مجلة شهرية علمية متخصصة
في بيان حقيقة الصوفية

مدارك

العدد الخامس
شهر ذو القعدة ١٤٤٧هـ | ابريل ٢٠٢٦م

الطرق الصوفية في المغرب العربي: الانتشار، التأثير، والتحولات المعاصرة



وحدة الوجود ووحدة الشهود في الفكر الصوفي: دراسة تحليلية نقدية

تحقيق ميداني حول شهادة طالب وافد عن الاستقطاب داخل إحدى البيئات الصوفية المعاصرة

WWW.MDAREK.NET

الفهرس

م	اســـــــم الصفحـــــــة	رقم الصفحة
1	**افتتاحية العدد** تحقيق ميداني - حول شهادة طالب وافد عن الاستقطاب داخل إحدى البيئات الصوفية المعاصرة	10 - 3
2	**قاموس المصطلحات** وحدة الوجود ووحدة الشهود في الفكر الصوفي: دراسة تحليلية نقدية	16 - 11
3	**شخصيات صوفية** أبو القاسم القشيري: سيرة الإمام المفسر وصاحب الرسالة بين العلم والتصوف	20 - 17
4	**إحصائيات وتحليلات** الطرق الصوفية في المغرب العربي: الانتشار، التأثير، والتحولات المعاصرة	25 - 21
5	**الصوفية حول العالم** لجنة الرصد والمتابعة في مجلة مدارك	32 - 26
6	**شبهات تحت المجهر** البنية الاستدلالية في آية سبأ وأثرها في إبطال الإشكالات العقدية	35 - 33
7	**خزّانـــــة الوثائـــــق** تحقيق مخطوطة نفحات القرب والاتصال بإثبات التصريف لأولياء الله تعالىٰ والكرامات بعد الانتقال	39 - 36
8	**محطات تاريخية** التصوف في الأندلس: بين التجربة الروحية والتأثير الفلسفي حتى السقوط	44 - 40
9	**عصارة الكتب** قراءة في كتاب: تفسير ابن عربي للقرآن حقيقته وخطره	49 - 45

افتتاحية العدد

تحقيق ميداني - حول شهادة طالب وافد عن الاستقطاب داخل إحدى البيئات الصوفية المعاصرة

تحقيق: أحمد رفعت

في شهادة خاصة لمجلة مدارك، يروي طالب وافد بكلية أصول الدين بجامعة الأزهر، وهو (ك.أ)، كيف تحولت غربته الدراسية إلى مدخل لاحتواء طويل المدى بدأ بسكن وإعاشة ومبلغ شهري، ثم امتد إلى خدمة أحد المشايخ، والتوجيه الفقهي والمذهبي، والتثقيف داخل المناخ الصوفي العام، حتى انتهى – بحسب روايته – إلى توفير فرصة عمل له بعد التخرج في إحدى الشركات بإحدى الدول الخليجية. هذه ليست حكاية عن المساعدة المجردة، بل عن المسافة الدقيقة بين الإحسان وبين صناعة الولاء.



لم يكن يبحث عن طريق ... كان يبحث عن مكان يبيت فيه

حين جلس ك.أ أمام مجلة مدارك ليروي قصته، لم يبدأ من الأفكار الكبرى، ولا من المصطلحات الصوفية، ولا من أسماء الطرق والمشايخ. بدأ من شيء أبسط بكثير، وأشد قسوة في الوقت نفسه: الغربة.

شاب يدخل عامه الأول في كلية أصول الدين بجامعة الأزهر، قادمًا إلى القاهرة بآمال طالب علم، وبقلق شاب لا يعرف المدينة، ولا يملك من أسباب الاستقرار إلا القليل. لم يكن يومها يفكر في الانتماء إلى بيئة صوفية، ولا في خدمة شيخ، ولا في الدخول في شبكة علاقات ممتدة. كل ما كان يشغله – كما قال – سؤالان لا ثالث لهما: أين أسكن؟ وكيف أعيش؟ في تلك اللحظة تحديدًا، ظهرت أمامه – بحسب شهادته – يدٌ بدت في ظاهرها رحيمة وسريعة الاستجابة. قُدم له السكن، ووجد الطعام، وتقرر له مبلغ شهري يقارب 100 دولار، كان يصله عبر ويسترن يونيون من إحدى الدول الخليجية.

لم يكن العرض مصاغًا كلغة استقطاب، ولم يُقدَّم له بوصفه انضمامًا إلى دائرة مغلقة، بل جاء في صورة نجدة هادئة: مأوى لطالب غريب، ومائدة ترفق به، ومن يعينه حتى يستقيم حاله.

لكن الحكاية – كما يرويها اليوم – لم تتوقف عند هذا الحد.

فما بدا له أول الأمر بابًا للرحمة، أخذ يتحول مع الأيام إلى مسار كامل من الاحتواء: خدمة يومية، وملازمة لمجالس مخصوصة، وقرب من مشايخ بعينهم، وتوجيه فكري غير مباشر، وتكوين مذهبي حاد، ثم إدماج بطيء في مناخ صوفي عام لا يُطلب فيه منك دائمًا أن تعلن الانتماء، بقدر ما يُراد لك أن تتشكل من داخله.

هكذا بدأت القصة:

لا بدرس في العقيدة،

ولا بجدال فقهي،

ولا بدعوة صريحة إلى طريقة بعينها،

بل بغرفة، ووجبة، ومبلغ شهري، وشعور قاتل بالامتنان.

ومن هذه النقطة تحديدًا، يبدأ هذا التحقيق.

السنة الأولى: الحاجة أولًا... ثم يبدأ تشكيل العلاقة

بحسب رواية ك.أ، لم يكن دخوله إلى هذه البيئة دخول اقتناع بقدر ما كان دخول احتياج. الشاب الغريب في سنته الجامعية الأولى لا يزن الأمور دائمًا بميزان التحليل البعيد، بل بميزان النجاة اليومية. من يوفر له السكن ليس شخصًا عابرًا، ومن يضمن له الطعام ليس مجرد وجه مألوف، ومن يساعده بمبلغ شهري في غربته ليس أمرًا هينًا يمكن تجاهله.

يقول إن هذا الاحتواء المعيشي كان البوابة الأولى. لم يطلبوا منه – في البداية – سوى الحضور، والتقرب، والملازمة، والقيام ببعض المهام التي تُفهم على أنها من باب الأدب والوفاء. وهنا بدأت العلاقة تتجاوز الإحسان المجرد إلى الارتباط النفسي. فحين يأكل الشاب من مائدتهم، ويسكن في مكان وفرته الدائرة نفسها، ويتلقى دعمه عبرها، يصبح الاعتراض أصعب، ويغدو الانفصال أكثر كلفة من مجرد قرار شخصي.

شيخ من الجزائر في قلب المشهد

يكشف ك.أ في شهادته أن موقعه داخل هذه البيئة لم يكن هامشيًا؛ فقد أُلحق – بحسب روايته – بخدمة أحد مشايخ المؤسسة، وهو شيخ من الجزائر. لم تكن الخدمة مجرد عمل تنظيمي عابر، بل ملازمة متكررة، تشمل الاستقبال، والترتيب، والمرافقة، وقضاء بعض الشؤون، والحضور الدائم في دائرة الشيخ.

وكانت هذه الخدمة تُقدَّم له في خطاب تربوي مفعم بالمعاني الإيجابية: الأدب مع أهل الفضل، وتزكية النفس، والتواضع، وخدمة الصالحين. لكن الشاهد، وهو يستعيد التجربة بعد انتهائها، يرى أن للخدمة وظيفة أخرى أعمق: فهي ليست فقط عملاً يُؤدَّى، بل صيغة لإعادة ترتيب الشخص من الداخل. فالخادم يقترب، ومن يقترب يأنس، ومن يأنس يذوب تدريجيًا في بنية يصعب عليه لاحقًا أن ينظر إليها من الخارج.

ويقول في معنى تجربته: لم تكن الخدمة مجرد خدمة شيخ، بل كانت في حقيقتها تدريبًا على الطاعة الناعمة، وعلى قبول التراتب، وعلى العيش داخل عالم له وجوهه ومراكزه وهيبته ومفاهيمه الخاصة.

لا طريقة بعينها... بل تهيئة كاملة للدخول في المناخ الصوفي

من اللافت في شهادة ك.أ أن أحدًا – بحسب قوله – لم يجلس إليه ليقول له: أنت اليوم دخلت الطريقة الفلانية. لم يكن هناك – في الظاهر – إلحاح على انتماء تنظيمي مباشر، ولم تُطرح عليه المسألة بوصفها التزامًا رسميًا باسم مخصوص. لكن الذي وقع، في المقابل، كان أعمق أثرًا: تشكيله داخل البيئة الصوفية دون حاجة إلى إعلان صريح.

فقد بدأ يسمع عن كبار أصحاب الطرق الأصلية، وعن الشاذلية والنقشبندية وغيرهما، وعن رمزية المشايخ، وامتداد السلاسل، ومكانة الأقطاب، وأدب المريد، وهيبة الشيخ، وأخبار الأحوال والكرامات. لم يكن ذلك دائمًا في صورة درس منهجي واضح، بل كان يُبث في الجو العام: في المجلس، وفي الحديث العابر، وفي التعليق، وفي الإشارة، وفي طريقة تقديم الأشخاص والأماكن والأسماء.

وهكذا لم يُطلب منه الدخول في طريقة محددة، لكن جرى – بحسب روايته – تطبيع وعيه على قبول البنية الصوفية، وتعظيم أصحابها، والنظر إليها باعتبارها امتدادًا طبيعيًا للتدين والتهذيب والسلوك.

التوجيه الفقهي: حين يتحول التمذهب إلى تعصب

أحد أخطر الجوانب التي تكشفها شهادة ك.أ هو ما يتعلق بمسار تكوينه الفقهي. فهو يقول إنهم وجهوه إلى دراسة المذهب المالكي وحده، لا في إطار علمي منفتح يضع المذاهب في سياقاتها الاجتهادية، بل في إطار جعل المالكية هي المدار الذي ينبغي أن يبقى فيه.

وبحسب وصفه، لم يكن الأمر مجرد تفضيل أكاديمي أو نزعة دراسية خاصة، بل تشكل مع الوقت في صورة تعصب مذهبي واضح. ويقرّ بصراحة أنه لم يكتف بدراسة المذهب، بل صار متشددًا في الانتصار له، على نحو ذكّره – بعد خروجه من التجربة – بما يروى عن صور التعصب بين أتباع المذاهب في العصور الأولى.

هذه النقطة تكشف أن المسألة لم تكن مجرد ضيافة لوافد أو مساعدة لشاب محتاج؛ لأن البيئة – وفق شهادته – لم تكتف بإطعامه وإسكانه، بل دخلت إلى طريقة تفكيره، وإلى خياراته العلمية، وإلى صورته عن الخلاف الفقهي نفسه. وهنا تظهر البنية كاملة: سكن ومعاش من جهة، وتوجيه معرفي وهوية مذهبية من جهة أخرى.

من متلقٍ للرعاية إلى جزء من المشهد

بحلول عامه الثالث، لم يعد ك.أ يشعر بأنه مجرد شاب يُحسن إليه. لقد صار – بحسب روايته – جزءًا مألوفًا من المكان، معروفًا للوجوه الأساسية، حاضرًا في المجالس، مندمجًا في تفاصيل الحياة اليومية للمؤسسة والساحة. وهذا التحول، في نظره، كان هو المرحلة الأخطر؛ لأن الإنسان حين يبقى طويلًا داخل بيئة واحدة، ويأخذ منها مقومات استقراره، يبدأ من حيث لا يشعر في إعادة تعريف نفسه من خلالها.

في هذه المرحلة بدأ يلاحظ أيضًا أن ما جرى معه لم يكن حالة منفردة، بل نمطًا يمكن أن يتكرر مع غيره:
طلاب جدد، غرباء، محدودو الموارد، يدخلون من باب الحاجة، ثم يجدون من يفتح لهم الأبواب، ثم يعتادون المجالس، ثم تتسع صلتهم بالمكان، ثم يصبح المكان جزءًا من هويتهم اليومية.

لم يعد يرى الأمر صدفة إنسانية طيبة فقط، بل آلية احتواء هادئة وطويلة النفس. لا ضجيج فيها، ولا شعارات صدامية، ولا لغة تجنيد مباشر؛ فقط بناء متدرج للعلاقة حتى تصبح قوية بما يكفي لتعيد تشكيل الشاب من الداخل.

الساحة الحسينية: فضاء يكمّل المؤسسة ولا ينفصل عنها

في شهادته، تبدو الساحة الحسينية أكثر من مجرد مكان يمر به الناس أو يحضرون فيه بعض الفعاليات. إنها – في تجربته – مساحة تكتمل فيها صورة العالم الذي كان يُسحب إليه بهدوء. فهناك يلتقي الشاب بالمشهد كاملًا: الحضور الكثيف، والرموز، والوجوه، وهيبة المكان، والاعتياد على نمط مخصوص من العلاقة بالمشايخ والمجالس.

وفي مثل هذه الفضاءات، لا يجري التأثير بالكلام وحده، بل بالمشهد نفسه. فالمكان يربي، وكثرة الحضور تصنع مهابة، والتكرار يحول الاستثناء إلى عادة، والعادة تتحول مع الوقت إلى جزء من الوعي. ولهذا لم يعد الشاهد ينظر إلى الساحة بوصفها محيطًا جانبيًا، بل بوصفها واحدة من أدوات تثبيت الانتماء الرمزي.

السنة الرابعة: حين لا يتوقف الاحتواء عند حدود الدراسة

في السنة الأخيرة، كانت الدائرة قد اكتملت تقريبًا. لم يعد ك.أ مجرد شاب يأخذ السكن والإعاشة، ولا مجرد خادم لشيخ، ولا مجرد طالب تشكل وعيه المذهبي داخل المؤسسة؛ بل صار – بحسب روايته – ابنًا معروفًا من أبناء هذا المحيط، وقد استقر في نفسه أن العلاقة لن تنتهي عند التخرج.

وهـذا مـا حـدث فـعلًا، كمـا يقـول. فبعـد أن أنهـى دراسـته، فُتحـت لـه – عبـر هـذه الشـبكة نفسـها، بحسـب شـهادته – فرصـة عمـل فـي إحـدى الشـركات بإحـدى الـدول الخليجيـة. عنـد هـذه النقطـة، أدرك بأثـر رجعـي أن مـا بـدا لـه فـي عامـه الأول مجـرد نجـدة عابـرة، كان فـي الحقيقـة اسـتثمارًا ممتـدًا فـي شـخصه: مـن المـأوى، إلـى التكويـن، إلـى الربـط بالمسـتقبل.

وهنا تصبح الصورة أكثر وضوحًا:

من أعطاك مكانًا تقيم فيه،

وأشرف على يومك،

وصاغ جزءًا من وعيك،

وربطك بشيخ ومحيط وساحة،

ثم فتح لك باب العمل بعد التخرج،

لم يكن يؤدي إحسانًا منفصل الحلقات،

بل كان – في نظر الشاهد – يبني مسارًا كاملًا.

كيف تعمل الآلية؟ من الإعاشة إلى إعادة التشكيل

تسمح شهادة ك.أ برسم خط واضح للمسار الذي عاشه:

تبدأ القصة بطالب غريب محدود الموارد.

ثم يأتي الاحتواء في صورة سكن وطعام ومبلغ شهري.

بعد ذلك تبدأ الخدمة والملازمة والوجود اليومي.

ثم يظهر التوجيه الفكري والتثقيف داخل المناخ الصوفي العام.

ثم يضيق المجال الفقهي في اتجاه محدد، حتى يتولد التعصب.

ثم تتوطد العلاقة بالمكان والمشايخ والرموز.

ثم يُربط الشاب بمستقبله المهني بعد التخرج.

بهـذا المعنـى، لا يكـون الاسـتقطاب – إن صـح وصفـه مـن واقـع هـذه الشـهادة – حدثًـا صاخبًـا، بـل عمليـة بطيئـة ومحكمـة، تعمل تحـت عناويـن مقبولـة ومحببة: المسـاعدة، والرعايـة، والاحتـواء، وخدمـة أهـل الفضـل، والتهذيـب، وفتـح الأبـواب للمحتاجين.

لكن النتيجة النهائية، كما يصفها الشاهد، لم تكن مساعدة عابرة، بل هندسة كاملة للانتماء.

لماذا ينجح هذا النمط مع الشباب؟

لأن الشاب الوافد، خاصة في سنواته الأولى، لا يواجه فقط أسئلة العلم، بل يواجه أسئلة البقاء: السكن، والنفقة، والرفقة، والأمان النفسي، والانتماء. وإذا جاءت الإجابة عن هذه الأسئلة من جهة واحدة، ثم أحاطت تلك الجهة الشاب بالعناية والرمزية والمكانة التدريجية، فإن قدرتها على التأثير تصبح أعمق بكثير من أي خطاب مباشر.

إنه لا يشعر في البداية أنه يُنقل من موقع إلى موقع، أو يُعاد تشكيله على مهل. كل ما يشعر به أنه لم يُترك وحده. وهذه بالضبط هي النقطة التي تمنح هذا الأسلوب قوته: أنه لا يدخل إلى الشاب من باب المواجهة، بل من باب الامتنان.

شهادة من الداخل لا حكمًا قضائيًا

ما يقدمه ك.أ هنا ليس وثيقة إدانة قانونية، ولا ادعاءً قضائيًا مكتمل الأركان، بل شهادة ميدانية من الداخل؛ شهادة شاب عاش التجربة سنوات، ثم أعاد قراءتها بعد أن خرج منها. وقيمتها الصحفية لا تقوم فقط على التفاصيل التي تحكيها، بل على النمط الذي تكشفه: أن الاستقطاب قد لا يبدأ بالشعار، بل بالسرير والمائدة والمصروف والخدمة، ثم يواصل عمله بصمت حتى يعيد ترتيب الإنسان كله.

خاتمة التحقيق: حين تتحول الحاجة إلى بوابة طويلة الأمد

المشكلة ليست في أن يُحسن أحد إلى طالب غريب، ولا في أن يجد الوافد مأوى أو مائدة أو يدًا تعينه؛ فهذه في أصلها معانٍ جليلة. لكن الإشكال يبدأ حين تصبح هذه الحاجات مدخلًا لإعادة صياغة الولاء، وتوجيه التفكير، وربط المستقبل بالشبكة التي تولت الاحتواء منذ اللحظة الأولى.

شهادة ك.أ تقول، في جوهرها، شيئًا بالغ الوضوح وبالغ الوجع:
لم أدخل هذا العالم لأنني اقتنعت به أولًا،
بل دخلته لأنني كنت محتاجًا.
ثم، شيئًا فشيئًا،
لم يعد الاحتياج مجرد ظرف،
بل صار طريقًا كاملًا قادني إلى مكان لم أكن أتصور يومًا أنني سأصل إليه.

قاموس المصطلحات

وحدة الوجود ووحدة الشهود في الفكر الصوفي: دراسة تحليلية نقدية

د. محمد أبو عمر



تمهيد

تُمثِّلُ عقيدتا وحدة الوجود و وحدة الشهود نقطتي ارتكازٍ رئيسيتين في بنية الخطاب الصوفي الفلسفي، وقد أثارتا جدلاً واسعاً في الأوساط الفكرية الإسلامية منذ ظهورهما وحتى يومنا هذا. وتسعى هذه الدراسة إلى تحليل هذين المفهومين تحليلاً نقدياً، وكشف أصولهما الفكرية، وبيان موقف الإسلام منهما.

أولاً: وحدة الوجود

-1 مفهوم وحدة الوجود وتجلياتها

وحدة الوجود عقيدةٌ إلحادية، تأتي بعد التشبُّع بفكرة الحلول في بعض الموجودات، ومفادها: لا شيء إلا الله، وكل ما في الوجود يمثِّل الله -عز وجل- لا انفصال بين الخالق والمخلوق، وأن وجود الكائنات هو عين وجود الله تعالى، ليس وجودها غيره ولا شيء سواه البتة. وهي فكرة قديمة: هندية بوذية مجوسية.

وقد انقسم أصحاب هذه الفكرة قديماً إلى فريقين:

الفريق الأول: يرى الله سبحانه وتعالى روحاً، وأن العالم جسم لذلك الروح، فإذا سما الإنسان وتطهّر التصق بالروح أي بالله – تعالى الله عن ذلك -

الفريق الثاني: هؤلاء يزعمون أن جميع الموجودات لا حقيقة لوجودها غير وجود الله، فكل شيء في زعمهم هو الله تجلّى فيه – تجلى سبحانه عن ذلك -[1].

ولا شك أن الإسلام بريء من هذه الأفكار المنحرفة الخرافية كلها، قال تعالى: (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) [الحديد: 3].

2- ابن عربي:

يُعَدُّ ابن عربي من أساطين القائلين بوحدة الوجود والحلول والاتحاد[2].

شعره في وحدة الوجود:

يقول ابن عربي:

عَقَدَ الْخَلَائِقُ فِي الْإِلَـٰهِ عَقَائِداً وَأَنَا اعْتَقَدْتُ جَمِيعَ مَا اعْتَقَدُوهُ

يُصرِّح ابن عربي هنا بأن الوجود واحد لا يتعدد، وأن الله هو الحقيقة الوحيدة الكامنة وراء كل معبود. فلا فرق عنده بين موحِّد ومشرك، لأن الكل - في زعمه- يعبدون ذاتاً واحدة متجلية في صور شتى. وهذه هي خلاصة عقيدة وحدة الوجود: إلغاء الحدود الفاصلة بين الخالق والمخلوق، وجعل الوجود كله مظهراً للذات الإلهية.

وهو صاحب هذين البيتين اللتين يتشدق بهما أرباب التصوف الفلسفي:

الْعَبْدُ رَبٌّ وَالرَّبُّ عَبْدٌ يَا لَيْتَ شِعْرِي مَنِ الْمُكَلَّفُ؟

إِنْ قُلْتُ عَبْدٌ فَذَاكَ رَبٌّ أَوْ قُلْتُ رَبٌّ فَأَنَّىٰ يُكَلَّفُ؟[3]

يُعلن ابن عربي في هذين البيتين بوضوح عن جوهر مذهبه بكل صراحة: لا وجود لثنائية بين الخالق والمخلوق، فالاثنان شيء واحد. ثم يتساءل -في صيغة استفهامية تكشف عن حيرته الفلسفية- عن هوية المكلَّف في هذا التصور. فإذا كان العبد هو الرب والرب هو العبد، فمن الذي يؤمر بالعبادة ومن الذي يأمر؟ وهنا تتجلى إحدى أخطر نتائج عقيدة وحدة الوجود: إسقاط التكليف الشرعي، إذ لا معنى لأمرٍ ونهيٍ في كونٍ لا يوجد فيه إلا ذات واحدة.

ولابن عربي في كتابه فصوص الحكم وكتابه الآخر الفتوحات المكية من الأقوال في وحدة الوجود ونفي الفرق بين الخالق والمخلوق وثبوت اتحادهما تماماً أقوال لا تكاد تُحصَر نثراً ونظماً.

موقف شيخ الإسلام ابن تيمية:

وقد تصدى شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه - الله لتفنيد هذه الأقوال، فبيّن في مجموع الفتاوى أن:

ما تضمنه كتاب 'فصوص الحكم' وما شاكله من الكلام: فإنه كفر باطناً وظاهراً؛ وباطنه أقبح من ظاهره. وهذا يسمى مذهب أهل الوحدة وأهل الحلول وأهل الاتحاد [4].

3- ابن الفارض: صاحب التائية

ولقد وصل الهوس والجنون بابن الفارض إلى أن يعتقد أنه هو الله حقيقة؛ لأن الله حسب خرافاته هو عين كل شيء، فهو على هذا يمثل الله – تعالى الله عن قوله –. وإذا أراد الشخص أن يعرف عقيدة ابن الفارض تمام المعرفة فليقرأ تائيته التي باح فيها بكل صراحة: أن الله تعالى متحد بكل موجود، وأن ابن الفارض نفسه هو المثل الكبير لله تعالى في صفاته وأفعاله؛ ولهذا فهو يفسر كل ما في الوجود بأنه يصح أن يقال فيه: إن الله أوجده، أو كل موجود هو أيضاً ذلك الموجد.

وأن كل عبادة تقام فإنها توجه له أو لله، لا فارق بينهما إلا في ذكر الاثنينية التي هي أيضاً لا وجود لها عند استجلاء الحقيقة، حيث تتلاشى الاثنينية ويصبح الوجود واحداً ممثلاً في كل شيء[5].

من تائيته المشهورة:

يقول ابن الفارض عن الذات الإلهية وتجليها له:

جَلَتْ فِي تَجَلِّيهَا الْوُجُودَ لِنَاظِرِي فَفِي كُلِّ مَرْئِيٍّ أَرَاهَا بِرُؤْيَةِ

يُعلن ابن الفارض أن الذات الإلهية قد تجلت في كل موجود، حتى غدت عينه لا ترى إلا إياها في كل ما يقع عليه بصره. وهذا هو عين معنى وحدة الوجود: اندماج الخالق بالمخلوق حتى لا يبقى فارق بينهما.

فَفِي الصَّحْوِ بَعْدَ الْمَحْوِ لَمْ أَكُ غَيْرَهَا وَذَاتِي بِذَاتِي إِذْ تَحَلَّتْ تَجَلَّتِ

بعد أن يفيق من حال الفناء ، يكتشف أنه لم يكن شيئاً آخر غير الذات الإلهية. فذاته هي ذات الله، والله حين يتجلى لا يرى إلا نفسه فيه. إنها لحظة الإدراك التي يزعم فيها الصوفي اتحاده الكامل بالوجود المطلق. وفيها

فَإِنْ دُعِيَتْ -أَيِ الذَّاتُ الْإِلَـٰهِيَّةُ- كُنْتُ الْمُجِيبَ وَإِنْ أَكُنْ مُنَادًى أَجَابَتْ مَنْ دَعَانِي وَلَبَّتِ

الداعي والمدعو واحد. إن دعوت الله فأنا أجيب، وإن دعوتني أنا فالله يجيب. هذه نتيجة منطقية لعقيدة وحدة الوجود: انهيار حاجز الغيرية بين العابد والمعبود.

ويقول فيه بصراحة ووضوح

فَقَدْ رُفِعَتْ تَاءُ الْمُخَاطَبِ بَيْنَنَا وَفِي رَفْعِهَا عَنْ فُرْقَةِ الْفَرْقِ رِفْعَتِي

لقد ألغيت تاء الخطاب التي تفصل بين متكلم ومخاطب، لأننا لسنا اثنين. وبرفع هذا الفاصل اللغوي الذي يعكس انفصالاً وجودياً، ارتفعت أنا إلى مقام الألوهية واتحدت به.

4- الجيلي و الإنسان الكامل .

ومن عتاة دعاة وحدة الوجود عبد الكريم الجيلي صاحب كتاب الإنسان الكامل . وقد ترجم له الشعراني وأطال في ترجمته، ابتدأها بقوله: ومنهم أبو صالح سيدي عبد القادر الجيلي رضي الله عنه [6]. ثم جاء في أخباره بما لا يصدقه عاقل.

ومما يدل على تعمق الجيلي في القول بوحدة الوجود، وأنه لم يعد بينه وبين الله أي فارق، ولا بينه وبين كل المخلوقات في هذا الكون أي فارق أيضاً، ما أورده في كتابه الإنسان الكامل :

لِيَ الْمُلْكُ فِي الدَّارَيْنِ لَمْ أَرَ فِيهِمَا سِوَايَ فَأَرْجُو فَضْلَهُ أَوْ فَأَخْشَاهُ

وَقَدْ حُزْتُ أَنْوَاعَ الْكَمَالِ جَمَالَ جَلَالِ الْكُلِّ مَا أَنَا إِلَّا هُو[7]

يُعلن الجيلي هنا بمنتهى الوضوح أنه مالك الدنيا والآخرة، وأنه لا يرى في الوجود أحداً سواه. إنه يدمج ذاته بالذات الإلهية حتى يصبح هو عين هو . فالجيلي هو كل شيء، والله هو أيضاً كل شيء، من خير أو شر، من فسق أو فجور، الكل هو الله على حسب هذه العقيدة المجوسية.

5- امتدادات الفكرة: شعراء ودعاة آخرون

وقد سلك هذا المسلك في الاعتقاد بوحدة الوجود جماعة أخرى من الصوفية، ومن أولئك:

- محمد بن إسحاق المشهور بالقونوي
- عبد الغني بن إسماعيل المشهور بالنابلسي
- عبد السلام بن بشيش (أو مشيش) وهو من كبار شيوخ الشاذلية
- محمد الدمرداش المحمدي
- أحمد بن عجيبة الإدريسي
- حسن رضوان[8]

ثانياً: وحدة الشهود أو الفناء

1- تعريف وحدة الشهود

وحدة الشهود هو ما يسمونه في بدء أمره: مطالعة الحقائق من وراء ستر رقيق. يقول علي حرازم ناقلاً جواب شيخه التجاني:

اعلم أن سيدنا رضي الله عنه سئل عن حقيقة الشيخ الواصل ما هو؟ فأجاب رضي الله عنه بقوله: أما حقيقة الشيخ الواصل فهو الذي رفعت له جميع الحجب عن كمال النظر إلى الحضرة الإلهية نظراً عينياً وتحقيقاً يقينياً [9].

وهذه نهاية الفناء في الله ووحدة الشهود فيه.

2- العلاقة بين وحدة الوجود ووحدة الشهود

يرى بعض العلماء أن بين وحدة الوجود ووحدة الشهود فارقاً بعيداً، وذلك أن:

- *وحدة الوجود:* هي الحلول والاتحاد وعدم التفرقة بين الله وبين غيره من الموجودات.
- *وحدة الشهود:* عند بعضهم هي بمعنى شدة مراقبة الله تعالى، بحيث يعبده كأنه يراه.

نقد هذا التفريق:

إلا أن التحليل المتعمق يكشف أن الفوارق بين المصطلحين تكاد تتلاشى عند التطبيق العملي؛ فكلاهما يقود إلى نتيجة واحدة، هي القول بالحلول والاتحاد بين الخالق والمخلوق.

ثالثاً: موقف النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته من هذه الحالات

إن خير البشر محمداً صلى الله عليه وسلم لم يستعمل هذه الحالة، ولا نطق باسمها في عبادته لربه، ولا كان أصحابه رضي الله عنهم يقولون بها.

فكان شأنهم أنهم يعبدون الله وهم على أشد ما يكونون من الوجل والخوف أن تُرَدَّ عليهم أعمالهم، مع وجود أشد الطمع في نفوسهم لعفو ربهم وتجاوزه عنهم، يعبدونه بالخوف والرجاء.

ووحدة الشهود ووحدة الوجود لم تُعرف في عصر النبوة ولا عصر الصحابة الكرام، فينبغي أن نبتعد عن هذه الكلمة -وحدة- أشد البعد، فإن الله تعالى هو الواحد القهار، لم يشرك أحداً في خلقه: (لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ) [الإخلاص: 3-4].

ولنا في العبارات الطيبة التي تربطنا بربنا مجال واسع، كالإسلام والإيمان والإحسان، كما جاء في حديث جبريل عليه السلام؛ حيث سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن تلك الأمور، ولم يسأله عن وحدة الوجود أو وحدة الشهود، ولا الحلول ولا الكشف، ولا غير هذا مما هو اختراع الصوفية تبعاً لأفكار ضالة ليس بينها وبين الإسلام أي صلة أو تقارب.

خاتمة

يتضح مما سبق أن عقيدتي وحدة الوجود و وحدة الشهود - كما قررهما أقطاب التصوف الفلسفي - تمثلان انحرافاً خطيراً عن عقيدة التوحيد الإسلامية الصافية. فبدلاً من الإقرار بتنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقات، والإيمان بالثنائية الواضحة بين الخالق والمخلوق، تغرق هذه العقائد في مزاعم الحلول والاتحاد والفناء التي تذيب الفروق بين العابد والمعبود.

وإن المتأمل في النصوص الصريحة من الكتاب والسنة ليجد أن الإسلام جاء بعقيدة واضحة بيّنة، لا غموض فيها ولا التباس: فالله تعالى رب العالمين، خالق كل شيء، وهو على كل شيء وكيل، وهو الغني عن خلقه، وخلقه الفقراء إليه، لا يحل في شيء من مخلوقاته، ولا يتحد بشيء منها، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

والواجب على المسلم أن يلتزم بما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه الكرام، من الاعتقاد الجازم بأن الله تعالى هو الواحد الأحد، الفرد الصمد، الذي لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد، وأن العبادات لا تصرف إلا له وحده لا شريك له.

المصادر :

- أولاً: المصادر الأساسية والتراثية
- - القرآن الكريم.
- - ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. مجموع الفتاوى ، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.
- - ابن عربي، محيي الدين. الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت.
- - ابن عربي، محيي الدين. فصوص الحكم، تحقيق أبو العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت.
- - الشعراني، عبد الوهاب بن أحمد. الطبقات الكبرى، مكتبة محمد المليجي، القاهرة.
- ثانياً: المراجع المعاصرة والدراسات
- - طعيمة، صابر. الصوفية معتقداً ومسلكاً.
- - الوكيل، عبد الرحمن. هذه هي الصوفية.
- - عواجي، غالب. فرق معاصرة تنسب إلى الإسلام.
- - حرازم، علي بن العربي برادة المغربي الفاسي. جواهر المعاني.
- ---
- [1]: صابر طعيمة، الصوفية معتقداً ومسلكاً، ص ٢٠٦-٢٠٧، نقلاً من التصوف الإسلامي والإمام الشعراني للأستاذ طه عبد الباقي سرور: ٨٩/١.
- [2]: ابن عربي، الفتوحات المكية، ١٤١/١.
- [3]: ابن عربي، فصوص الحكم، فص هاروني.
- [4]: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٦٤/٢.
- [5]: عبد الرحمن الوكيل، هذه هي الصوفية، ص ٢٤٨.
- [6]: الشعراني، الطبقات الكبرى، ص ١٢٦-١٣٢.
- [7]: عبد الرحمن الوكيل، هذه هي الصوفية، ص ٥٦-٥٧.
- [8]: غالب عواجي، فرق معاصرة تنسب إلى الإسلام، ١٠٠٠/٣.
- [9]: علي حرازم، جواهر المعاني، ١٣٥/١.

شخصيات صوفية

أبو القاسم القشيري: سيرة الإمام المفسر وصاحب الرسالة بين العلم والتصوف

الشيخ محمد البهناوي



القشيري الإمام الزاهد القدوة الأستاذ أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة القشيري الخراساني النيسابوري الشافعي الصوفي المفسر، صاحب «الرسالة». ولد سنة خمس وسبعين وثلاثمائة.

وتعانى الفروسية والعمل بالسلاح حتى برع في ذلك، ثم تعلم الكتابة والعربية وجود.

ثم سمع الحديث من: أبي الحسين أحمد بن محمد الخفاف، صاحب أبي العباس الثقفي، ومن أبي نعيم عبد الملك بن الحسن الإسفراييني، وأبي الحسن العلوي، وعبد الرحمن بن إبراهيم المزكي، وعبد الله بن يوسف، وأبي بكر بن فورك، وأبي نعيم أحمد بن محمد، وأبي بكر بن عبدوس، والسلمي، وابن باكويه، وعدة.

وتفقه على أبي بكر محمد بن أبي بكر الطوسي، والأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، وابن فورك. وتقدم في الأصول والفروع، وصحب العارف أبا علي الدقاق، وتزوج بابنته، وجاءه منها أولاد نجباء.

قال القاضي ابن خلكان: كان أبو القاسم علامة في الفقه والتفسير والحديث والأصول والأدب والشعر والكتابة. صنف التفسير الكبير، وهو من أجود التفاسير، وصنف «الرسالة» في رجال الطريقة، وحج مع الإمام أبي محمد الجويني والحافظ أبي بكر البيهقي، وسمع ببغداد والحجاز.

قلت: سمعوا من هلال الحفار وأبي الحسين بن بشران وطبقتهما.

قال: وذكره أبو الحسن الباخرزي في كتاب «دمية القصر»، وقال: لو قرع الصخر بسوط تحذيره لذاب، ولو ربط إبليس في مجلسه لتاب.

قلت: حدث عنه أولاده: عبد الله، وعبد الواحد، وأبو نصر عبد الرحيم، وعبد المنعم، وزاهر الشحامي، وأخوه وجيه، ومحمد بن الفضل الفراوي، وعبد الوهاب بن شاه، وعبد الجبار بن محمد الخواري، وعبد الرحمن بن عبد الله البحيري، وحفيده أبو الأسعد هبة الرحمن، وآخرون.

ومات أبوه وهو طفل، فدفع إلى الأديب أبي القاسم اليمني، فقرأ عليه الآداب. وكانت للقشيري ضيعة مثقلة بالخراج بأستوا، فتعلم طرفًا من الحساب، وعمل قليلًا في الديوان، ثم دخل نيسابور من قريته، فاتفق حضوره مجلس أبي علي الدقاق، فوقع في شبكته، وقصر أمله، وطلب القبا فوجد العبا، فأقبل عليه أبو علي، وأشار عليه بطلب العلم، فمضى إلى حلقة الطوسي، وعلق التعليقة، وبرع، وانتقل إلى ابن فورك، فتقدم في الكلام، ولازم أيضًا أبا إسحاق، ونظر في تصانيف ابن الباقلاني.

ولما توفي حموه أبو علي، تردد إلى السلمي وعاشره، وكتب المنسوب، وصار شيخ خراسان في التصوف، ولزم المجاهدات، وتخرج به المريدون.

وكان عديم النظير في السلوك والتذكير، لطيف العبارة، طيب الأخلاق، غواصًا على المعاني. صنف كتاب «نحو القلوب»، وكتاب «لطائف الإشارات»، وكتاب «الجواهر»، وكتاب «أحكام السماع»، وكتاب «عيون الأجوبة في فنون الأسولة»، وكتاب «المناجاة»، وكتاب «المنتهى في نكت أولي النهى».

قال أبو سعد السمعاني: لم ير الأستاذ أبو القاسم مثل نفسه في كماله وبراعته، جمع بين الشريعة والحقيقة، أصله من ناحية أستوا، وهو قشيري الأب، سلمي الأم.
وقال أبو بكر الخطيب: كتبنا عنه، وكان ثقة، وكان حسن الوعظ، مليح الإشارة، يعرف الأصول على مذهب الأشعري، والفروع على مذهب الشافعي. قال لي: ولدت في ربيع الأول سنة ست وسبعين وثلاثمائة.

قال الذهبي:
أخبرنا أبو الفضل أحمد بن هبة الله بن تاج الأمناء سنة ثلاث وتسعين، عن أم المؤيد زينب بنت عبد الرحمن، أخبرنا أبو الفتوح عبد الوهاب بن شاه الشاذياخي، أخبرنا زين الإسلام أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن -وهو القشيري-، أخبرنا أبو نعيم عبد الملك، أخبرنا أبو عوانة، حدثنا يونس بن عبد الأعلى، أخبرنا ابن وهب، أخبرني يونس، عن ابن شهاب، حدثني سعيد بن المسيب، عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «بينا رجل يسوق بقرة قد حمل عليها، التفتت إليه فقالت: إني لم أخلق لهذا، إنما خلقت للحرث». فقال الناس: سبحان الله! فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «آمنت بهذا أنا وأبو بكر وعمر».

وبه إلى عبد الكريم: سمعت أبا عبد الرحمن السلمي، سمعت الحسين بن يحيى، سمعت جعفر بن محمد بن نصير، سمعت الجنيد يقول: قال أبو سليمان الداراني: «ربما تقع في قلبي النكتة من نكت القوم أيامًا، فلا أقبل منه إلا شاهدين عدلين من الكتاب والسنة».

قال أبو الحسن الباخرزي: ولأبي القاسم «فضل النطق المستطاب»، ماهر في التكلم على مذهب أبي الحسن الأشعري، خارج في إحاطته بالعلوم عن الحد البشري، كلماته للمستفيدين فرائد، وعتبات منبره للعارفين وسائد، وله نظم تتوج به رؤوس معاليه إذا ختمت به أذناب أماليه.

ومن جملة أحوال أبي القاسم ما خص به من المحنة في الدين، وظهور التعصب بين الفريقين في سنة أربعين وأربع مائة إلى سنة خمس وخمسين، وميل بعض الولاة إلى الأهواء، وسعي بعض الرؤساء إليه بالتخليط، حتى أدى ذلك إلى رفع المجالس وتفرق شمل الأصحاب، وكان هو المقصود من بينهم حسدًا، حتى اضطر إلى مفارقة الوطن، وامتد في أثناء ذلك إلى بغداد، فورد على القائم بأمر الله، ولقي قبولًا، وعقد له المجلس في مجالسه المختصة به، وكان ذلك بمحضر ومرأى منه، وخرج الأمر بإعزازه وإكرامه، فعاد إلى نيسابور، وكان يختلف منها إلى طوس بأهله، فبقي عشر سنين محترمًا مطاعًا معظمًا.

ومن نظمه:

سقى الله وقتًا كنت أخلو بوجهكم
وثغر الهوى في روضة الأنس ضاحك

أقمت زمانًا والعيون قريرة
وأصبحت يومًا والجفون سوافك

أنشدنا أبو الحسين الحافظ، أخبرنا جعفر بن علي، أخبرنا السلفي، أخبرنا القاضي حسن بن نصر بنهاوند، أنشدنا أبو القاسم القشيري لنفسه:

البدر من وجهك مخلوق
والسحر من طرفك مسروق

يا سيدًا تيمني حبه
عبدك من صدك مرزوق

قال الذهبي: ولأبي القاسم أربعون حديثًا من تخريجه سمعناها عالية.
توفي أبو القاسم صبيحة يوم الأحد السادس والعشرين من ربيع الآخر سنة ٤٦٥ هـ، وقد عاش تسعين سنة.

وقال المؤيد في تاريخه: أهدي للشيخ أبي القاسم فرس، فركبه نحوًا من عشرين سنة، فلما مات الشيخ لم يأكل الفرس شيئًا، ومات بعد أسبوع.

إحصائيات وتحليلات

الطرق الصوفية في المغرب العربي: الانتشار، التأثير، والتحولات المعاصرة

لجنة البحوث والدراسات بمجلة مدارك

يبدو المشهد الصوفي في المغرب العربي متماسكًا من الخارج، لكنه في الحقيقة يضم خمسة أنماط مختلفة: مغربٌ يؤسّس رسميًا لـ«التصوف السُّني» ضمن هندسة الحقل الديني، وجزائرٌ تُبقي الزوايا في قلب المرجعية الوطنية، وتونسٌ تحتفظ برصيد تاريخي واسع مع ضعفٍ في الإحصاء والتشغيل المؤسسي، وليبيا التي انتقل فيها قسم معتبر من التصوف من المجال الاجتماعي إلى معركة البقاء المادي للزوايا والأضرحة، وموريتانيا التي يمر فيها التصوف غالبًا عبر المحظرة والشيخ والسلسلة العلمية أكثر من مروره عبر التنظيم الطرقي الصلب وحده. ولهذا فإن أي قراءة إحصائية دقيقة لا يمكن أن تعتمد على عدد المريدين فقط، لأن هذا الرقم لا تُصدره دول المغرب العربي على نحو موحّد، بل تعتمد غالبًا على مؤشرات بديلة: عدد الزوايا، وعدد الأضرحة، وحجم المحاظر، وطبيعة الرعاية الرسمية، وامتداد المواسم والملتقيات والوظائف الاجتماعية للطرق. ففي المغرب أحصت وزارة الأوقاف سنة 2019 1588 زاوية و5471 ضريحًا، وفي الجزائر تتحدث المعطيات المتداولة عن أكثر من 1600 زاوية، وفي موريتانيا قدّرت إدارة المحاظر والتعليم الأصلي عدد المحاظر بنحو 7000 محظرة، بينما لا يوجد في تونس تعداد رسمي جامع حديث للطرق والزوايا، في وقتٍ تحدثت فيه أوساط صوفية عن تعطّل أو إغلاق نسبة كبيرة من الزوايا، أما ليبيا فالمؤشر الأوضح فيها ليس التوسع المؤسسي بل حجم الخسارة، إذ وثّق باحثون صوفيون تدمير أكثر من 530 موقعًا صوفيًا خلال عقد واحد.



في المغرب يبدو التصوف اليوم الأكثر انتظامًا مؤسسيًا بين بلدان المغرب العربي. فوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية لا تكتفي بإدارة المساجد، بل تتابع الزوايا والأضرحة وتحيين بياناتها، كما يظهر من تقاريرها السنوية ومن استمرار الأخبار الرسمية المتعلقة بالهبات الملكية الموجهة إلى بعض الزوايا ومريديها. ومن حيث البنية الطرقية، تبرز القادرية البودشيشية بوصفها من أكبر الطرق المغربية المعاصرة وأكثرها ظهورًا الإعلامي والدولي، وقد ارتبطت في العقود الأخيرة بأسماء مثل الشيخ حمزة القادري البودشيشي ثم مولاي جمال الدين القادري البودشيشي، وإلى جانبها تستمر رمزية التجانية المرتبطة بأحمد التجاني وزاويته المركزية في فاس، والدرقاوية المرتبطة بمولاي العربي الدرقاوي، والناصرية المرتبطة بمحمد بن ناصر وأحمد بن ناصر في درعة وتمكروت، وامتدادات الشاذلية/الجزولية التي ظلت من أهم روافد التصوف المغربي تاريخيًا. والمؤسسة الصوفية الرسمية أو شبه الرسمية في المغرب لا تقف عند الزاوية وحدها، بل تمتد إلى الرعاية الملكية للملتقيات الصوفية مثل الملتقى العالمي للتصوف ، وإلى الحضور العلمي للرابطة المحمدية للعلماء في نشر بحوث الزوايا والتصوف المغربي. أما من ناحية المؤشرات الاجتماعية، فإحدى الدراسات الميدانية حول الشباب المغربي قدّرت نسبة المنتسبين إلى الطرق الصوفية بين العينة المدروسة بنحو 8.1%، وهي ليست نسبة قابلة للتعميم على المجتمع كله، لكنها تكشف أن التصوف في المغرب ليس مجرد تراث متحفي، بل بنية حية لها قابلية تجدد داخل بعض الشرائح الحضرية والشابة.

وفي الجزائر تمثل الزاوية أكثر من مجرد فضاء روحي؛ فهي في الخطاب الرسمي مؤسسة لتحفيظ القرآن وتعليم علوم الدين ومكوّن من مكونات المرجعية الدينية الوطنية . وتوضح وزارة الشؤون الدينية والأوقاف في موادها المنشورة أن الزوايا في أصلها أماكن للتعليم والتحفيظ، كما تكشف بنية الوزارة نفسها عن مؤسسات وصائية مرتبطة بالحقل الديني مثل الديوان الوطني للحج والعمرة والديوان الوطني للأوقاف والزكاة والمركز الثقافي الإسلامي ومركز حماية التراث الديني. وعلى مستوى الخريطة الطرقية، تتصدر الرحمانية والتجانية والقادرية والبلقايدية-الهبرية والعلاوية المشهد الجزائري المعاصر، مع بقاء السنوسية ذات الأثر التاريخي الكبير في الشرق والجنوب. وتشير معطيات منشورة عن التاريخ الطرقي الجزائري إلى أن الرحمانية وحدها استحوذت في نهاية القرن التاسع عشر على أكثر من نصف الزوايا تقريبًا في بعض الإحصاءات الاستعمارية،

مع ذكر رقم 188 زاوية و156,214 متعلمًا في إحصاء 1892، وهو رقم تاريخي لا يصف الجزائر الراهنة لكنه يكشف ضخامة الوزن الرحماني في البنية التعليمية والاجتماعية للزوايا. أما اليوم، فالأقرب إلى توصيف الواقع أن الزوايا الجزائرية ما زالت حاضرة بأكثر من 1600 زاوية وفق أرقام منسوبة إلى وزارة الشؤون الدينية، وأن الدولة تميل إلى استخدامها كجزء من هندسة الإسلام الوطني في مواجهة السلفية والتشدد، وهو ما أكدته دراسات حديثة حول إدارة الحقل الديني الجزائري. ومن أبرز رموز هذا المشهد: أحمد التجاني في عين ماضي، ومحمد بن عبد الرحمن الأزهري/بوقبرين في الرحمانية، وأحمد العلوي في مستغانم، ومحمد بلقايد في وهران.

أما تونس، فالمشهد فيها مختلف: الحضور التاريخي للطرق والزوايا واسع، لكن الإحصاء المؤسسي الحديث ضعيف، والوظيفة المعاصرة للزاوية أقل انتظامًا من المغرب والجزائر. وقد ظلت الشاذلية العلامة الأبرز في التاريخ الصوفي التونسي، بحكم اتصالها بأبي الحسن الشاذلي وبزاوية تونس ومساراتها اللاحقة، إلى جانب حضور القادرية والتجانية والعيساوية وامتدادات محلية مثل العروسية والبكرية. وتبين الأدبيات الأكاديمية أن الزاوية في تونس كانت مؤسسة اجتماعية وروحية وتعليمية، وأن الوزارة والجمعيات المحلية امتلكت بعد 2011 قوائم لترميم بعض الزوايا، ما يكشف بقاء الملف داخل الدولة ولو بصورة أقل مركزية. لكن المشكلة التونسية اليوم ليست في الأصل التاريخي بل في ضعف التفعيل والتحديث؛ فالمؤرخون والفاعلون الصوفيون يشيرون إلى غياب تعداد رسمي جامع للأضرحة والطرق، وإلى تراجع دور عدد معتبر من الزوايا. وفي هذا السياق، نقلت تقارير صحفية عن رئيس اتحاد الطرق الصوفية المغاربية في تونس قوله إن نحو 70% من الزوايا والمقامات تعيش شللًا أو إغلاقًا؛ وهو رقم غير رسمي، لكنه مهم بصفته مؤشرًا على أزمة البنية المؤسسية الصوفية في البلاد. معنى ذلك أن تونس لا تعاني من ندرة الرمز الصوفي، بل من تحول الزاوية من مؤسسة دينية فاعلة إلى تراثٍ مهدد بالتعطّل أو الفولكلرة في كثير من الحالات.

وفي ليبيا لا يمكن فهم التصوف المعاصر من دون إدخال عاملَي الحرب والتخريب. فالطريقة الأكثر رسوخًا في التاريخ الليبي هي السنوسية التي أسسها محمد بن علي السنوسي في القرن التاسع عشر، ثم تحولت من طريقة روحية إلى قوة اجتماعية وسياسية عابرة للصحراء، وأسهمت في تكوين جزء من الهوية الوطنية الليبية الحديثة. كما أن لليبيا تراثًا زاويًا مهمًا مرتبطًا بمراكز مثل الزاوية الأسمرية في زليتن ونِسَبٍ محلية متعددة.

لكن منذ 2011 صار السؤال الليبي أقل تعلقًا بانتشار الطرق وأكثر تعلقًا بقدرة الزوايا على النجاة من الاستهداف. فقد أفادت رويترز سنة 2020 بأن الشيخ أسامة بن هامل وثّق تدمير أكثر من 530 موقعًا ثقافيًا صوفيًا خلال عقد، فيما تحدثت تقارير أخرى عن عشرات المواقع من مساجد وأضرحة ومكتبات صوفية تعرضت للتدمير أو الضرر منذ 2011. كما أظهرت تقارير الحريات الدينية أن بعض الزوايا أُعيد فتحها بعد أن كانت قد أُغلقت إثر هجمات سابقة، ما يعني أن ليبيا تعيش اليوم تصوفًا ذاكرةُ بقائه أقوى من مؤسساته: رموزه التاريخية حاضرة بقوة، لكن بناه المكانية تعرضت لكسور عميقة. ومن ثم فإن المؤسسة الصوفية غير الرسمية الأبرز في السياق الليبي الراهن ليست فقط الزاوية التقليدية، بل أيضًا مراكز التوثيق والدفاع عن التراث الصوفي مثل مركز المستغيث بالله الذي برز في توثيق الانتهاكات.

وفي موريتانيا يأخذ التصوف شكلًا مختلفًا نوعًا ما؛ إذ يتداخل مع البنية العلمية والاجتماعية للمجتمع عبر المحظرة والزوايا/الزوايا القبلية (الزوايا/الزُوَايَا) أكثر من ظهوره في صورة طرق شعبية جماهيرية على النمط المغربي أو الجزائري. ومع ذلك، فإن القادرية والتجانية هما الأوسع حضورًا في البلاد وفي امتداداتها الصحراوية والإفريقية، وتشير الدراسات إلى أن التجانية هي الأكبر في شمال وغرب إفريقيا، في حين ارتبطت القادرية تاريخيًا ببيئات مثل كنته، كما ارتبطت التجانية ببيئات مثل إداوعلي. أما المؤشر الإحصائي الأوضح في موريتانيا المعاصرة فهو تعلّق التدين التعليمي بالمحظرة: فوفق ما نقلته إدارة المحاظر والتعليم الأصلي التابعة لوزارة الشؤون الإسلامية، بلغ عدد المحاظر في آخر إحصاء نحو 7000 محظرة، كما أن المجتمع الموريتاني قبل الاستقلال كان يعتمد على المحاظر في تعليم أكثر من 80% من الأولاد في سن الدراسة. وأنشأت الدولة المعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية، وأبقت إدارة المحاظر والتعليم الأصلي كأداة ربط ودعم لهذه المؤسسة. لذلك فإن قراءة التصوف في موريتانيا لا تكون دقيقة إذا اقتصرت على أسماء الطرق وحدها؛ الأدق أن يقال إن التصوف هناك مضمَّن داخل الاقتصاد العلمي للمحظرة والشيخ والسلسلة التعليمية أكثر من كونه قائمًا فقط على المواسم والطقوس الجماعية.

وعند المقارنة بين هذه البلدان الخمسة، يمكن استخلاص أربعة تحولات معاصرة كبرى. أولها: الدمج الرسمي، وهو الأوضح في المغرب والجزائر، حيث لم يعد التصوف مجرد تراث شعبي، بل جزءًا من بناء الإسلام الوطني المعتدل وسياسة الأمن الروحي.

ثانيها: التراثنة والفولكلرة الجزئية، وهي أوضح في تونس، حيث بقي الرمز الصوفي حاضرًا لكن دون بنية إحصائية وتشغيلية بالقوة نفسها. ثالثها: التآكل المادي تحت العنف، وهو النمط الليبي، حيث تحولت الزاوية من مركز اجتماعي إلى موقع مهدد أو قيد الترميم أو الذاكرة. رابعها: إعادة التموضع التعليمي، وهو النمط الموريتاني، حيث يظل التصوف مؤثرًا لكن عبر المحظرة والشبكة العلمية أكثر من المهرجان الطرقي المفتوح. وفي جميع هذه الأنماط، يبدو أن الطرق التي استطاعت البقاء ليست بالضرورة الأكثر صخبًا، بل الأكثر قدرة على الجمع بين الرمز، والتعليم، والشبكة الاجتماعية، والعلاقة بالدولة أو بالمجتمع المحلي.

وخلاصة القول: إن الصوفية في المغرب العربي اليوم ليست كتلة واحدة، بل منظومة متعددة السرعات. المغرب هو الأكثر قدرة على تحويل التصوف إلى أداة دبلوماسية-روحية وثقافية داخلية وخارجية. الجزائر هي الأكثر حفاظًا على الزاوية بوصفها مؤسسة تعليمية ومرجعية وطنية. تونس هي الأشد حاجة إلى إحصاء مؤسسي وإنقاذ عمراني ووظيفي للزوايا. ليبيا هي الحالة الأكثر هشاشة بسبب التدمير والنزاع. موريتانيا هي الحالة التي يظل فيها التصوف قويًا، لكن عبر لغة العلم والمحظرة والقبيلة أكثر من لغة التنظيم الطرقي الظاهر. ولذلك، فمن يريد قياس الوزن الصوفي في المغرب العربي لا ينبغي أن يسأل فقط: كم عدد المريدين؟ بل ينبغي أن يسأل أيضًا: كم عدد الزوايا الفاعلة؟ من يمولها؟ من يشرف عليها؟ ما علاقتها بالدولة؟ وما الذي بقي منها حيًا في المجتمع، لا في الذاكرة فقط؟

المصادر :

- 1- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، تقارير ومنجزات الشؤون الإسلامية الخاصة بالزوايا والأضرحة.
- 2- وكالة المغرب العربي للأنباء (MAP)، مواد الهبات الملكية للزوايا.
- 3- Khalid Bekkaoui & Ricardo Ren Lar mont, Survey on Moroccan Youth: Perception and Participation in Sufi Orders, Taylor & Francis.
- 4- وزارة الشؤون الدينية والأوقاف الجزائرية، مادة زيارة الزوايا والبوابة المؤسسية للقطاع.
- 5- دراسات حديثة حول إدارة الحقل الديني في الجزائر ودور الزوايا في المرجعية الوطنية.
- 6- مواد أكاديمية عن الشاذلية والعيساوية والزوايا في تونس، وتقارير صحفية عن واقع الزوايا بعد 2011.
- 7- Reuters، تقارير عن تدمير المواقع الصوفية في ليبيا.
- 8- تقارير الحرية الدينية الدولية الخاصة بليبيا وموريتانيا.
- 9- تقارير إدارة المحاظر والتعليم الأصلي في موريتانيا، ومواد حول المعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية.
- 10- دراسات عن التجانية والقادرية في المجال الصحراوي والموريتاني.

متابعة اخبارية للطرق الصوفية حول العالم و التعليـــــق عليهـــــا

لجنة الرصد والمتابعة في مجلة مدارك



1) الطـرق الصوفيـة فـي شـمال سـيناء تُحيـي عيـد الفطـر بالمدائـح والذكـر

مصدر الخبر:

اليوم السابع

تاريخ الخبر:

20 مارس 2026

ملخص الخبر:

أفـاد التقريـر بـأن احتفـالات عيـد الفطـر فـي الشـيخ زويـد والعريـش وبئـر العبـد شـهدت حضـورًا لافتًـا لأتباع الطـرق الصوفيـة، مـع تلاوة القرآن، وإنشـاد المدائـح النبوية، ومشـاركة الأطفـال فـي حلقـات الذكـر والأناشـيد وسـط أجـواء عائليـة واجتماعيـة واسـعة. كمـا نقـل عـن الشـيخ عرفـات خضـر تأكيـده علـى اسـتمرار الـصلاة علـى النبـي والتمسـك بالقيـم الروحيـة بعـد رمضـان.

تعليق:

الخبـر يكشـف بوضـوح أن الخطـاب الصوفـي المحلـي لا يكتفـي بالمجالـس المغلقـة، بـل يحـرص علـى توريـث الممارسـة وربطهـا بالمناسـبات الجامعـة، حتـى يظهـر الذكـر والمديـح جـزءًا مـن المشـهد الشـعبي للعيـد. وهـذا النمـط مـن التمـدد عبـر المواسـم والأطفـال والذاكـرة الجمعيـة هـو مـن أكثـر صـور الحضـور الصوفـي قـدرة علـى البقـاء، لأنـه يتسـلل عبـر العـادة الاجتماعيـة لا عبـر التنظيـر المجـرد.

2) المجلس الأعلى للطرق الصوفية في مصر يصدر بيانًا سياسيًّا داعمًا للسلطة

مصدر الخبر:

اليوم السابع

تاريخ الخبر:

28 مارس 2026

ملخص الخبر:

نشر الخبر نصًّا عن بيان للمجلس الأعلى للطرق الصوفية، عبّر فيه عن تأييد القيادة السياسية المصرية، وأشاد بما وصفه بجهود الدولة في تطوير مساجد آل البيت والأولياء والصالحين، كما أكد أن الملايين من أبناء الطرق الصوفية يصطفون خلف الدولة في ظل الأحداث الإقليمية والدولية المتسارعة.

تعليق:

هذا النوع من البيانات يبرز مرة أخرى أن جزءًا من البنية الصوفية الرسمية يتحرك اليوم بوصفه فاعلًا تعبويًا لا مجرد كيان تعبدي. وحين تنتقل الزاوية أو المؤسسة الطُّرقية من المجال الروحي إلى وظيفة الاصطفاف السياسي العلني، فإنها تكشف عن تحوّل مهم: من السلوك إلى التمثيل، ومن التربية إلى الرسالة العامة الموجهة للدولة والمجتمع معًا.

---

3) عودة مهرجان جهان خسرو العالمي للموسيقى الصوفية في نيودلهي

مصدر الخبر:

The Times of India

تاريخ الخبر:

23 مارس 2026

ملخص الخبر:

أعلنت الصحيفة عودة مهرجان Jahan-e-Khusrau إلى نيودلهي في الفترة 27–29 مارس 2026 داخل قلعة بورانا كيلا، بوصفه منصة عالمية للموسيقى والشعر والتراث الصوفي. وذكر التقرير أن المهرجان، الذي أسسه مظفر علي برعاية Rumi Foundation، يقدّم نفسه هذا العام تحت شعار Safar-e-Ishq Continues | The Steed of Longing ، مع مشاركة فنانين بارزين من شبه القارة الهندية وبرامج موازية تشمل قراءات أدبية وحوارات ثقافية وعروضًا فنية.

تعليق:

هنا يبدو التصوف في صورته الثقافية-الجمالية الأوضح: موسيقى، شعر، حرف، طعام، وفلسفة. وهذه الصياغة الحديثة تعيد تقديم التصوف بوصفه تراثًا إنسانيًا ناعمًا أكثر من كونه بناءً تعبديًا منضبطًا. ومن ثمّ فالمهرجان لا ينقل فقط فنونًا صوفية، بل يعيد تلميع التصوف عالميًا في صورة جمالية عابرة للحدود، وهي صورة مغرية جماهيريًا لكنها تذيب الحدود بين التعبد والترفيه والهوية الثقافية.

---

4) فعالية Rung-e-Tasawwuf في باكستان تحتفي بـ الحضور النسائي في التقاليد الصوفية

مصدر الخبر:

Habib University

تاريخ الخبر:

10 أبريل 2026

ملخص الخبر:

أظهر الموقع الرسمي لجامعة حبيب في باكستان ضمن إبراز فعالياتها أن الجامعة استضافت Rung-e-Tasawwuf يوم 10 أبريل 2026، ووصفتها بأنها أمسية تحتفي بالأفكار والحضور الروحي وصوت النساء في التقاليد الصوفية. ورغم أن الصفحة المعروضة صفحة جامعة عامة، فإنها أدرجت الفعالية ضمن محتواها المنشور بوصفها حدثًا أقيم بالفعل في هذا التاريخ.

تعليق:

هذا الخبر مهم؛ لأنه يعكس أحد مسارات إعادة تقديم التصوف داخل النخب الجامعية الحديثة: بوابة الفن والهوية والتمكين الثقافي. وهنا لا يظهر التصوف في هيئة طريقة أو شيخ أو زاوية، بل في هيئة موضوع فكري-ثقافي قابل لإعادة الصياغة الأكاديمية وربطه بقضايا الجندر والتمثيل الرمزي. وهذا اللون من التصوف الجامعي جدير بالمتابعة؛ لأنه يصنع لغة جديدة أشد قبولًا في البيئات المدنية المتعلمة.

5) جاكرتا: ربط التصوف بالصحة النفسية والتكنولوجيا في أنشطة أكاديمية تركية-إندونيسية

مصدر الخبر:

Üsküdar University

تاريخ الخبر:

6 أبريل 2026

ملخص الخبر:

نشرت جامعة أسكدار التركية خبرين متصلين عن برنامجها في جاكرتا: الأول حول جمع العلم والتصوف والتكنولوجيا وتوقيع بروتوكول تعاون مع Paramadina University في مجالات منها أبحاث التصوف وعلم النفس، والثاني عن فعالية في مركز الاستقلال الثقافي بعنوان Between Brain and Soul: Sufism and Mental Health Through the Eyes of a Psychiatrist ، بدأت بتلاوة القرآن وتضمنت عرضًا للدراويش المولوية، مع طرح التصوف باعتباره موردًا روحيًا ونفسيًا في مواجهة أزمات العصر الحديث.

تعليق:

اللافت هنا ليس مجرد إقامة ندوة صوفية، بل إعادة تعبئة التصوف داخل حقول علم النفس والصحة النفسية والدبلوماسية التعليمية. هذه نقلة لافتة؛ لأن التصوف يُقدَّم فيها لا بوصفه تراثًا روحيًا فقط، بل بوصفه أيضًا موردًا علاجيًا ومعرفيًا ومجالًا للتعاون الدولي. وهذا النوع من الخطاب يمنح التصوف قدرة أكبر على الانتشار داخل المؤسسات الحديثة، لكنه في الوقت نفسه يفتح بابًا واسعًا لإعادة تعريفه بعيدًا عن حدوده العقدية والتعبدية الأصلية.

---

6) لشبونة تستضيف مؤتمرًا دوليًّا عن التصوف والعرفان الإسلامي

مصدر الخبر:

EFSTM

تاريخ الفعالية:

17–18 أبريل 2026

ملخص الخبر:

أدرج موقع EFSTM فعالية بعنوان International Conference on Islamic Mysticism and Sufism (ICIMAS-26) مقررة في لشبونة يومي 17 و18 أبريل 2026 بصيغة حضورية ورقمية. ويعكس هذا استمرار حضور التصوف في المجال الأكاديمي الدولي بوصفه موضوعًا مستقلًا للبحث والمؤتمرات العابرة للحدود.

تعليق:

هذا المسار الأكاديمي لا يقل أهمية عن المواسم والمهرجانات؛ لأنه يصنع شرعية معرفية للتصوف في الجامعات والملتقيات البحثية. ومع الزمن، قد يكون أثر هذا المسار أعمق من الأثر الجماهيري؛ لأنه يراكم الأدبيات، ويؤسس المراكز، ويحوّل التصوف من ممارسة تاريخية محل جدل إلى حقل دراسات معترف به وممول ومتشابك دوليًا.

---

7) بنغلادش: مقتل بير داخل ضريحه بعد هجوم غوغائي وإحراق للمقام

مصدر الخبر:

The News (عن AFP) / The Daily Star / The Financial Express

تاريخ الخبر:

12–19 أبريل 2026

ملخص الخبر:

تداولت وسائل إعلام عدة خبر مقتل شميم رضا جهانكير، الموصوف في التغطيات بأنه زعيم روحي/بير مرتبط بضريح في كوشتيا ببنغلادش، بعدما هاجمت حشود مقامه يوم 11 أبريل على خلفية مقطع قديم أُعيد تداوله واتُّهم فيه بالإساءة إلى المشاعر الدينية. وأشارت التغطيات إلى أن المقام تعرّض للتخريب والحرق، وأن الشرطة فتحت تحقيقًا في الحادثة.

تعليق:

هذا الخبر ليس خبرًا احتفاليًا، لكنه من أهم أخبار الشهر في الملف الصوفي؛ لأنه يكشف أن بعض البيئات الصوفية في جنوب آسيا تعيش هشاشة أمنية ومجتمعية حقيقية، وأن الضريح قد يتحول من رمز ديني محلي إلى نقطة اشتباك عنيف. كما يكشف عن قابلية بعض الممارسات الصوفية أو الشخصيات المرتبطة بها للدخول في صدامات حادة حين تُستثار الجماهير بخطاب ديني أو إشاعات رقمية.

عنوان الخبر:

كندا " أوتاوا " : مؤسسة "رودا" الصوفية تطلق برنامجًا رمضانيًا يوميًا عبر زووم بعنوان "كلمة لكل يوم"

مصدر الخبر:

Sufi Garden / Rhoda Foundation

تاريخ الخبر:

5 مارس 2026

ملخص الخبر:

أطلقت مؤسسة "Rhoda Foundation" عبر منصتها "Sufi Garden" برنامجًا رمضانيًا رقميًا يوميًا بعنوان "One Day, One Word"، يبدأ في 5 مارس 2026 ويُبث عبر Zoom، ويستهدف تقديم لقاء يومي قصير يربط المشاركين بمعاني الشهر. ويمثل هذا الخبر مثالًا واضحًا على انتقال التربية الروحية الصوفية في الغرب من المجلس الحضوري إلى الحلقة الرقمية المبرمجة.

التعليق على الخبر:

هذا التحول من الزاوية إلى الغرفة الرقمية جدير بالمتابعة؛ لأنه يعيد تشكيل علاقة المريد بالمجلس، ويحوّل بعض وظائف الصحبة إلى محتوى مجدول عابر للبلدان والمنصات.

عنوان الخبر:

الولايات المتحدة: "صوفي لايف" توثق برنامجًا رمضانيًا متواصلًا يضم دروسًا وتراويحًا وقيامًا ضمن سلسلة "رمضان 1447"

مصدر الخبر:

SufiLive

تاريخ الخبر:

6–16 مارس 2026

ملخص الخبر:

أظهرت صفحة "Ramadan 1447" على منصة "SufiLive" أرشفة عشرات المواد الرمضانية خلال الشهر، شملت دروسًا في 6 و13 مارس 2026، إلى جانب مواد خاصة بالتراويح وليلة القدر وقيام الليل خلال النصف الثاني من رمضان، من مركزهم في برتون بولاية ميشيغان. ويكشف ذلك عن نموذج صوفي رقمي يقوم على الأرشفة المستمرة والبث والإتاحة العابرة للمكان.

التعليق على الخبر:

المنصات الرقمية هنا لم تعد مجرد وسيلة إعلان للطرق، بل صارت وسيطًا بديلًا لإنتاج الصحبة والتعليم والمتابعة، وهو تحول تقني وتنظيمي يستحق دراسة مستقلة في مستقبل التدين الشبكي.

البنية الاستدلالية في آية سبأ وأثرها في إبطال الإشكالات العقدية

د. محمد متعب البشري



تُعَدُّ مسألةُ الشِّرك من القضايا العقدية المركزية التي عالجها القرآن الكريم بمنهجٍ استدلاليٍّ مُحكَم، قائمٍ على تفكيك الأسس العقلية التي ينطلق منها المشرك في تعلُّقه بغير الله تعالى؛ ذلك أنَّ المشرك لا يتخذ معبوده من دون الله إلا بناءً على توهُّم حصول النفع من جهته، وهذا النفع - عند التحليل - لا يخرج عن أربع مراتب عقلية متصوَّرة: إما أن يكون المعبود مالكًا مستقلًا لما يطلبه العابد، أو شريكًا لمن يملكه، أو معينًا وظهيرًا له، أو شفيعًا عنده، وقد جاء الخطاب القرآني في آية سورة سبأ مبطلًا لهذه المراتب إبطالًا متدرجًا وفق نسقٍ استدلاليٍّ تصاعدي، ينتقل من الأعلى إلى الأدنى، على نحوٍ يكشف تهافت البنية التصورية للشرك من أساسها؛ فنفى أولًا صفة الملك استقلالًا، ثم أبطل دعوى الشركة، ثم نفى المظاهرة والمعاونة، ثم ختم بنفي الشفاعة التي يتعلل بها المشرك، إلا ما كان منها بإذن الله تعالى وعلى وجهٍ لا نصيب فيه لشركٍ ولا وساطةٍ مستقلة؛ ليبقى القلب مفرد التعلق بربه، منزها عن التشتت في علائق الوهم، وتؤكد على أن جميع مظاهر الرجاء والخوف والدعاء يجب أن تبقى متجهة إلى الله تعالى وحده، قال تعالى: (قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ ۖ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ ۝ وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ ۚ حَتَّىٰ إِذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ ۖ قَالُوا الْحَقَّ ۖ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ)[سبأ:22-23].

لِمَنْ أَذِنَ لَهُ ۚ حَتَّىٰ إِذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ ۖ قَالُوا الْحَقَّ ۖ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ)[سبأ:22-23].

هذه الآية أبطلت جميع المسوغات العقلية والعملية التي يمكن أن يقوم عليها هذا التعلّق، من خلال نفي متدرج لجميع مراتب التأثير الممكنة، ثم تعالجها وتبطلها على نحو منهجي، بما يعكس دقة الأسلوب القرآني في تفكيك الاشكالات العقدية، وتحقيق إفراد الله تعالى بالقدرة والتدبير، وتؤكد على ضرورة صيانة صفاء العلاقة بين العبد وربه من أي صور التعلّق بغير الله؛ وذلك عبر مسالك أربعة متتابعة، تنتظم في نسق حُجِّيٍّ محكم:

1- نفيُ أصلِ المِلْك استقلالًا:

يستفتح الخطاب بنقض دعوى الألوهية من أساسها، بنفي أدنى مراتب الملك، وهو قوله تعالى: (لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ)، وهو نفيٌ يستغرق القليل والكثير بطريق الأولى؛ إذ من عجز عن أدنى شيء فهو عمّا فوقه أعجز، فعبَّر القرآن بـ (مثقال ذرة) لإفادة الاستغراق في أدنى مراتب الملك، فالنفي هنا نفيُ حقيقةٍ لا نفيُ كمال؛ أي لا يملكون أصلًا، وهذا يُسقط كلَّ تصوّرٍ يجعل للمخلوق قدرةً ذاتيةً مؤثِّرة خارج إرادة الله، ويؤكده نظيره في قوله: (مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ)، في تقريرٍ قاطعٍ لانعدام الاستقلال بالتصرف.

2- نفيُ المشاركة في المِلْك:

ينتقل السياق إلى مرتبةٍ أدنى من دعوى الاستقلال، وهي دعوى المشاركة، فينفيها بقوله: (وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شِرْكٍ)، أي لا على وجه الاستقلال ولا على وجه المساهمة الجزئية، فيتلاشى بذلك أي احتمالٍ لتصوّر أن للمخلوق نصيبًا في تدبير الكون مع الله؛ حيث جاء النفي مطلقًا: (من شرك) أي أدنى مشاركة، وشمل السماوات والأرض؛ ليفيد العموم الكوني، وهذا يُبطل الوسائط المؤثِّرة بذاتها، وفيه ترسيخ انفراد الله بالخلق والتدبير، وأنّ كلّ ما سواه مخلوقٌ مربوب.

3- نفيُ المعاونة والمظاهرة:

ثم يُبطِلُ ما قد يتوهم من كون المدعو من دون الله أعوانًا لله، ولو من باب الإسناد أو التكميل، بقوله: (وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ)، أي لا يحتاج سبحانه إلى معين، لكمال غناه وربوبيته، فجاء النفي هنا ليقطع توهُّم الحاجة الإلهية، ونفي كلّ ما يُشعر بافتقار أو احتياج، ومؤكداً على استقلال الله وكمال غناه.

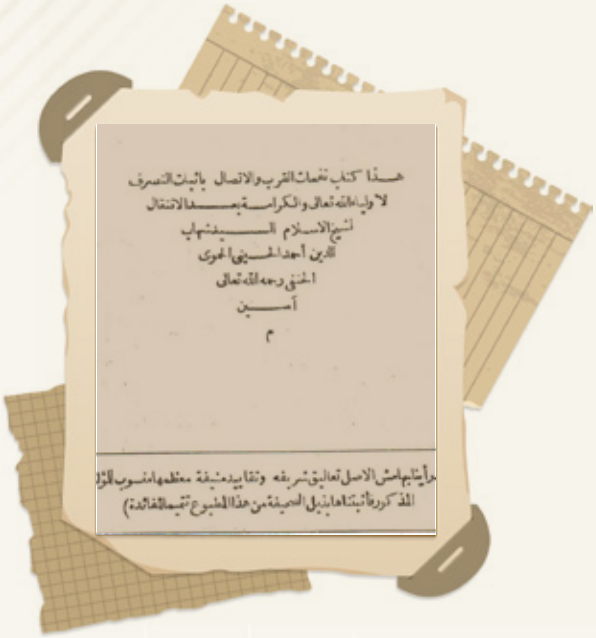
4- ضبطُ باب الشفاعة وإخضاعها للإذن الإلهي:

ثم جاء النص ليضبط ما يعلّقٌ بمسلك الشفاعة بضابطٍ حاسم: (وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ)، فليس لأحدٍ أن يتقدّم بالشفاعة استقلالًا؛ بل هي مقيّدة بإذنه ورضاه، كما في قوله: (مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ)، وقوله: (وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى)، فحوّلها من سببٍ مستقل إلى سببٍ تابعٍ محض، فلا استقلالية لأي كائن سوى الله، وفي ذلك ردٌّ على من يتعلّق بالمشفوع له تعلّقًا تعبّديًّا، وفي هذا إبطالٌ للتعلّق بالشفاعة على وجه الاستقلال، ويؤكّد هذا المعنى ما ثبت في الصحيحين من حديث سيد الشفعاء ، حين يقف في المقام المحمود، فلا يبتدئ بالشفاعة، بل يسجد ويمجّد ربَّه حتى يُؤذَن له، فيُقال: «ارفع رأسك، وقُلْ يُسمَعْ لَك، وسَلْ تُعطَ، واشفَعْ تُشَفَّعْ»(مسلم)، فدلّ ذلك على أن الشفاعة نفسها خاضعةٌ للسلطان الإلهي المطلق.

في ختام هذا البناء الاستدلالي المحكم، يتبين أن النسق القرآني في تقرير التوحيد لم يسلك سبيل النفي المجرد، بل أقام حجته على تفكيك منهجي دقيق لجميع مسوغات التعلق بغير الله تعالى، وذلك عبر تدرج بديع ليكشف لانحراف العقدي، ويهدم أصولها المنطقية التي تقوم عليها، مما يجعل هذه الآية نموذجًا بيّنًا للبنية الاستدلالية المحكمة التي تُفضي إلى إبطال الإشكالات العقدية المرتبطة بالتعلّق بغير الله تعالى.

تحقيق مخطوطة نفحات القرب والاتصال بإثبات التصريف لأولياء الله تعالىٰ والكرامات بعد الانتقال

د. دعاء أحمد


هذا كتاب نفحات القرب والاتصال باثبات التصرف
لأولياء الله تعالى والكرامة بعد الانتقال
لشيخ الاسلام الشهاب
الدين أحمد الحسيني الغوري
الحنفي رحمه الله تعالى
آمين

تندرج رسالة «نفحات القرب والاتصال بإثبات التصريف لأولياء الله تعالىٰ والكرامات بعد الانتقال» ضمن النصوص الصوفية المتأخرة التي تكشف بوضوح عن أحد المسارات المركزية في الجدل الصوفي، وهو الانتقال من مجرد إثبات كرامات الأولياء في حياتهم إلى تقرير استمرار آثارهم بعد الموت ، بل وإثبات نوع من التصرف والامتداد الروحي لهم بعد الانتقال من الدنيا. ومن هنا تكتسب هذه الرسالة قيمتها؛ إذ لا تقف عند تقرير أصل الولاية والكرامة، بل تتجه إلى بناء تصور متكامل عن حياة الأولياء بعد الموت، وما يترتب على ذلك من مشروعية الانتفاع بهم، والاستمداد منهم، وربط الزيارة بالتماس البركة والنفع.

ومؤلف هذه الرسالة هو أحمد بن محمد مكي، أبو العباس، شهاب الدين الحسيني الحموي الحنفي ، المتوفى سنة 1098هـ ، وهو من علماء المذهب الحنفي الذين جمعوا بين الاشتغال بالفقه والأصول واللغة، وبين الميل إلى التقرير الصوفي والدفاع عن قضاياه. وتكشف هذه الرسالة عن جانب مهم من تكوينه الفكري؛ إذ تبدو فيها نزعة واضحة إلى الانتصار لمقولات التصوف العملي، مع محاولة إضفاء الشرعية العلمية عليها من خلال الاستناد إلى عبارات الأئمة، وأقوال أهل الكلام، وبعض الآثار والأخبار المشهورة في الباب.

ومن حيث موضوعها، فإن الرسالة تتحرك في مساحة شديدة الحساسية؛ لأنها تعالج قضية ليست محل اتفاق بين المنتسبين إلى الإسلام، بل هي من المواطن التي دار حولها جدل طويل، قديمًا وحديثًا، بين من يثبت للأولياء كراماتٍ في الحياة وبعد الوفاة، وبين من يقصر الأمر على ما ثبت من فضلهم في حياتهم دون التوسع في دعوى التصريف والتأثير بعد الموت. ولهذا فإن الرسالة لا تُقرأ بوصفها نصًا وعظيًا أو روحيًا مجردًا، وإنما بوصفها وثيقة مذهبية تسعى إلى ترسيخ رؤية مخصوصة للولاية، وتقرير آثارها في البرزخ، وربطها بجملة من الممارسات الشائعة في البيئات الصوفية.

ويظهر مقصد الرسالة من عنوانها نفسه؛ فالمؤلف لم يقتصر على لفظ الكرامات ، بل ضم إليه لفظ التصريف ، وهو لفظ يحمل معنى أوسع من مجرد الكرامة العارضة، إذ يشير إلى نوع من التأثير المستمر، أو الحضور المتجاوز لحدود الحياة الدنيوية. وهذا الاختيار الاصطلاحي ليس عابرًا، بل يدل على أن الرسالة تتحرك في أفق صوفي متأخر نسبيًا، حيث لم تعد القضية مجرد إثبات فضل الولي، بل صارت متصلة بموقعه في الكون، وبما إذا كان موته يقطع أثره أو لا يقطعه.

ويبدأ المؤلف رسالته بمقدمة تمهّد لهذا المعنى، فيقرر أن الله تعالى اختص أولياءه بصنوف من الإكرام، وأن هذه الخصيصة لا تنتهي بالموت، بل تبقى لهم بعد الانتقال. ثم يذكر أن باعثه إلى التأليف سؤال ورد عليه يطلب منه تحرير القول في هذه المسألة، مما يدل على أن الرسالة وُلدت في سياق جدلي، وأنها كُتبت جوابًا عن إشكال قائم، لا باعتبارها مجرد تأمل نظري معزول. وهذا يمنح النص طابعًا دفاعيًا ظاهرًا، ويجعل بنيته قائمة على الاستدلال والرد أكثر من قيامها على السرد أو التزكية.

ومن اللافت أن المؤلف لا يدخل إلى المسألة مباشرة، بل يبدأ أولًا بتقرير مفهوم الولي والكرامة ، فينقل تعريفات أهل العلم في هذا الباب، ويحرص على تأكيد أن الكرامة أمر ثابت عند أهل السنة، وأن إنكارها ليس من مذهبهم. وهذا التمهيد له وظيفته الواضحة؛ إذ يريد المؤلف أن يجعل الخصومة في حدود ضيقة: فمن سلّم بأصل الكرامة، فليس بعيدًا – في نظره – أن يسلّم بإمكان استمرارها بعد الموت. ومن هنا كانت الرسالة قائمة على توسيع دائرة المسلم به، لا على إنشاء أصل جديد من فراغ.

وبعد هذا التمهيد ينتقل إلى صلب دعواه، فيقرر أن الكرامة بعد الموت أمر ممكن عقلًا وواقع نقلًا . وهذه الثنائية – الإمكان والوقوع – هي عصب الرسالة. فهو من جهة يحتج بأن خوارق العادات كلها داخلة تحت القدرة الإلهية، فلا مانع من أن يظهر الله تعالى على يد ولي من أوليائه أمرًا خارقًا بعد وفاته، كما ظهر على يديه في حال حياته. ومن جهة أخرى يستدعي أخبارًا وآثارًا وقصصًا يرى أنها تشهد لوقوع ذلك بالفعل. وبهذا تتشكل الرسالة على طريقة كثير من المصنفات الكلامية الصوفية: تأسيس عقلي يتبعه استئناس نقلي، ثم تنزيل عملي على ما جرى به العمل في البيئات الصوفية.

وإذا نظرنا في البنية الحجاجية للنص وجدنا أن المؤلف حريص على أن يجعل الموت غير قاطع لأثر الولاية . بل إن بعض العبارات التي ينقلها أو يقررها توحي بأن الولي بعد مفارقة البدن قد يكون أقرب إلى الصفاء، وأبعد عن العوائق الحسية، ومن ثم يكون ظهور الكرامة بعد الموت – في هذا التصور – غير مستبعد، بل قد يكون أولى من ظهورها في بعض أحوال الحياة. وهذه الفكرة بالذات تمثل نقطة مركزية في التصوف المتأخر؛ لأنها تفتح الباب واسعًا لتعظيم الأضرحة، وبناء تصور خاص عن زيارة القبور، والحديث عن مدد الأولياء واستمرار عنايتهم بمريديهم وأتباعهم.

ومن هنا تتجاوز الرسالة حدود الجدل النظري إلى تأسيس ممارسات عملية . فهي لا تبحث في الكرامة باعتبارها قضية غيبية مجردة، بل تُفضي – من حيث منطوقها أو لوازمها – إلى تسويغ جملة من التصرفات المرتبطة بالأولياء بعد موتهم. فحين يقرر المؤلف بقاء التصريف، ويثبت الكرامة بعد الانتقال، ويؤكد أن حياة بعض الأصناف بعد الموت ليست منقطعة بالمعنى الذي يفهمه عامة الناس، فإن ذلك يفتح المجال تلقائيًا للحديث عن الاستمداد، والتبرك، وشد الرحال المعنوي إلى المشاهد، وربط القبور بوظائف تتجاوز مجرد التذكر والدعاء للأموات.

والرسالة في هذا المعنى تمثل وثيقة كاشفة عن العقل الصوفي الحجاجي في مرحلة متأخرة؛ فهي لا تكتفي بتمجيد الأولياء أو الثناء عليهم، بل تسعى إلى بناء غطاء علمي لممارسات ترسخت في الواقع الصوفي، فأصبحت بحاجة إلى نصوص تُؤصّلها وتدافع عنها.

ولهذا فإن قيمة الرسالة لا تكمن فقط في عباراتها، بل في كونها شاهدة على مرحلة من تطور الخطاب الصوفي، انتقل فيها الاهتمام من تربية المريد وتهذيب النفس إلى تثبيت شرعية المنظومة الطقوسية المحيطة بالأولياء بعد وفاتهم.

ومن جهة أخرى، تكشف الرسالة عن محاولة واضحة للجمع بين الفقه والتصوف والكلام . فالمؤلف حنفي المذهب، لكنه لا يكتب هنا بمنطق الفقيه المجرد، بل بمنطق من يريد أن يستثمر ما في علم الكلام من حديث عن الإمكان والقدرة، وما في التراث الصوفي من تعظيم للأولياء، وما في بعض الأخبار والآثار من إشارات إلى أحوال البرزخ، ليصوغ من ذلك كله مذهبًا مترابطًا. وهذه السمة تجعل الرسالة مهمة في تتبع مسارات التداخل بين العلوم الإسلامية في خدمة القول الصوفي.

وإذا قُرئت الرسالة في سياقها التاريخي، فإنها تبدو جزءًا من بيئة علمية وصوفية شهدت توسعًا في ثقافة الزيارة والتوسل وتعظيم المشاهد ، بحيث لم يعد يكفي فيها مجرد السكوت عن هذه الممارسات، بل ظهرت الحاجة إلى نصوص تسندها وترد على معارضيها. ومن هنا يمكن القول إن هذه الرسالة لا تعبر عن موقف فردي فحسب، بل تمثل وجهًا من وجوه الكتابة الصوفية التي أرادت أن تُحوّل الممارسة الشائعة إلى موقف مؤصّل ومسنود بالعبارات والنقول. وخلاصة الوثيقة أن «نفحات القرب والاتصال» ليست رسالة في الكرامات على وجه العموم، بل هي رسالة في إدامة حضور الولي بعد موته ، وفي بناء الشرعية الفكرية لفكرة التصريف والانتفاع والامتداد الروحي بعد الانتقال. ولذلك فهي تصلح أن تُقرأ بوصفها نصًا مفصليًا في فهم كيف تطورت بعض التصورات الصوفية من مجرد الإقرار بفضل الأولياء إلى رسم صورة تتجاوز الحياة الدنيا، وتجعل للأولياء بعد موتهم دورًا مستمرًا في عالم الأحياء.

وبهذا الاعتبار، فإن الرسالة تمثل مادة وثائقية مهمة للباحث في تاريخ التصوف؛ لأنها لا تكشف عن رأي عقدي أو ذوقي فحسب، بل تكشف عن آلية التفكير الصوفي في تثبيت المشروعية ، وعن الكيفية التي جرى بها توسيع مفهوم الولاية حتى شمل ما بعد الموت، ثم ما ترتب على ذلك من تصورات وممارسات ظلت مؤثرة في البيئات الصوفية إلى اليوم.

محطـات تاريخـية

التصوف في الأندلس: بين التجربة الروحية والتأثير الفلسفي حتى السقوط

لجنة البحوث والدراسات بمجلة مدارك



يُعدّ التصوف في الأندلس أحد أكثر المسارات تعقيدًا في التاريخ الإسلامي الغربي؛ لأنه لم ينشأ بوصفه حركة انعزال روحي فحسب، بل تَشَكَّل داخل بيئة حضارية كثيفة التفاعل بين الفقه، والحديث، والكلام، والفلسفة، والأدب، والسياسة. ولهذا لم يكن التصوف الأندلسي نسخة مكررة من التصوف المشرقي، بل تجربة مخصوصة أنتجت خطابًا روحيًا ذا حسٍّ معرفي عالٍ، ودفعت لاحقًا إلى ولادة واحد من أوسع المشاريع الميتافيزيقية في الإسلام، وهو مشروع ابن عربي. ومن ثم فإن دراسة التصوف في الأندلس لا تُفهم على وجهها الصحيح إلا إذا قُرئت في ثلاث طبقات متداخلة: طبقة الزهد والتعبد المبكر، وطبقة التكوين الصوفي المنظم، ثم طبقة التفاعل العميق مع الفلسفة والتأويل قبل أفول الأندلس السياسي وسقوط غرناطة سنة 1492م.

في مرحلته الأولى، لم يظهر التصوف في الأندلس بوصفه طرقًا كبرى مستقرة كما عُرف لاحقًا في المغرب والمشرق، بل بدا أقرب إلى نزعات زهدية ومحاسبية وتعبد فردي داخل مجتمع غلب عليه نفوذ الفقهاء والمالكية. ولهذا كان تشكل الخطاب الصوفي الأندلسي أبطأ وأكثر حذرًا من بعض البيئات الشرقية. ومع ذلك، فإن القرنين الثالث والرابع الهجريين شهدا بروز شخصية محورية هي ابن مسرّة المتوفى سنة 319هـ/931م، الذي يُعدّه عدد من الباحثين من أوائل المؤسسين للمسار العرفاني الأندلسي.

وتجمع المصادر الحديثة على أن أثره لم يكن سلوكيًا فقط، بل فكريًا أيضًا، إذ ارتبط اسمه بتقاليد تأويلية وتأملية ذات صلة بما اصطلح عليه بعض الدارسين بـ التيار الفلسفي-العرفاني في الأندلس. وتذكر بريتانيكا أن ابن مسرة عُرف بصلته بمذاهب ذات طابع فلسفي منسوبة إلى التراث الإمبيدوقلي المزعوم، كما تؤكد دراسات حديثة أن أثره ظل ممتدًا في أجيال لاحقة من متصوفة الأندلس. ومع أن ابن مسرة تعرّض في الذاكرة الإسلامية لوصف متردد بين المتصوف و الفيلسوف و صاحب المقالات ، فإن أهميته الحقيقية تكمن في أنه مثّل لحظة مبكرة لاندماج التجربة الروحية بالتأمل النظري. فالتصوف الأندلسي منذ بداياته لم يكن مجرد سرد لكرامات وزهد، بل كان قابلًا لامتصاص اللغة الفكرية وإعادة توظيفها روحيًا. ولهذا اختلفت قراءته بين من رأى فيه مؤسسًا لتيار صوفي باطني، ومن رأى فيه حلقة من حلقات الفلسفة الإسلامية في الغرب الإسلامي. هذه الازدواجية نفسها ستصبح لاحقًا من أهم سمات التصوف الأندلسي كله.

وفي القرن الخامس وأوائل السادس الهجريين دخل التصوف الأندلسي مرحلة أكثر نضجًا وانتشارًا، مع بروز أسماء مثل ابن برّجان الإشبيلي المتوفى سنة 536هـ/1141م، وابن العريف المتوفى سنة 536هـ/1141م. وقد وصفت دراسات حديثة ابن برجان بأنه من أبرز من شكّل المنهج العرفاني المتعلم في الأندلس، حتى لقبه بعض الباحثين بـ الغزالي الأندلسي لما مثله من جمع بين التفسير، والحديث، والتأمل العرفاني. كما تشير الأدبيات إلى أن ابن العريف كان شخصية مؤثرة في ألمرية وما حولها، وأنه ارتبط أيضًا بالميراث المسرّي السابق. وتكمن أهمية هذين الاسمين في أنهما نقلا التصوف من طور البذور الفردية إلى طور المدرسة الروحية ذات الملامح الواضحة، حيث صار للتجربة الصوفية خطاب تفسيري، ومصطلح تربوي، وجمهور من الأتباع، ومكانة داخل المجال الديني العام.

غير أن هذا الصعود لم يكن هادئًا تمامًا؛ فقد شهدت الأندلس أيضًا معارضة فقهية وسياسية للتصوف في بعض مراحله، خاصة حين بدا لبعض الفقهاء أو السلطات أن بعض الخطابات الصوفية تتجاوز الحدود المألوفة، أو تميل إلى التأويل الباطني، أو تجذب العامة على حساب السلطة العلمية التقليدية. وتشير دراسة ماريا فييرّو حول معارضة التصوف في الأندلس إلى أن التاريخ الصوفي هناك لا يمكن قراءته بوصفه مسار قبولٍ متصل، بل هو تاريخ شدٍّ وجذبٍ بين أهل السلوك وبعض الفقهاء وأجهزة السلطة.

وهـذا مهـم؛ لأن التصـوف الأندلسـي لـم يتطـور فـي فـراغ، بـل تحـت عيـن مجتمـع علمـي قـوي، فيـه قضـاء ومالكيـة وسـلطة سياسـية تتحسـس مـن كل خطـاب قـادر علـى تكويـن ولاء مـوازٍ.

وفـي النصـف الثانـي مـن القـرن السـادس الهجـري، يظهـر اسـم أبـي مديـن شـعيب بوصفـه الجسـر الأكبـر بيـن الأندلـس والمغـرب فـي تاريـخ التصـوف الغربـي. وتذكـر موسـوعة الإسلام الثالثـة أن أبـا مديـن كان مـن منطقـة إشـبيلية، ثـم اسـتقر فـي فـاس أواخـر العهـد المرابطـي، وصـار لاحقًـا أحـد أكبـر الأسـماء الصوفيـة فـي الغـرب الإسلامـي، وتوفـي قـرب تلمسـان سـنة 589هـ/1193م أو 594هـ/1198م .

وعلـى الرغـم مـن أن شـهرته الكبـرى ترسـخت فـي المغـرب الأوسـط والأقصـى، فـإن جـذوره الأندلسـية شـديدة الدلالـة؛ لأنـه يمثـل لحظـة انتقـال التصـوف الأندلسـي مـن الإطـار المحلـي إلـى الفضـاء المغاربـي الرحـب. وتجمـع الدراسـات علـى أنـه جمـع عناصـر أندلسـية ومغربيـة ومشـرقية فـي نسـق واحـد، وأن أثـره فـي الأجيـال التاليـة كان حاسـمًا، حتـى إن كثيـرًا مـن الأسـانيد الصوفيـة الغربيـة تـدور عليـه أو تتصـل بدائرتـه.

ومـع أبـي مديـن يتضـح أن التصـوف الأندلسـي لـم يكـن محصـورًا فـي التجربـة الفرديـة الداخليـة، بـل أصبـح أيضًـا شـبكة تعليـم وتربيـة وانتقـال جغرافـي. فقـد صـار للشـيخ مركـز، وللصحبـة دور، وللنـص التربـوي وظيفـة، وللعلاقـة بيـن الأندلـس والمغـرب أثـر متزايـد فـي تـداول الرجـال والمفاهيـم. ومـن هنـا فـإن مـن الخطـأ أن نتصـور التصـوف الأندلسـي كظاهـرة جغرافيـة مغلقـة؛ فمـع القـرن السـادس الهجـري صـار جـزءًا مـن المجـال الروحـي للمغـرب الإسلامـي كلـه.

غيـر أن الـذروة الفكريـة الكبـرى لهـذا المسـار تتجسـد فـي محيـي الديـن ابـن عربـي، المولـود فـي مرسـية سـنة 560هـ/1165م، والـذي تلقـى تربيتـه العلميـة المبكـرة فـي إشـبيلية، ثـم رحـل فـي الأندلـس والمغـرب قبـل أن يغـادر الغـرب الإسلامـي سـنة 1201م تقريبًـا متجهًـا إلـى المشـرق، حيـث اسـتقر أخيـرًا فـي دمشـق وتوفـي سـنة 638هـ/1240م. وتؤكـد موسـوعة سـتانفورد وبريتانيـكا أن ابـن عربـي درس العلـوم الإسلاميـة علـى عـدد كبيـر مـن الشـيوخ فـي الأندلـس والمغـرب، وأن مشـروعه المعرفـي اللاحـق كان بالـغ التأثيـر فـي التصـوف والفلسـفة والـكلام معًـا. هنـا يبلـغ التصـوف الأندلسـي أقصـى درجـات التداخـل بيـن التجربـة الروحيـة والتأثيـر الفلسـفي؛ إذ لـم يعـد التصـوف مجـرد أخلاق ومجاهـدات، بـل تحـول إلـى رؤيـة كونيـة متكاملـة

في الوجود والمعرفة والإنسان والخيال والبرزخ والحقائق الإلهية.

ولا يمكن فهم ابن عربي بمعزل عن السياق الأندلسي الذي سبقه؛ فالدراسات الحديثة تؤكد أن عددًا من مفاهيمه الميتافيزيقية له جذور في البيئة الصوفية الأندلسية السابقة، وخاصة لدى ابن مسرة وابن برجان. وقد صرحت دراسة منشورة سنة 2021 بأن هدفها تتبع أصول بعض مفاهيم ميتافيزيقا ابن عربي وكوسمولوجياه في المتصوفة الأندلسيين السابقين عليه. وهذا يعني أن ابن عربي لم يكن انفجارًا فكريًا بلا مقدمات، بل كان حصيلة نضج طويل في الأندلس، حيث التقت الروحانية بالتأويل، والتجربة الفردية بالهندسة المفهومية، حتى أخرجت مشروعًا سيصير لاحقًا المرجع الأكبر في التصوف الفلسفي .

ومن أبرز ما يميز التصوف الأندلسي قبل السقوط أنه لم يتطور في عزلة عن الفلسفة الأندلسية المشهورة بأسماء مثل ابن باجة وابن طفيل وابن رشد، وإن لم يكن هؤلاء صوفية بالمعنى الطرقي. فالبيئة الأندلسية نفسها كانت بيئة عالية الكثافة في الجدل حول العقل والوحي والتأويل والوجود. ولهذا اكتسب التصوف الأندلسي لغة معرفية أكثر تركيبًا من مجرد الأدبيات الزهدية، واستفاد من المناخ الفكري العام في إنتاج صيغ تجمع بين الذوق والبرهان، أو بين الكشف والتأويل، أو بين الإشارة الصوفية والنسق الفلسفي. وليس المقصود بذلك أن كل تصوف أندلسي كان فلسفيًا، بل أن الفلسفة كانت جزءًا من الأفق الذي تحرك داخله التصوف، فأثرت في مفرداته وطرائق تعبيره ومستوى تجريده.

ومع القرن السابع الهجري وما بعده بدأ السياق السياسي يتغير بحدة. فقد تلقت السلطة الموحدية في الأندلس ضربة فاصلة بعد معركة العقاب/Las Navas de Tolosa سنة 1212م، وتذكر بريتانيكا أن قوة الموحدين في جنوب إسبانيا تفككت بعد هذه الهزيمة. ومنذ ذلك الحين أخذ المجال الإسلامي الأندلسي ينكمش تدريجيًا، حتى انحصر في مملكة غرناطة النصريّة. هذا التحول السياسي لم يكن مجرد تغيير حدود، بل كان تغييرًا في بنية الحقل الديني نفسه: فحين يتقلص العمران الإسلامي وتشتد الضغوط العسكرية والسياسية، تتغير وظائف التصوف من البناء والتوسع إلى الحفظ والتماسك الروحي والرمزي.

وفي مملكة غرناطة الأخيرة استمر حضور التصوف، لكن ضمن شروط أكثر هشاشة. فقد بقيت التقاليد الروحية والعلمية فاعلة، وبرزت أسماء لاحقة في الغرب الإسلامي ذات صلة بالتراث الأندلسي، إلا أن السقف التاريخي كان قد انخفض؛ لم تعد الأندلس فضاءً منتجًا بالحجم نفسه الذي عرفته في قرونها السابقة، بل صارت قلعة أخيرة تحاول الموازنة بين الشرعية الدينية والبقاء السياسي. وحين سقطت غرناطة في 2 يناير 1492م انتهت آخر دولة إسلامية مستقلة في الأندلس. ولم يكن هذا مجرد سقوط عسكري، بل نهاية الإطار الاجتماعي الذي احتضن التصوف الأندلسي قرونًا. ومن ثم انتقل كثير من تراثه، ماديًا ومعنويًا، إلى المغرب والمشرق، بينما دخل من بقي من المسلمين في إسبانيا طور التضييق ثم الطرد والتنصير القسري.

وعليه، فإن عبارة حتى السقوط لا تعني أن التصوف انتهى يوم سقوط غرناطة، بل تعني أن مركزه الأندلسي انتهى، أما أثره فاستمر خارجها بقوة. فتراث ابن عربي انتشر في الشام والأناضول ومصر والمغرب، وأثر أبي مدين ترسخ في المغرب الكبير، واستمرت الذاكرة الأندلسية داخل التقاليد الصوفية المغاربية في النَّسب والذوق والمقامات والمرويات. بهذا المعنى، سقطت الدولة ولم يسقط الأثر؛ بل ربما أمكن القول إن بعض أعمق آثار التصوف الأندلسي لم يظهر على اتساعه إلا بعد انقضاء موطنه الأصلي.

خلاصة المسار التاريخي أن التصوف في الأندلس مرّ من الزهد الفردي إلى المدرسة الصوفية المتعلمة، ثم إلى التركيب الفلسفي العرفاني. وقد مثّل ابن مسرة طور التأسيس المبكر، وابن برجان وابن العريف طور النضج المدرسي، وأبو مدين طور الامتداد الغربي الواسع، ثم مثّل ابن عربي الذروة النظرية التي جعلت من التصوف الأندلسي أحد أكثر التيارات الإسلامية تأثيرًا في الفكر اللاحق. لكن هذا الازدهار الفكري لم ينجُ من مصير الأندلس السياسي؛ فكلما تقلص الجسد الحضاري تراجعت قدرة الحاضنة الأندلسية على إنتاج مزيد من التحولات الداخلية، إلى أن جاء سقوط غرناطة فأنهى الإطار السياسي والاجتماعي الذي نشأ فيه هذا التراث. وهكذا يبقى التصوف الأندلسي شاهدًا على مفارقة لافتة: كلما اقتربت الأندلس من نهايتها السياسية، كان أثرها الروحي والفكري يتهيأ لانتشار أوسع خارج حدودها.

المصادر :

- Stanford Encyclopedia of Philosophy, Ibn Arab -.
- Encyclopaedia Britannica, Ibn al-Arab ; Ibn Masarrah ; Granada ; Andalusia ; Al-Andalus 2-.
- Michael Ebstein, Mysticism and Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra, Ibn al-Arab , and the Ism l Tradition 3-.
- Yousef Casewit, The Mystics of al-Andalus: Ibn Barraj n and Islamic Thought in the Twelfth Century 4-.
- Maribel Fierro, Opposition to Sufism in al-Andalus 5-.
- Encyclopaedia of Islam Three, Ab Madyan 6-.
- (G. L pez-Anguita, Ibn Arab s Metaphysics in the Context of Andalusian Mysticism, Religions (2021 7-.

عصـــــارة الكتـــــب

قراءة في كتاب: تفسير ابن عربي للقرآن حقيقته وخطره

لجنة البحوث والدراسات بمجلة مدارك



بطاقة الكتاب

عنوان الكتاب: تفسير ابن عربي للقرآن: حقيقته وخطره

المؤلف: الدكتور محمد السيد حسين الذهبي (ت 1398هـ)

الناشر: الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة

الطبعة: الثانية

عدد الصفحات: 31 صفحة

فصول الكتاب:

مقدمة، ثم سبعة فصول: نشأة التصوف وتطوره، التفسير الصوفي النظري أو الفلسفي، ابن عربي والتفسير النظري الفلسفي، كلمة الحق في التفسير النظري الفلسفي، التفسير الصوفي الفيضي أو الإشاري، موقف ابن عربي من التفسير الإشاري، رأينا في مقالة ابن عربي، حقيقة التفسير المنسوب لابن عربي.

قراءة مختصرة للكتاب

هذا الكتاب رسالة نقدية قصيرة ومباشرة الغرض؛ كتبها الذهبي بدافع الاعتراض على إعادة طباعة التفسير المنسوب إلى ابن عربي، ويرى أن تداوله بين القراء يعيد إحياء نصٍّ يشتمل على انحرافات منهجية وعقدية في باب التفسير. ومن البداية يصرح المؤلف بأن باعثه إلى التأليف هو دهشته من شروع بعض دور النشر في مصر وبيروت في طباعة هذا التفسير وإخراجه للناس من جديد بعد أن كاد يختفي من التداول. والكتاب، على صغر حجمه، منظم تنظيمًا جدليًا واضحًا: يبدأ بتمهيد تاريخي عن التصوف، ثم يميز بين نوعين من التفسير الصوفي، ثم يطبق هذا التمييز على ابن عربي، ثم يصدر حكمه النقدي، وأخيرًا يناقش قضية نسبة التفسير إلى ابن عربي أو إلى عبد الرزاق القاشاني. ولهذا فهو أقرب إلى مذكرة علمية حجاجية منه إلى دراسة موسعة.

تلخيص فصول الكتاب

1) المقدمة

في المقدمة يعلن الذهبي موقفه من غير مواربة: هو يرى أن إعادة نشر التفسير المنسوب إلى ابن عربي خطرٌ على القراء، لأن هذا التفسير – في نظره – يحمل زيغًا وفسادًا، ويوقع العامة وأشباه العامة في الشك والحيرة. لذلك فالمقدمة ليست تمهيدًا محايدًا، بل هي إعلان مقصود عن غرض الكتاب : التحذير من هذا التفسير، وبيان حقيقته.

2) نشأة التصوف وتطوره

يفتتح الذهبي هذا الفصل بالكلام على أصل لفظ التصوف والخلاف في اشتقاقه: من الصوف، أو الصفاء، أو الصفة، أو أنه لقب لا اشتقاق له. ثم ينتقل إلى الإشارة إلى تطور التصوف من طور الزهد والتقشف إلى طور أوسع دخلته مصطلحات ومذاهب وتأويلات. وظيفة هذا الفصل ليست السرد التاريخي المفصل، بل تهيئة القارئ لفهم السياق الذي خرج منه التفسير الصوفي ، وخاصة حين تجاوز بعض المتصوفة حدود الزهد العملي إلى بناء نظريات وتأويلات خاصة.

3) التفسير الصوفي النظري أو الفلسفي

في هذا الفصل يضع الذهبي تعريفه الأول لموضع النزاع، فيقرر أن التفسير الصوفي النظري أو الفلسفي يقوم على مباحث نظرية وتعاليم فلسفية ، وأن الصوفي صاحب هذه النزعة ينظر إلى القرآن من خلال مذهبه المسبق، ثم يحاول أن يجد في الآيات ما يشهد لنظرياته، ولو بتكلف شديد. وخلاصة الفصل أن هذا النوع من التفسير لا ينطلق من النص، بل من النظرية، ثم يُسقطها على النص بعد ذلك.

4) ابن عربي والتفسير النظري الفلسفي

هنا يطبق الذهبي تعريفه السابق على ابن عربي مباشرة، فيجعله أبرز ممثل للتفسير الصوفي النظري، بل يصفه بأنه شيخ هذه الطريقة في التفسير. ثم يورد أمثلة من تفسيراته ليبين أنه يربط بعض الآيات بمفاهيم كونية وفلسفية، كما في تفسيره لقوله تعالى: *{ورفعناه مكانًا عليًّا}*، حيث يربطها بنظام الأفلاك والمقامات الكونية. والنتيجة التي يريد الذهبي الوصول إليها من خلال هذا الفصل هي أن ابن عربي – في رأيه – لم يفسر الآيات بحسب دلالاتها العربية الظاهرة، بل قرأها من خلال مذهبه الفلسفي.

5) كلمة الحق في التفسير النظري الفلسفي

هذا الفصل هو موضع الحكم الصريح في الكتاب. بعد عرض الأمثلة، يقرر الذهبي أن التفسير الصوفي النظري يخرج القرآن عن هدفه ؛ لأن القرآن يقصد مقاصد معينة، بينما يقصد الصوفي النظري أهدافًا أخرى تتصل بفلسفته، ثم يحاول حمل النص عليها. ويرى أن هذا ليس خدمة للقرآن، بل خدمة للفلسفة الصوفية على حسابه، وأنه ينتهي إلى تأويل يضر بالدين ولا يبين مراد الله من كلامه. فهذا الفصل هو خلاصة الموقف النقدي من هذا النوع من التفسير.

6) التفسير الصوفي الفيضي أو الإشاري

بعد نقد التفسير النظري، ينتقل الذهبي إلى نوع آخر، وهو التفسير الصوفي الفيضي أو الإشاري. ويعرّفه بأنه تأويل الآيات على خلاف ظاهرها بمقتضى إشارات خفية تظهر لأرباب السلوك، مع إمكان الجمع بينها وبين الظاهر المراد من الآية. ثم يبين الفرق بينه وبين التفسير النظري: فالنظري يقوم على مقدمات ذهنية ونظريات سابقة، أما الإشاري فيزعم أصحابه أنه ثمرة حال وذوق وإلهام. أهمية هذا الفصل أنه يُظهر أن الذهبي لا يضع كل التفسير الصوفي في سلة واحدة ، بل يفرق بين الفلسفي المنهجي وبين الإشاري.

7) موقف ابن عربي من التفسير الإشاري

في هذا الفصل يناقش الذهبي إمكان حمل كلام ابن عربي على الإشارة المقبولة، ويذكر أنه كان يود أن يقف منه موقف حسن الظن، كما فعل بعض أهل العلم مع الصوفية، لكن ما اطلع عليه من نصوص ابن عربي في الفتوحات وغيرها جعله يعدل عن هذا الظن. ومعنى ذلك أن الذهبي لا يرى أن مشكلة ابن عربي مجرد إشارات عابرة يمكن التسامح فيها، بل يرى أن عنده منهجًا أوسع وأخطر من مجرد الإشارات الذوقية المقبولة.

8) رأينا في مقالة ابن عربي

هذا الفصل من أهم فصول الكتاب؛ لأنه يبين بدقة موقف الذهبي التفصيلي. فهو لا ينكر أصلًا أن الله قد يفتح لبعض عباده أفهامًا خاصة في كتابه، ولا يمنع أن تكون لبعض أهل السلوك معانٍ دقيقة، لكنه يشترط شرطين حاسمين:
أن تكون هذه المعاني داخلة تحت مدلول النص القرآني ، وأن يكون لها شاهد شرعي يؤيدها. أما إذا خرجت عن مدلول اللفظ العربي، ولم يشهد لها الشرع، فلا يجوز قبولها على أنها تفسير للآية. بهذا الفصل يقرر الذهبي أن الإشكال ليس في الفهم الزائد من حيث هو، بل في تجاوز العربية والشرع باسم الإشارة والكشف.

9) حقيقة التفسير المنسوب لابن عربي

في الفصل الأخير يناقش الذهبي مسألة نسبة هذا التفسير. فيذكر أن بعض الناس يثبتون نسبته إلى ابن عربي، بينما يرى آخرون أنه من عمل عبد الرزاق القاشاني ، وإنما نُسب إلى ابن عربي لشهرته. وينقل في هذا السياق رأي الإمام محمد عبده، كما رواه رشيد رضا، ومفاده أن هذا التفسير في الحقيقة للقاشاني، وفيه نزعات يتبرأ منها الدين وكتاب الله. والذهبي لا يجعل مسألة النسبة هي أصل القضية، لكنه يوردها ليبين أن الإشكال في المتن نفسه باقٍ سواء صحّت النسبة أو لم تصح.

التقييم العام للكتاب

قيمة هذا الكتاب أنه شديد الوضوح، سريع الدخول إلى موضع الخلاف، ومفيد جدًا في بيان الفروق المنهجية بين التفسير الصوفي النظري و التفسير الإشاري ، وفي كشف اعتراضات المدرسة السنية الحديثة على توظيف القرآن لخدمة المذاهب الفلسفية الصوفية. كما أن ترتيبه المختصر يجعله صالحًا للطالب المبتدئ وللقارئ الذي يريد مدخلًا مركزًا إلى القضية.

وفي المقابل، فالكتاب كتاب نقد وتقويم لا كتاب عرض متوازن لمجمل تراث ابن عربي. لذلك فهو ينجح جدًا في أداء وظيفته التحذيرية، لكنه لا يقصد أصلًا أن يكون دراسة شاملة لكل طبقات خطاب ابن عربي أو لكل ما قيل في نسبة التفسير إليه. ومن ثم فقراءته نافعة جدًا بوصفه نصًا ممثلًا لموقف نقدي صارم، لا بوصفه الكلمة الأخيرة في كل ما يتعلق بابن عربي والتفسير الصوفي.

المصادر :

[1]: https://shamela.ws/book/10089 كتاب تفسير ابن عربي للقرآن حقيقته وخطره - المكتبة الشاملة

مدارك

مجلة شهرية علمية متخصصة
في بيان حقيقة الصوفية



WWW.MDAREK.NET