١٥٩، ١٦٥)، وهذا يعني اعتقاد عدم انقطاع الوحي، وعدم ختم معنى النبوة، واستمراره في الأولياء والحكماء.

والوجه الآخر لهذه «الوحدة» هو عقيدة «النور المحمدي»، ومعناها أن الله تجلى في مرآة الإمكان بنوره - وهو النور المحمدي - عن طريق «الإنسان الكامل» أي النبي محمد ﷺ الذي هو أكمل صورة لله تعالى في مرآة الإمكان، ومنه يشع نور الأسماء الحسنی، بواسطة الاسم الأعظم، الذي به تنتعش (ص ١٦٢) الكائنات الثوابت فتظهر.

٦ - وهذا دليل على تشيع الزاوية والطرق الصوفية من هذا الوجه! ففيه تفضيل علي رضي الله عنه على أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم.
٧ - ولذلك يفصل بين القرآن والسنة والتصوف في مواضيع الندوات التي تقدمها زاويته! ص ١٧٨.

دير بوذي» و «القائم في الكنيسة»، و «السارق» و «القاتل» و «الزاني»، كلهم على «خير وحق» لأنهم صور لفعل الله في مرآة الإمكان، وهذا هو معنى الإرادة والمحبة عند المتصوفة، فكل ما يريده الله، أي يظهر على المرأة من فعله يحبه الله لأنه فعله في ذاته، وهذا «إسقاط للتكليف» و «نقض للشرائع»، نسأل الله العفو والعافية.

ينبغي على وحدة الوجود فروغ كثيرة لازمة، مثل القول بوحدة الأديان والملل، وتساويها في المآل والمنتهى وإن اختلفت ظاهرا في المبدأ والشكل والمظهر، ولذلك يعتقد بنتونس أن الإنسان يستطيع بلوغ هذه الحال مهما كانت ديانته وملته، لأن الله يتجلى بحقيقته الربانية لكل سالك أو متأمل باحث، وصاحب ملة ودين بطريقة مختلفة، سواء كان الإنسان مسلما أو يهوديا، نصرانيا أو ملحدا أو بوذيا، هندوسيا أو سيخيا، فإن المقصود عند هؤلاء وغيرهم هو تحقيق «الوحدة»، أي «الاتحاد العام»^(١٨٧) بالله تعالى اتحاد الصورة بأصلها، وانكشاف خيال الغيرية، ووهم التعدد، بحقيقة الوحدة الوجودية الربانية (ص ٢٥٨)، فقد «جاءت كل الحكم والديانات والرسالات تذكر الإنسان منذ أسحق عهود التاريخ بهذه الحقيقة الأساسية» (ص ١٨٧)، ويخلص بن تونس بهذا إلى أنه لا يوجد أي تناقض بين هذه الأديان والملل السابقة وبين الإسلام (ص ٥٨).

6 الحَيَاة استجواب العدد 104 6 ماي 2010

[illegible][illegible]

من المسائل المثيرة في فكر خالد بن تونس توقفه في عقيدة «التناسخ» الوثنية، التي تعني جحد عقيدة «الحياة البرزخية» وما يدخل فيها من اعتقاد فتنة القبر وعذابه ونعيمه، وقد تجرأ فنسب توقفه إلى «سكوت» الإسلام عن ذلك، وهذا محض كذب وافتراء، فإثبات الحياة البرزخية ينقض عقيدة «التناسخ»، وقوله في هذا: «الإسلام يترك مسألة التناسخ موقوفة، ولا يتحدث عنها كما تتحدث الهندوسية والبوذية، إني لم أر قط في كتب التراث الإسلامي موضوعا يعالج مسألة التناسخ، كما أنني لم أسمع أبدا بأنها غير موجودة، فالنقاش يبقى مفتوحا» (ص ٢٣٩)، وعلى عادة أمثال خالد، فإنهم يدعون الاستقراء والتحقيق والنقد، ويبقون كل شيء مفتوحا، سائلا مائلا، فليس هناك «عقيدة» عند خالد، وهذا يتناسق مع عقيدته

يعتبر القول «بالجبر الصوفي» فرعا عن القول بوحدة الوجود، فإن كانت أفعالنا صورا لفعل الله الذاتي في نفسه، فإننا إذن مجبرون على ما نفعل مثل باقي الصور، كما تُجبر الصورة في المرأة على الفعل تبعا لفعل صاحبها، ومع هذا يلطف خالد العبارة بزعمه أن أفعالنا ناتجة عن «اختيار حدد بإرادة تتجاوزنا... فالطريق مرسوم من قبل ونحن لا نعمل إلا على اتباعه» وبعبارة أخرى عنده «حرية الاختيار موجودة، لكنها وهمية تماما» (ص ٤٣)، وهذا يعني أن «المصلي في المسجد» و«شارب الخمر في الحانة»، و«المتأمل في

48 مذكرات - العدد الحادي عشر - جمادى الأولى 1448 - تشرين الأول 2026 - www.madarek.net

في «وحدة الأديان» المتفرعة عن «وحدة الوجود».

التأويل الباطني

يعتقد خالد بن تونس على طريقة محمد أركون الجزائري وغيره أن «النص القرآني يمكن أن يفهم بطرق مختلفة حسب نصج الأشخاص» (ص ٨٠)، ويقصد النصج السلوكي الصوفي، على حسب مستويات التطور من الإسلام إلى الإحسان، أي اعتقاد وحدة الوجود، كما يستعمل خالد التفسير الرمزي الباطني لكل شيء، لحركات الصلاة وللملائكة وغيرها (ص ١٢٣)، كما لآي القرآن، من ذلك أنه جعل قصة السيدة هاجر في بحثها عن الماء تمثل الروح التي تبحث عن ماء وحدة الوجود والاتحاد بالله تعالى (ص ١٣١)، ومع التأويل يحرف خالد بن تونس بعض الآيات والأحاديث، فيناقض معناها، مثل احتجاجه بقول الله تعالى ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن: ٢٩] على أن الله يتجلى بأوجه مختلفة (ص ٢٨)، ويقصد أنه يتجلى للنصراني في صورة يسوع، وللبودي في صورة بوذا، وللإهودي في صورة السحاب والنار كما في «التناخ»، وهذا تأويل باطني قبيح جدا، ومعنى الآية متعلق بفعل الله في الكون خلقا وتديبرا، ولا علاقة له بذاته، فإن الله مستوٍ على عرشه، بائن من خلقه، ومثل احتجاجه بقول النبي ﷺ: «اعبد الله كأنك تراه»، على أن هناك من «يرى الله» (ص ١٣٨)، وهم أهل الإحسان ووحدة الوجود، وهو بهذا مثال واضح للحداثة الأركونية الفرنكوفونية المتجلبية بالتصوف الودودي.

لم أر خالد بن تونس يصرح بتاريخية القرآن على النمط «الأركوني»، لكن في بعض كلامه ما يشير إلى ذلك، فإنه قال في عيسى عليه الصلاة والسلام: «سمي بروح الله لأنه يجسد أعلى درجات الروح الإلهية، ولهذا السبب فإنه لم يضع قوانين ولم يؤلف كتابا» (ص ٧٥)، وكأنه يشير إلى أن غيره كالنبي محمد ﷺ وضع وألف! وهذا متناقض مع منظومته الفكرية الصوفية والحداثية.

الرقص والموسيقى

الطريقة العلوية طريقة صوفية متفرعة عن الدرقاوية الشاذلية، ولذلك تعتمد على الرقص والموسيقى لمساعدة المريد في الدخول في حالة الوصل والاتصال، ويعتبره خالد نوعاً من الذكر والاهتزاز الروحي، ووسيلة للسمو والترقي نحو الاتحاد بالمطلق عن طريق الاستغراق في الاسم الأعظم (ص ١٦٦)، بإدخال الراقص في حالة خفة وانفتاح (ص ١٦٧)،

وتستعمل الطريقة الموسيقى في مجالس ذكرهم، فخالد يزعم أن «الحضرة موجودة دائماً، وتتجلى في الصمت كما في الكلام وكذا في الموسيقى أو في السماع» (ص ٤٠)، والتي يعتقد خالد أنها تذكر الإنسان بالسكر المعاش في القدم، سكر الاتحاد بالله، والمعرفة بوحدة الوجود، بل زعم أن الملائكة أغرت النفس بالموسيقى فأطربتها وأسكرتها للدخول في بدن آدم عند خلقه بعد رفضها ذلك أولاً! وهذه خرافة (ص ٢٢٥).

الاستشهاد بالأحاديث الموضوعة والضعيفة

ووفاء لعادة هذا النوع من المتصوفة، فقد حشا خالد كتابه بالأحاديث الموضوعة، مثل استشهاده للتسكع التفسيري الأركوني الحداثي بحديث «القرآن بستان العارفين» (ص ٨٠)، ومثل إيراد حديث: «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً» (ص ١٥٥)، وحديث «يعوي أهل الجنة في الجنة...» (ص ٢٣٦)، ومثل عرضه للقصة الضعيفة في محاولة النبي ﷺ الانتحار بطريقة صوفية، فجعل سبب قصده الانتحار غياب الحضرة عنه، أي زوال اعتقاد وحدة الوجود بالانفصال عن الله، واعتقاده الغيرية، وعند محاولة الانتحار عادت «الحضرة» مرة أخرى (ص ١٠٣)، وهذا كذب ممزوج بالاستهانة بالقدر النبوي.

ملخص

يلاحظ الباحثون اليوم حركة إحياء جديدة «للتبشير» الصوفي في العالم الإسلامي، تقوده مراكز ودول ومؤسسات عالمية، وشيوخ طرق حداثيون، بانتماءات فرنكوفونية وأنجلوساكسونية، فصار من الواجب العلمي والبحثي فتح ملفات قراءات تحليلية ونقدية لمشروع الإحياء هذا، والغوص في مبادئ ومقاصده، وعرض ذلك كله على الناس، وهذا المقال دليل على إمكانية ذلك، ومع أنه مقال مختصر جدا، ومخلٌ في نظري بمقاصد المقال، لكنه كاف «للاستثارة»، والحمد لله رب العالمين.

٩ - هذا القول منسوب لمحمد بن واسع رحمه الله!
١٠ - وهذا الخبر لم أجده.



في نقد التصوف:

العلامة الإفريقي العالم الجليل البروفيسور محمد لوح وكتابه تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي

المركز النيجيري للبحوث العربية - نيجيريا (بتصرف)

الصوفية في قضية الأولياء.
كما تطرق الباحث إلى عقيدة الحلول والاتحاد ووحدة الوجود عند غلاة الصوفية، واستعرض كلام عدد من رواد التصوف من حملة هذا الفكر الضال والمخاطر المترتبة على هذا الاعتقاد.

وفي الجزء الثاني ناقش المؤلف:

مظاهر تقديس الأموات في الفكر الصوفي، فتحدث عن عقيدة الرجعة عندهم، وأصولها الشيعية الرافضية، ودعوى مقابلة النبي في اليقظة، وحضوره عليه الصلاة والسلام اجتماعاتهم.

كما تحدث المؤلف عن الكرامة والمعجزة والخوارق عند الصوفية.

ثم ختم البحث بذكر أهم النتائج التي توصل إليها، وهي:

الأولى: بالنظر إلى التصوف كمادة سلوكية يظهر أنه خليط من الأديان والفلسفات ونتائج أفكار الأمم البائدة، وبالنظر إلى رجاله الأوائل ندرك أنهم - نظرًا لانتشار العلم في وقتهم - قد تمسكوا بالكتاب والسنة إلى حد لم يصل إليه من جاء بعدهم من المتصوفة. ومع ذلك نجد أنهم تأثروا بالثروة الثقافية الأجنبية المقتبسة من تلك الفلسفات تأثرًا لم يسمح لهم بأن يطبقوا الكتاب والسنة في كل ما يعتقدون ويقومون به من أعمال.

يضاف إلى ذلك أن تغليب جانب العبادة عندهم أدى في كثير من الأوقات إلى عدم الاهتمام بالعلم، كما وصفهم به كبار النقاد كابن الجوزي. وهذا البعد عن العلم مع الحرص على العبادة أدى بهم إلى ابتداء شعائر وطقوس هي عمدة من جاء بعدهم من أهل التصوف.

وعلى هذا نستطيع أن نقرر بكل اطمئنان أنه لم يوجد قط صوفي طبق التعاليم الصوفية إلا وعنده انحرافات فكرية

تعريف بالمؤلف: د. محمد أحمد لوح، عالم وداعية سنغالي ولد سنة ١٩٥٥م، تخرج من الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة سنة ١٩٩٧م، أسس الكلية الإفريقية للدراسات الإسلامية في السنغال، وهو -حاليًا- رئيس مجلس أمناء اتحاد علماء إفريقيا، ورئيس لجنة الإفتاء فيه، وعميد الكلية الإفريقية للدراسات الإسلامية، له عدد من المؤلفات المنشورة، منها هذا الكتاب الذي هو رسالته في مرحلة الماجستير، وقد صدر في مجلدين.

سبب اختيار الموضوع: بين الباحث أن من أسباب اختياره لهذا الموضوع هو انتشار التصوف في العالم الإسلامي، وخصوصًا في البلد الذي يعيش فيه والبلدان التي حوله، وهذا الانتشار احتاج معه إلى أن يقف وقفة لمعرفة تفاصيل العقائد والشعائر التي يقوم عليها التصوف، والفكر الذي يقوم عليه، وذلك لنقده.

تعريف عام بمواضيع الكتاب ومحاورة:

في الجزء الأول تناول المؤلف:

أولاً: عن مفهوم الزهد عند السلف وعند الصوفية، ثم عرّف معنى التصوف وأصل الكلمة، وكذلك وضح معنى التقديس لغة واصطلاحًا.

ثم تناول قضية (الأولياء) وألقى الضوء على «الأقطاب» في الفكر الصوفي، مع تحديد أهم المعتقدات التي يعتقدها الصوفية في هؤلاء من القدرات الخارقة على التصرف في الكون والحياة، والعصمة من الخطأ والخطايا، ووضح الآثار الخطيرة المترتبة على هذه العقيدة، وتوسع المؤلف في ذلك ليستوعب الكثير من الأمثلة والنماذج في انحرافات

وعقدية ظهرت في عباداته وسلوكه، فإذا وجد على مدار التاريخ شخص أطلق عليه اسم (الصوفي) وخلت حياته الفكرية والعملية مما ذكر فالتسمية خاطئة. ودعوى تطبيقه لتعاليم الصوفية غير صادقة.

الثانية: أن الزهد الذي حثَّ عليه الإسلام وعرفه السلف الصالح ليس هو الزهد الصوفي، وليس هو النواة الأولى لنشأة التصوف كما يدعي بعض الباحثين، ولا علاقة له به كما يزعمون. فالتصوف - منذ نشأ إلى اليوم - شيء، والزهد الإسلامي شيء آخر يغيّره مغايرة كاملة.

الثالثة: أن الحدود والتعريفات التي ضُبط بها كبار الصوفية المتقدمون معاني (الزهد) و(التصوف) و(الولي) و(القطب) تمثل العمود الفقري لجميع معتقداتهم في قدرات الشخصيات المقدسة عند الصوفية.

وأرى أن الاهتمام بهذا الجانب يعد من أقرب السبل إلى معرفة عقائد المتقدمين منهم، وكشف مدى توغلهم في الانحرافات الفكرية والمنهجية، وفي ذلك ما يوصد الباب أمام أولئك الذين يريدون تبرئة المتقدمين من أهل التصوف من الوقوع في انحرافات متأخريهم. ولم أجد أحداً من الباحثين أعطى هذا الجانب أهمية تذكر، فأمل أن يقف قارئ هذا البحث على ما يؤكد له ذلك.

الرابعة: عمدت الصوفية إلى تقسيم الدين الإسلامي إلى شريعة، وحقيقة صوفية، وزعمت أن نصوص الشريعة لها ظاهر وباطن، وأن ظاهرها المتبادر إلى العقول والأذهان إنما هو للعوام والجمهور، وأما التفسير الباطني الذي هو لب الدين ومقصد الشارع الأساسي لا يدركه إلا أولياء التصوف وأقطابه (العارفون الواصلون) ويعنون بهم أولئك الذين سقطوا في أحوال الحلول، أو في مستنقعات الاتحاد والوحدة.

وبهذا التقسيم تمكنوا من إقناع الجماهير بأن القيود والتكاليف الشرعية إنما هي للعوام، وأما أهل الحقيقة - وهم المقدسون عندهم - فلهم أن يخرجوا عن الشريعة ولا يسوغ لأحد أن ينكر عليهم.

وعلى هذا أستطيع أن أقول: إن الحركة الصوفية تهدف إلى نقض عرى العقيدة الإسلامية الصحيحة عروة عروة، وتحاول أن تهدم جدار الشريعة المنيع. وتستقطب الصوفية في ذلك كل الأفكار والمبادئ والوسائل التي تساعد على تحقيق ذلك.

الخامسة: أن قارئ تراث الفكر الصوفي المدون في مختلف العصور إذا أمعن النظر في تصور الصوفية

(للولي) و(القطب) و(الشيخ الصوفي) يخرج بنتيجة تؤكد أن هؤلاء لم يتركوا شيئاً مما يستحقه المولى عز وجل من الصفات وأنواع العبادات إلا وصفوا بها أولئك (المقدسين) وتوجهوا بتلك العبادات إليهم، وتؤكد أن فرقة الصوفية من أجهل الطوائف بحقوق الله على خلقه. وهذا البحث شاهد من شواهد هذه الحقيقة.

السادسة: عُلم بالاستقراء أنه ليس هناك صوفي أقر له كبار الصوفية بأنه من أهل الفتحة والعرفان إلا ونجد في فكره - إن كان له فكر مدون - ما يدل دلالة واضحة على أنه من أهل الحلول أو الاتحاد، إن لم يكن موغلاً في الوحدة المطلقة، كما علم بتتبع فكرهم أن كبار الصوفية إذا أطلقوا كلمة (التوحيد) و(المعرفة) إنما يقصدون بها وحدة الوجود. وهذا هو ما يفسر حرصهم على كتمان توحيدهم غاية الكتمان، ولا يظهره إلا عند أخص أصحابهم.

السابعة: أن الصوفية بنشرهم عقيدة الحلول قدموا للصليبيين أهل التثليث خدمات جليلة ما كانوا يحلمون بها، ووضعوا في طريق إفحام أهل التثليث أسلاكاً شائكة: فإذا قيل لهم - مثلاً -: أنتم تتناقضون بقولكم إن الثلاثة واحد. أجابوا بأن في المسلمين من يقول بمثله وهم الحلوليون. وهذا الأمر هو السر وراء اتجاه المستشرقين الصليبيين إلى نبش التراث الصوفي الحلولي وتحقيقه وطباعته منذ وقت طويل.

الثامنة: تأكد لنا من خلال هذا البحث أن من أعد نفسه لاعتقاد كل ما ينشر في الفكر الصوفي فسوف يجد نفسه محاطاً بعدد لا يحصى من الأرباب والآلهة، كل يدعو إلى نفسه بأساليب مختلفة ومناهج ملتوية، وفي ذلك من أسباب الحيرة والدهشة والشقاوة ما لا يزول إلا بالعودة الصادقة والجادة إلى الاعتصام بالكتاب السنة عقيدة وعملاً وسلوكاً.

التاسعة: لقد تحقق لي خلال هذا البحث العثور على فوائد عظيمة من فقه السلف في العقيدة والعبادة، كما تحقق لي بعض الاكتشافات العلمية، ولعل من أهمها اكتشاف مؤلف كتاب (النور من كلمات أبي طيفور) الذي حققه المحقق الكبير د. عبد الرحمن بدوي بمساعدة أستاذه المستشرق الباحثة (ماسنيون) ولم يستطع أحد منهما أن يعرف مؤلف الكتاب، فرجّح المحقق أنه لمؤلف مجهول.

فوقفت في كلام شيخ الإسلام ابن تيمية على التصريح بأن الكتاب المذكور ألفه أبو الفضل الفلكي، ولله الحمد والمنة.

البكتاشيون في تركيا يرفضون دولة البكتاشية في ألبانيا



HAXHIBEKTASHI RRËZON 'VATIKANIN' E RAMËS: SHPALLJA E BABA MONDIT, E PAVLEFSHME

خلال منتدى بعنوان «البكتاشية في الأناضول والبلقان من التاريخ إلى يومنا الحاضر»، أصدر علي حيدر إرجان دده بابا، المعروف بلقب «خادم الفقراء»، الذي قُدِّم بصفته القائد العالمي للبكتاشيين والـ «يُست نشين» لتكية حاجي بكتاش ولي، بياناً تم التأكيد فيه على أن البكتاشية ليست مشروعاً سياسياً أو مشروعاً للدولة، وإنما هي طريق ديني وروحي قائم على الإيمان والحكمة الموروثة عن حاجي بكتاش ولي. وجاء البيان في سياق التقارير الإعلامية التي تحدثت عن إمكانية إنشاء كيان يحمل اسم «دولة البكتاشيين» أو «الفاتيكان البكتاشي» في العاصمة الألبانية تيرانا، وأكد البيان أن المرجعية الروحية لطريق ديني لا يمكن إنشاؤها أو تغييرها من خلال إعلان السيادة السياسية أو تحديد الأراضي أو إصدار جوازات السفر.

وشدد البيان على أن المركز التاريخي والروحي للطريق البكتاشي هو «بيت البيير» (Pir Evi)، أي تكية حاجي بكتاش ولي الواقعة في منطقة حاجي بكتاش بولاية نوشهير التركية.

وأكد البيان أن هذه المرجعية الروحية لا يمكن نقلها إلى مكان جغرافي آخر بقرارات سياسية، معتبراً أن أي تشكيلات في ألبانيا أو في أي مكان آخر من العالم تتجاهل هذه القاعدة «باطلة وفقاً للقانون والتقاليد البكتاشية».

وفي أقوى فقرات البيان، تم رفض إعلان إدموند براهماج، المعروف باسم «بابا موندي»، زعيماً عالمياً للبكتاشيين، حيث عدّ البيان أن هذا الإعلان يتعارض مع البنية الهرمية التقليدية للطريقة.

وكالات شبكة الإنترنت

متصوفة الهند يزادون رهقا

قدّم جابر بغدادي كلمة في مؤتمر جامعة مركز الثقافة السنية الإسلامية في مدينة كاليكوت كيرلا بالهند برعاية سماحة العلامة الشيخ أبو بكر بن أحمد، مفتي الهند، ومؤسس الجامعة، وبحضور جمع كبير من علماء الهند والعالم الإسلامي.

صفحة جابر البغدادي ٢٠٢٦/٩/٦





صوفية الهدار يحتفون بمن يبجل الحوثيين في ظل تصاعد عدوانهم

مؤسسة «وهج» و «رباط الهدار للعلوم الشرعية»، تتشرفان بدعوتكم لحضور الحلقة العلمية الثانية التي تُقام بمناسبة: حولية الحبيب العلامة/ محمد بن عبد الله الهدار، تأتي هذه الحلقة بعنوان: «رباط الهدار للعلوم الشرعية: النشأة وتحديات البناء ومسيرة العطاء». وشارك فيها الشيخ كمال عبدالله باهرمز، وهو كثير الإشادة بالحوثيين والثناء عليهم!!

صفحة الحبيب حسين بن محمد الهدار ٢٠٢٦/٩/١٥

التصوف الإندونيسي في خدمة بشار الأسد تبعاً للصوفية دمشق

استغرب بعض الناس قبل مدة كلام الشيخ أسامة الرفاعي عن اختراق رواية شيوخ الأسد للمجتمع العلمي في إندونيسيا ودفعهم للوقوف معهم ضد الثورة، وذلك لأنهم لا يعرفون حجم امتداد الشبكات الخبيثة التي صنعها نظام الأسد في دمشق عبر شيوخه، ووصلت إلى



جميع أنحاء العالم، لدرجة أن الشيخ عمران حسين كان يؤكد بين المسلمين الغربيين والروس أن السلطان محمد الفاتح هو الأمير المزور الذي سرق نبوءة فتح القسطنطينية، وأن الأمير الذي يقصده النبي ﷺ هو بشار الأسد!! وهذه الشبكة الباطنية كان يلتقي جزء منها مع علي الجفري وعلي جمعة وأسامة الأزهرى وجماعات كثيرة مقربة منهم في مصر والعالم العربي والإسلامي، وكان مفتاح تجنيد أكثر هذه الجماعات العلمية نبوءات البوطي في خطبه وحديثه عن أن الثورة هي حرب أتباع الأعداء الدجال على الحكومة الحامية للإسلام في هذا الزمان، حكومة بشار الأسد التي يجب على كل الأمة وعلمائها أن تناصرها ضد الثوار أتباع الدجال. إن الثورة السورية لم تكسر الهلال الرافضي فقط.. بل كسرت معه مركز الشبكة الباطنية العالمية لتحريف الإسلام التي اتخذت من دمشق مركزاً لها لعقود ولم تكن تقل خطراً عن الهلال الصفوي.

صفحة محمد علي النجار ٢٠٢٦/١٠/٣

دعم تركي للتصوف في سوريا

وزير الخارجية التركي يزور جامع محيي الدين ابن عربي وضريح الشيخ خالد النقشبندي (المعروف بمولانا خالد الشهرزوري) وهو أحد أبرز علماء الدين وشيوخ (التصوف الكردي)، ومؤسس الفرع «الخالدي» للطريقة النقشبندية.

صفحة سوريا الآن ٢٠٢٦/٩/١٤



دمشق

أوقاف مصر تتقزم أمام طابة الإماراتية

توالى الكثير من التعليقات المنتقدة لتوقيع وزير الأوقاف المصري أسامة الأزهرى مع علي الجفري رئيس مؤسسة طابة الإماراتية اتفاقية لتطوير الخطاب الديني في مصر!

١- لماذا «طابة» تحديداً يا سيادة الوزير؟!

لسنا ضد الاستفادة من الخبرات، ولكن عندما يتعلق الأمر بتأهيل الأئمة وتشكيل الخطاب الديني في مصر فالسؤال مشروع: مصر لديها الأزهر الشريف، وجامعة

الأزهر، وهيئة كبار العلماء، ومجمع البحوث الإسلامية، وكليات الشريعة وأصول الدين والدعوة.

فما الذي تفتقده هذه المنظومة حتى نحتاج إلى مؤسسة خارجية لتأهيل أئمتنا؟

وإذا كانت «طابة» ستشارك في التدريب وتطوير الخطاب الديني: من يضع المحتوى؟ من يراجعها؟ من يعتمدها؟ ومن يملك الكلمة الأخيرة عند الاختلاف؟

صفحة د. عبد الله رشاد العباسي



٢- هنا سقط شرط التخصص على أقدام الجفري، ولم أسمع من ينادي .. هل أنت أزهرى؟ هل تحمل مؤهلاً أزهرياً؟

صفحة محمد سيد

٣- ومصر الأمس صدّرت كفاءات للعالم الإسلامي وصنعت مؤسساته التعليمية ومناهجه.

وكانت كعبة العلم الشرعي كما مكة كعبة الصلاة، اليوم تتعاقد مع الحبيب الجفري لتجديد خطابه الديني وتدريب كوادرها. اقتربت الساعة...

صفحة د. تائر الحلاق



أول ضريح صوفي في مصر (٢٤٥هـ)

هيثم الكسواني - الأردن

أما عند الصوفية، فلا نزاع على مكانته، يقول القشيري عنه: «فائق هذا الشأن، وأوحد وقته علماً وورعاً وحالاً وأدباً»^(٣). وأياً كانت ترجمة ذي النون، فقد توفي وأقيم على قبره ضريح، أصبح أول ضريح صوفي أو للصوفية في مصر، كما يذكر ذلك الصوفية أو المهتمون بالآثار في مصر.



وبإقامة هذا الضريح، نشأ عالمٌ -بكل ما تحمله الكلمة من معنى- من الدجل والخرافة والاستغلال والاتجار والشرك، إذ صار الطواف بالقبور والأضرحة كما يفعل بالحج تماماً،

في سنة ٢٤٥هـ، توفي الصوفي الشهير ذو النون المصري، أحد الصوفية الأوائل، وقد اختلف المؤرخون في ترجمته، فقال الحافظ ابن كثير: «ثوبان بن إبراهيم... أبو الفيض المصري، أحد المشايخ المشهورين، وقد ترجمه القاضي ابن خلكان في (الوفيات)، وذكر شيئاً من فضائله وأحواله... وهو معدود في جملة من روى (الموطأ) عن مالك. وذكره ابن يونس في (تاريخ مصر)، وقال: كان أبوه نوبياً، وقيل: إنه كان من أهل إخميم. وكان حليماً فصيحاً.. وقد شكى مرة إلى المتوكل، فأحضره، فلما دخل عليه وعظه، فأبكاها، فرّده مكرماً إلى بلده. فكان إذا ذكر عنده يثني عليه»^(٤).

وذكر الإمام الذهبي شيئاً من زهده وجكمه وما كان من توبته، لكنه نقل عن السلمي في (محن الصوفية) أنه «أول من تكلم ببلدته في ترتيب الأحوال، ومقامات الأولياء، فأنكر عليه عبد الله بن عبد الحكم، وهجره علماء مصر. وشاع أنه أحدث علماً لم يتكلم فيه السلف، وهجره حتى رموه بالزندقة، فقال أخوه: إثمهم يقولون: إنك زنديق، فقال:

ومالي سوى الإطراق والضميت حيلةً ووُضعي كمي تخت خذي وتذكاري»^(٥).

٣- الرسالة القشيرية، نسخة إلكترونية، «باب في ذكر مشايخ هذه الطريقة وما يدل من سيرهم وأقوالهم على تعظيم الشريعة».

١- البداية والنهاية، نسخة إلكترونية، وفيات سنة ٢٤٥هـ.

٢- سير أعلام النبلاء، نسخة إلكترونية.



وطلب الحاجات من أصحابها، وتقديم الأموال والنذور لها، جزءاً لا يتجزأ من الاعتقاد الصوفي ومن السلوك والممارسة العملية، وشيئاً فشيئاً أصبح لهذه الأضرحة وللمدفونين تحتها من رجالات الصوفية القداسة والتعظيم، وأقوال الصوفية في ذلك أكثر من أن تُحصى.

يقول ابن القيم رحمه الله: «وقد آل الأمر بهؤلاء الضالين المضلين إلى أن شرعوا للقبور حجاباً، ووضعوا له مناسك حتى صنف بعض غلاتهم في ذلك كتاباً سماه (مناسك حج المشاهد) مضاهة منه للقبور بالبيت الحرام...»^٤.

وعلى الزاوية الأخرى أصبحت هذه الأضرحة سبباً لتكسب سدنتها وشيوخ الصوفية، ومصدر دخل لا يدانيه دخل، بل أصبح اختراع قبر أو ضريح أمراً مألوفاً لدى الصوفية من أجل جني الأموال، وقد نقل تقرير صحفي تصريحاً لمسؤول في وزارة الأوقاف المصرية يؤكد فيه أن نحو خمسين في المئة من الأضرحة في مصر زائفة^٥.

وأكد التقرير السابق أنه لا تكاد تخلو مدينة مصرية من أضرحة تُقام حولها الموالد السنوية وتُبدل فيها الأموال بشكل عبثي ودون رقابة صارمة، وأن مظاهر ثراء كبير ظهر على شيوخ طرق صوفية لا تتناسب مع رواتبهم الحكومية والخاصة، كما أن شيخ إحدى الطرق الصوفية كان يرجع إلى مصر محملاً بالأموال بعد إحيائه حفلات المولد النبوي في بلدان عربية مثل ليبيا.

كما أصبحت الأموال والنذور التي تُقدّم للأضرحة «يسيل لها اللعاب»، فقد صرّح الدكتور عبد الهادي القصبي، رئيس المجلس الأعلى للطرق الصوفية في مصر، بأنهم يجمعون ٣٠ مليون جنيه شهرياً من صناديق النذور، مستنكراً قرار وزير الأوقاف المصري برفع صناديق التبرعات من المساجد على مستوى الجمهورية واستبدالها بحسابات بنكية^٦.

لقد أبدع شاعر النيل حافظ إبراهيم -رحمه الله- عندما صوّر لنا حال هذه القبور، والطقوس التي تجري حولها، وما يقدمه لها الناس من أموال طائلة ونذور، والحاجات التي يطلبونها من الأموات المدفونين فيها، في مقابل إهمال

الفقراء الأحياء المستحقين لهذه الأموال، فقال متعجباً مستنكراً:

أحيائنا لا يرزقون بديرهم وبألف ألف تُرزق الأموات
من لي بخط النائمين بخفزة قامت على أحجارها الصلوات
يسعى الأنام لها ويجري حولها بحر النذور وثقراً الآيات
ويقال هذا القطب باب المصطفى ووسيلة تُقضى بها الحاجات

ومن طريف ما يُذكر بشأن الدجل الذي يحصل بسبب هذه المقامات والقبور، وسرقة أموال الناس باسمها، ما عبّر عنه المثل المصري العامي الشهير «ده إحنا دافنينه سوا»، ومناسبته أن شقيقين أو صديقين كان لديهما حمار، أسمياه «أبو الصبر» لشدة ما كانا يستخدمانه ويعتمدان عليه في التنقل والسفر وحمل أمتعتهما عليه.

وبينما هما في الصحراء في إحدى رحلاتهما، نفق الحمار، فحزنا عليه حزناً شديداً، وقاما بدفنه، وأخذا بالبكاء، فراهما الناس على هذه الحالة، فظنوا أن رجلاً صالحاً أو ولياً هو المدفون في هذا القبر، فاستغل هذان الرجلان الموقف وأوهما الناس أن الذي بداخل الحفرة ولي من أولياء الله، ثم قاما ببناء قبة على القبر، ليكتمل المشهد ويصبح الاحتفال «مكتمل الأركان»، وأخذ الناس بزيارة ضريح «الرجل الصالح»

أبي الصبر، وأخذت أموالهم ونذورهم تتدفق عليه. وفي إحدى المرات، نشب خلاف بين هذين المحتالين، فقد كان أحدهما يشك بالآخر بأنه يخونه ويستولي على شيء من الأموال دون علمه، فهدّده بأنه سيطلب من الولي المدفون في القبر بأن ينتقم منه، فضحك الآخر، وسخر من كلامه قائلاً: «نسيت الحمار؟ ده إحنا دافنينه سوا».

٤- تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي، محمد أحمد لوح، دار ابن القيم، الدمام، ودار ابن عفا، القاهرة، ط ١، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م، ٨٠/٢، نقلاً عن إغاثة اللهفان لابن القيم.

٥- تقرير «الأضرحة الزائفة في مصر تجارة رابحة» موقع بي بي سي عربي، ٢٠١١/٨/٣٠، على الرابط:

https://www.bbc.com/arabic/middleeast/2011/08/110830_egypt_false_shrines

٦- صحيفة الوطن، ٢٠٢١/١١/٧، على الرابط:

<https://www.elwatannews.com/news/details/5791139>

٧- ديوان حافظ إبراهيم، على الرابط: <https://www.aldiwan.net/poem10702.html>

مدارك

مجلة شهرية علمية متخصصة
في بيان حقيقة التصوف

نرحب بتلقي تعليقاتكم
وآرائكم ومشاركاتكم
على إيميل المجلة

info@mdarek.net

www.Mdarek.net