مجلة شهرية علمية متخصصة
في بيان حقيقة الصوفية

مدارك

العدد الثاني شهر شعبان ١٤٤٧هـ | يناير ٢٠٢٦م

هل الصوفية هم حماة علوم التزكية؟



لماذا يرفض المجتمع المظاهر الصوفية؟

تسييس الروح: البكتاشية والإنكشارية من الذِّكر إلى الولاء والسُلطة

WWW.MDAREK.NET

الفهرس

م	اسم الصفحة	رقم الصفحة
1	**افتتاحية العدد** لماذا يرفض المجتمع المظاهر الصوفية!؟	6 - 3
2	**قاموس المصطلحات** مفهوم "الكشف" عند الصوفية: بين التجربة الروحية وحدود الاحتجاج	9 - 7
3	**شخصيات صوفية** أحمد البدوي: بين "التَّرْجَمة" الصوفية وميزان الشريعة	12 - 10
4	**إحصائيات وتحليلات** تقديرٌ عددي لمساجد الأضرحة في مصر: قراءة إحصائية في خريطة المقامات والموالد	15 - 13
5	**الصوفية حول العالم** متابعة اخبارية للطرق الصوفية حول العالم و التعليق عليها	21 - 16
6	**شبهات تحت المجهر** هل الصوفية هم حماة علوم التزكية؟	23 - 22
7	**خزّانة الوثائق** خرائط النفوذ الناعم: كيف تعيد مؤسسة طابة تقديم تقرير راند بلغةٍ عربيةٍ مأمونة؟	26 - 24
8	**محطات تاريخية** تسييس الروح: البكتاشية والإنكشارية من الذِّكر إلى الولاء والسُّلطة	29 - 27
9	**عصارة الكتب** إحياءُ التوحيد داخل المذهب: قراءةٌ تحليلية في كتاب (جهود المالكية في تقرير توحيد العبادة)	33 - 31

افتتاحية العدد

لماذا يرفض المجتمع المظاهر الصوفية!؟

ليست مشكلة المجتمع المصري مع "التدين" في ذاته؛ بل مع تحوّل التدين إلى مظهر صاخب يُزاحم المقاصد، ومع انتقال بعض الشعائر من كونها تعبيرًا روحانيًا خاصًا إلى استعراض جماهيري يُربك المجال العام ويجرّ معه أسئلة العقيدة والهيبة والذوق العام. لهذا تتكرر موجات الرفض كلما صعدت "لقطات" الموالد إلى الترند، لأن الترند بطبيعته لا يلتقط "النية"، بل يلتقط "المنظر".

1) لحظتان كاشفتان: من طنطا إلى القاهرة



في أكتوبر/تشرين الأول 2025 عاد مولد السيد البدوي في طنطا إلى صدارة النقاش العام، لا بسبب الذكر أو قراءة القرآن، بل بسبب الحشود الهائلة ومقاطع مصورة لطقوس بدت لكثيرين خارجة عن وقار العبادة: تزاحم، صخب، طواف حول الضريح، وعبارات شعبية تحوّلت إلى أزمة على السوشيال ميديا. ومن أكثر ما أثار الاستهجان انتشار مقاطع يُردد فيها بعضهم نداءات من قبيل: "يا فتوة الأولياء" على نحو يجعل الوليّ في الوعي الشعبي أشبه بـ"بطل خارق" يُستدعى ويُهتف له، لا عبدًا صالحًا يُترحّم عليه.

ثم جاء يناير/كانون الثاني 2026 (الموافق لشهر رجب في التقويم الهجري حيث ينعقد مولد السيدة زينب عادةً) ليضيف طبقة جديدة من الجدل: تعليق لافتات على واجهة مسجد السيدة زينب تحمل صورة وزير الأوقاف الأستاذ الدكتور أسامة الأزهري. هنا لم يعد الاعتراض عقديًا فقط، بل صار أيضًا اعتراضًا على تسييس/تسويق المقدّس:

مسجد آل البيت ليس لوحة إعلانات، ولا يُحتمل أن يُقرأ "الإحتفال وتكية الإطعام" باعتباره "بركة" أو "هيبة" تُضاف إلى المكان. ومع الضغط الشعبي والإعلامي، صدرت تبريرات رسمية ثم أُزيلت الصور بالفعل؛ وكأن المجتمع قال بصوت واحد: "اتركوا للمسجد هيبته".

وإذا أضفت إلى ذلك صورًا متداولة لأطفال أو شبان بملابس احتفالية داخل أروقة المساجد مثل من يرتدي جلبابًا أخضر وغطاء رأسٍ أحمر ويحمل عصًا في هيئة أقرب إلى "شخصية بهلوانية" فأنت أمام سؤال ملحّ: هل ما يحدث عبادة أم كرنفال؟ المجتمع حين يرى "الكرنفال" داخل المسجد، يتوجّس... لأنه يعرف أن اختلاط الرموز يغيّر المعاني.

2) لماذا يغضب الناس؟

رفض المجتمع هنا لا يأتي من فراغ، بل من ثلاث حساسيات متداخلة:

أولًا: حساسية دينية عقدية

حين تتحول زيارة قبرٍ أو مقام إلى طلب المدد، أو إلى تعظيمٍ لفظي وسلوكي يُشبه ما لا يكون إلا لله، يشعر كثيرون أن حدود التوحيد تتعرض للتآكل: الدعاء عبادة، والاستغاثة الغيبية ليست "تراثًا" بل باب فتنة. الاعتراض ليس على محبة الصالحين، بل على الغلو فيهم.

ثانيًا: حساسية أخلاقية جمالية

المسجد في المخيال المصري "بيت وقار". الصراخ، التدافع، الطواف، الرقص الشعبي، أو تحويل الأشخاص إلى أيقونات ("فتوة الأولياء" وما شابه) يصطدم بذائقة عامة ترى أن هذا يُسقط هيبة الدين في أعين الشباب.

ثالثًا: حساسية اجتماعية/مدنية

الاحتشاد المبالغ فيه وشدّ الرحال الجماعي يخلق: فوضى مرورية، فرص نشل، اقتصادًا موازيًا عشوائيًا، وتوترًا بين السكان والزائرين. فيتحول الحدث الديني

3) المظهر حين يطغى على التوحيد: كيف تتآكل المعاني؟

الخطورة ليست في "الاحتفال" كفعل اجتماعي، بل في إعادة تعريف الدين عبر الصورة:

حين تُعلَّق صور المسؤولين على جدران المساجد، يتعلم الناس أن القداسة قابلة للتوظيف.

وحين يُهتف للوليّ بوصفه "فتوة" وملاذًا، يتعلم العامة أن "النجاة" تُطلب من الرموز لا من رب الرموز.

وحين يصبح المقام مركز التجمع، يتراجع مركزية المسجد بوظيفته الأصلية: صلاة، علم، تزكية على السنة، لا موسمًا للمبالغات.

بهذا المعنى، تتسلل "عقيدة شعبية" رخوة: مزج بين حب الصالحين وبين منحهم خصائص لا تليق إلا بالله، ثم تُغلّف كل ذلك بكلمة لطيفة: "محبة". لكن المحبة الحقة تُترجم اتباعًا لا طوافًا، وتوقيرًا لا استغاثة.

4) الأثر السلبي اجتماعيًا حسب علم الاجتماع

من منظور اجتماعي، هذه المظاهر تنتج آثارًا متكررة:

انقسام رمزي داخل المجتمع: فريق يرى نفسه "حامي العقيدة"، وفريق يرى نفسه "حامي التراث"، وبينهما تتسع فجوة الشك والاتهام.

تضخم اقتصاد الموسم: تجارة عشوائية، استغلال عاطفي، تديّن استهلاكي "موسمي".

تآكل الثقة بالمؤسسة الدينية: حين تُرى المساجد كمساحات علاقات عامة أو كمنصات "رعاية"، تقل الهيبة وتزيد السخرية، وهذا أخطر على التدين من أي نقد مباشر.

تطبيع الفوضى باسم الدين: ومع الوقت، يصبح من يعترض كأنه "عدو للفرح"، فتتحول المسألة من نقاش ديني إلى صراع هوية.

5) التاريخ الشعبي لنقد المظاهر: ليس اعتراضًا جديدًا

من الخطأ تصوير الاعتراض على موالد الأولياء كأنه "موضة حديثة". التاريخ المصري الحديث شهد نقدًا متكررًا للمبالغات، خاصةً مع صعود خطاب الإصلاح الديني في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات العشرين، حيث جرى التشديد على تنقية التدين من الخرافة، وعلى ردّ العبادة إلى نصوصها ومعانيها. ومع الزمن، صار نقد المولد يؤدي وظيفة اجتماعية أيضًا: رسم حدود "التدين المنضبط" في مقابل "التدين الاحتفالي".

خاتمة

يرفض المجتمع المظاهر الصوفية حين يراها تتجاوز الروح إلى الاستعراض، وتتجاوز المحبة إلى الغلو، وتتجاوز الذكر إلى الفوضى، وتتجاوز المسجد إلى الدعاية. الحل ليس في قمع التدين، بل في حماية التوحيد والوقار: أن يبقى المسجد مسجدًا، وأن يبقى حب الصالحين حبًا على جادة الاتباع، وأن لا تُختطف المشاعر الدينية لصناعة ترند أو لصناعة ولاء.

المصادر:

- الشرق الأوسط: "مصر: «السيد البدوي» يعيد الجدل حول «تجمعات الموالد»"
- CNN Arabic: "مصر.. ضجة بعد توافد أعداد غفيرة على مولد السيد البدوي"
- يورونيوز عربي: "صور وزير الأوقاف على واجهة مسجد السيدة زينب تثير جدلاً واسعًا"
- الجزيرة نت: "صورة وزير الأوقاف المصري في مسجد السيدة زينب تثير الجدل"
- موقع مصراوي: "خاص- الأوقاف تزيل صور «الأزهري» من على مسجد السيدة زينب"
- بوابة الأهرام: "الأعلى للطرق الصوفية يحسم الجدل حول الاحتفال بمولد السيد البدوي"
- Samuli Schielke (PDF): "Hegemonic Encounters: Criticism of Saints-Day Festivals"...
- Samuli Schielke (PDF): "Policing Ambiguity: Muslim Saints-Day Festivals"...
- ابن الحاج، "المدخل" (نسخة رقمية)
- الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده (تحقيق محمد عمارة - دار الشروق)
- مجلة المنار (رشيد رضا) - أرشيف رقمي
- مقاطع متداولة لعبارة "فتوة الأولياء" (توثيق تداول العبارة لا قيمتها العلمية)

قاموس المصطلحات

مفهوم "الكشف" عند الصوفية: بين التجربة الروحية وحدود الاحتجاج



يُعدّ مصطلح "الكشف" من أكثر المصطلحات تداولًا في الأدبيات الصوفية، ومن أكثرها إثارةً للجدل في الوقت نفسه؛ لأنه يقع على الحدّ الفاصل بين التجربة الوجدانية الخاصة وبين مصادر التلقي الشرعي التي يُبنى عليها الاعتقاد والحكم. ولذا فإن تحرير معناه وضبط مجاله ضرورةٌ علمية، حتى لا يختلط ما هو "حال" وما هو "دليل".

أولًا: ما المقصود بالكشف عند الصوفية؟

في الاستعمال الصوفي، يدل "الكشف" على انكشاف معنى أو خبرٍ أو حقيقةٍ للقلب على نحوٍ لا يناله صاحبه بطريق التعلم المعتاد. ويستعمل كثيرٌ من المتصوفة لفظ "المكاشفة" بالمعنى ذاته أو قريبًا منه. وقد ورد في التراث الصوفي توصيفات تجعل المكاشفة مراتب وأوجهًا، منها ما يرجع إلى "انكشاف حقائق الإيمان" في القلب، ومنها ما يتصل بإلهامٍ أو فراسةٍ أو خواطر.

ويُفهم من تقسيمات أبي حامد الغزالي في إحياء علوم الدين أنه يميز بين "علم المعاملة" (وهو ما يتصل بالسلوك والأعمال وتقويم النفس) وبين "علم المكاشفة" الذي يراه علمًا خاصًا لا تُودَع دقائقُه الكتب ولا يصلح أن يُجعل خطابًا عامًا؛ لأنه ثمرةٌ ذوقية تتفاوت فيها النفوس، وتلتبس على غير أهلها، وقد تتحول في يد العامة إلى باب توهّم وغلو.

أما أبو القاسم القشيري في الرسالة القشيرية فيذكر المكاشفة في سياق الحديث عن مراتب اليقين وأحوال السالكين، بما يوحي أنها عنده حالةٌ قلبية تتصل بصفاء الباطن لا بتأسيس تشريع جديد.

ثانيًا: كيف نظر بعض المتصوفة أنفسهم إلى "الكشف"؟

المهم هنا أن التراث الصوفي المبكر ليس كتلةً واحدة. فهناك من شدّد على قيد الشريعة وجعل أي دعوى روحية لا تُوزَن بالكتاب والسنة محلَّ ريبة. وقد اشتهر عن الجنيد وأمثاله التأكيد على أن الطريق مقيد بالوحي، وأن ما لا يشهد له الكتاب والسنة لا يُعوَّل عليه، وهي نزعةٌ داخل التصوف نفسه لضبط التجربة الروحية حتى لا تنقلب فوضى معرفية.

وبناء على هذا الضبط الداخلي، فإن "الكشف" عند هؤلاء إن صحّ فهو زيادةُ فهمٍ أو انفتاحُ معنى لا يُنازع نصًا، ولا يرفع تكليفًا، ولا يمنح صاحبه عصمةً أو سلطةً تشريعية.

ثالثًا: نقد مفهوم الكشف عند طائفة من العلماء وأئمة النظر

جاء نقد "الكشف" أساسًا من جهة الاحتجاج: هل يصلح أن يكون مصدرًا للمعرفة الملزمة في الدين؟

قرّر أبو إسحاق الشاطبي في الاعتصام أن بناء الأحكام على "الكشف" أو "المعاينة" وخرق العادة مسلكٌ يفتح باب البدع؛ لأن الشرع جاء منضبطًا بالأدلة الظاهرة، ولو ساغ لكل أحد أن يحتج بما يزعم أنه "انكشف" لقلبه لانهدم معيار الضبط، وصار الدين أذواقًا متعارضة.

ونصّ ابن تيمية في مواضع متعددة من مجموع الفتاوى على أن ما يقع للعبد من إلهام أو كشف قد يكون حقًا وقد يكون باطلًا، وقد يمتزج فيه الأمران، وأن الميزان هو موافقة الوحي؛ فليس كل خارقٍ أو خاطرٍ دليلَ ولاية، ولا كل "انشراح" حجةً في دين الله.

واشتدّ إنكار ابن الجوزي في تلبيس إبليس على توسيع باب "المكاشفات" إذا أفضى إلى الخروج عن قوانين العلم والاستدلال، أو إلى تحميل النصوص معاني باطنية متكلَّفة.

أما من جهة أصول الفقه عند أئمة المذاهب، فالمقرر عند جمهورهم أن الحجج الشرعية هي الوحي وما تفرع عنه من إجماع وقياس معتبر، وأن الإلهام—فضلاً عن الكشف—إنما يُتصوّر له اعتبارٌ في خاصة النفس عند أهل العلم والورع عند التباس الأدلة أو تكافئها، لا أن يُجعل أصلًا عامًا يُلزَم به الناس.

المصادر :

- كتاب: محمد إسماعيل المقدم، أصول بلا أصول
- كتاب: محمد إسماعيل المقدم، أصول بلا تأصيل
- كتاب: أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام
- كتاب: ابن تيمية، مجموع الفتاوى
- كتاب: ابن الجوزي، تلبيس إبليس
- كتاب: القشيري، الرسالة القشيرية
- كتاب: أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين
- موقع: "هل الإلهام مصدر للأحكام الشرعية؟" (إسلام ويب - فتوى بحثية في المسألة الأصولية)

أحمد البدوي: بين التَّرْجَمة" الصوفية وميزان الشريعة

يَصعُب الحديث عن أحمد بن عليّ البدوي (المعروف في الوجدان المصري بـ"السيد البدوي") دون تمييزٍ صارم بين ثلاث طبقات من المعرفة:

(1) ما يرويه كتّابُ الطبقات الصوفية من أخبارٍ ومناقب، (2) ما تراكم في التدين الشعبي من أساطير وطقوس حول الضريح والمولد، (3) وما يَثبت أو يُرَدّ حين يُعرض الجميع على محكمات الوحي وأصول النقد التاريخي.



تقدّم لنا كتبُ المناقب الصوفية صورةً مبكّرة عن البدوي: مولده بالمغرب، ثم انتقاله إلى مكة، ثم توجّهه إلى "طندتا/طنطا" بأمرٍ رآه في المنام في شوال سنة 633هـ، وأنه كان شديد الستر "كثير التلثم" حتى لقبوه بالبدوي، وأنه كان في مكة يُعرف بالشجاعة، ثم طرأ عليه ما سُمّي "حادث الوله" فاعتزل الناس ولازم الصمت، وصار لا يكلم إلا بالإشارة، ويعلّل بعض العارفين هذا التحول بأنه "جمعية على الحق" استغرقته. ويزيد ناقلو الرواية أنه لما قصد العراق لقي "أشياخها" ومنهم عبد القادر الجيلاني وأحمد الرفاعي، وأنهما عرضا عليه "مفاتيح" الأقاليم فرفض قائلاً: لا آخذ المفتاح إلا من الفتاح. هذه الرواية بذاتها تكشف طبيعة الأدب المناقبي: أحداث تُساق للتعظيم لا للتحقيق؛ إذ إن لقاء البدوي بالجيلاني والرفاعي ـ على ظاهره ـ يثير إشكالاً تاريخياً واضحاً بسبب الفارق الزمني، مما يرجّح أن القصة تُروى بروح الإشارة والتمثيل أو تُقبل عند أهلها على أنها كرامة/لقاء معنوي، لا واقعة تاريخية قابلة للتوثيق الدقيق. ومع ذلك، تُستعمل لاحقاً في تشكيل "الهيبة" حول الشخصية، وتُغذّي قابلية المجتمع لتلقي الخوارق بلا ضابط.

ومن أصرح ما يبرز أثر "التقديس" على حساب "التعبد" ما يورده بعضُ مصنفي طبقات الصوفية أنفسهم في سياق الخلوة والعزلة. فقد نُقل عن عبد الرؤوف المناوي أنه ذكر إقامة البدوي بطنطا على سطح دار "لا يفارقه ليلاً ولا نهاراً" مدة اثنتي عشرة سنة، وأنه إذا عرض له الحال صاح صياحاً عظيماً. وهذه الصياغة ـ حتى لو قصدت تعظيم شأن المجاهدة ـ تفتح سؤالاً شرعياً لا مهرب منه: كيف تُفهم عزلةٌ بهذا الامتداد مع المحافظة على شعائر الجماعة والجمعة؟ قد يقول قائل: لعله كان ينزل للصلاة ثم يعود، لكن النص المتداول يصوّر ملازمةً تامة "لا يفارقه ليلاً ولا نهاراً"، وهو ما يجعل الغياب عن الجمعة والجماعات نتيجةً قريبة بحسب الظاهر والعادة، لا سيما في مجتمعٍ تُعاش فيه الصلاة جماعةً بوصفها هويةً يومية. ومن هنا نشأت في السجال المعاصر ـ حتى من داخل المجال الصوفي ـ إشاراتٌ إلى لقب "السطوحي" وربطه بالمقام على السطوح، وتحوّل الأمر إلى مادة نقدٍ شعبية: إذا كانت الولاية تُقاس باتباع الرسول وعمارة الفرائض، فكيف تُجعل "الخلوة" ذريعةً لتقديم الحكاية على العبادة؟

ولأن البدوي شخصيةٌ خلافية، فإن الإنصاف يقتضي أمرين معاً: عدم الجزم بما لم يثبت بسندٍ مضبوط وتاريخٍ محقق، وعدم تمرير ما يخالف أصول الدين باسم "المحبة" و"البركة". فالمشكلة في التجربة الصوفية ـ حين تنفلت من الشريعة ـ ليست في "تزكية النفس" من حيث المبدأ، بل في تحويل الوليّ إلى مركز تدينٍ بديل: الاستغاثات، والنذور للقبور، واعتقاد التصرف في الكون، وتقديم المنامات والكشوف على النص، ثم بناء مواسم ضخمة حول الضريح تُستهلك فيها العاطفة الدينية وتذبل معها المعرفة والاتباع.

ومن زاوية علم الاجتماع الديني: تُنتج هذه الصورة تديناً احتفالياً أكثر منه تديناً التزامياً؛ إذ تُستبدل العبادة المنضبطة بطقوس جماهيرية تمنح شعوراً سريعاً بالانتماء والطمأنينة، لكنها قد تُضعف "المسؤولية الفردية" عن التكاليف، وتخلق سوقاً للرموز والبركات، وتُعيد توزيع السلطة الدينية من العلم والفقه إلى الكرامة والحكاية. وحين يعترض المجتمع على هذه المظاهر فهو ـ في جانب معتبر ـ يعترض على تشوّه معيار القدوة: القدوة عنده هي من دلّ على الله بطاعة الله، لا من اشتهر بالقصص والخوارق.

إن خلاصة النظر النقدي في أحمد البدوي ليست "الطعن في الأعيان" ولا التشفي من الرموز، وإنما إعادة ضبط البوصلة: الولاية الحقة تُعرف بلزوم السنة وتعظيم الفرائض واجتناب الشرك والبدع، وما عدا ذلك ـ مهما زخرفه القصّاص ـ يبقى محتاجاً إلى ميزانٍ يردّ الغلوّ إلى العدل، ويعيد التدين من "الموسم" إلى "المسجد"، ومن "الحكاية" إلى "الحجة".



المصادر :

- عبد الوهاب الشعراني، الطبقات الكبرى (لوافح الأنوار في طبقات الأخيار)، ترجمة أحمد البدوي، ج1 ص155 (نص إلكتروني مطابق لصفحات).
- عبد الرؤوف المناوي، الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، (إشارة إقامة البدوي على السطح اثنتي عشرة سنة: ج2 ص63) - نسخة أرشيف الإنترنت.

تقديرٌ عددي لمساجد الأضرحة في مصر: قراءة إحصائية في خريطة المقامات والموالد

لا يوجد حتى الآن حصرٌ حكوميٌّ رسميٌّ مُعلن يقدّم عددًا دقيقًا للمساجد التي تضم أضرحة أو مقامات في مصر. ويرجع ذلك إلى تداخل التصنيفات في الواقع المصري: فـ "الضريح" قد يكون داخل مسجد قائم تابع للأوقاف، أو داخل قبة ملحقة بمسجد أثري، أو في "مشهد" مستقل، أو في زاوية صغيرة داخل نسيج عمراني قديم. كما أن بعض المواقع تضم أكثر من مقام في نطاق معماري واحد، بينما توجد أضرحة ليست داخل مساجد أصلًا.



ومع غياب الرقم الرسمي، يمكن الاقتراب من تقديرٍ تقريبي عبر مؤشرات منشورة عن عدد الأضرحة في مصر. فهناك تقديرات صحفية تشير إلى أن عدد الأضرحة يصل إلى نحو ستة آلاف ضريح، وتقديرات أخرى تذكر أعدادًا أكبر، كما وردت تصريحات صحفية بأن وزارة الأوقاف وحدها يتبعها آلاف الأضرحة. وبما أن "عدد الأضرحة" لا يساوي "عدد المساجد التي تضمها"، فإن تحويله إلى تقدير لمساجد الأضرحة يتطلب افتراضًا منهجيًا محافظًا: أن جزءًا معتبرًا من الأضرحة يقع في مساجد وزوايا، وأن جزءًا آخر يقع في مشاهد مستقلة أو في نطاقات مقابر.

بناءً على ذلك، وبمنطق التحليل المحافظ الذي يتجنب المبالغة، يمكن تقديم تقديرٍ تقريبي بأن عدد المساجد والزوايا والمشاهد داخل العمران المصري التي تضم أضرحة أو مقامات تُزار يقع غالبًا في نطاق ثلاثة آلاف إلى أربعة آلاف موقع. وللاستخدام التحريري في مقال إحصائي، يمكن صياغته على أنه: قرابة ثلاثة آلاف وخمسمائة مسجد أو زاوية أو مشهد تضم أضرحة أو مقامات في مصر، مع التنبيه أن هذا تقدير تحليلي قابل للتحديث متى نُشرت قاعدة بيانات رسمية جامعة.

وفيما يلي **قائمة بأشهر عشرين مسجدًا ومقامًا في مصر** بحسب الشهرة والرمزية العامة، مع ذكر موعد المولد فقط حيث وردت له تواريخ منشورة واضحة:

1. مسجد الإمام الحسين، القاهرة، مقام منسوب للإمام الحسين، المولد في أكتوبر 2025
2. مسجد السيد البدوي، الغربية طنطا، ضريح أحمد البدوي، المولد في أكتوبر 2025
3. مسجد سيدي إبراهيم الدسوقي، كفر الشيخ دسوق، ضريح إبراهيم الدسوقي، المولد في أكتوبر 2025
4. مسجد السيدة زينب، القاهرة، مقام السيدة زينب، الليلة الختامية في يناير 2026
5. مسجد السيدة نفيسة، القاهرة، ضريح السيدة نفيسة، الليلة الختامية 3 ديسمبر 2025
6. مسجد أبي العباس المرسي، الإسكندرية، ضريح أبي العباس المرسي، الليلة الختامية 25 يوليو 2025
7. مقام أبي الحسن الشاذلي بحميثرة، البحر الأحمر، ضريح أبي الحسن الشاذلي، المولد في الجمعة الأخيرة من شوال
8. مسجد سيدي أبو الحجاج الأقصري، الأقصر، ضريح أبي الحجاج، الليلة الختامية 23 فبراير 2024
9. قبة وضريح الإمام الشافعي، القاهرة، ضريح الإمام الشافعي
10. مسجد الإمام الليث بن سعد، القاهرة، مقام منسوب لليث بن سعد
11. مسجد سيدي ياقوت العرش، الإسكندرية، ضريح ياقوت العرش
12. مسجد السيدة عائشة، القاهرة، مقام منسوب للسيدة عائشة
13. مسجد السيدة سكينة، القاهرة، مقام منسوب للسيدة سكينة
14. مسجد السيدة رقية، القاهرة، مقام منسوب للسيدة رقية
15. مسجد السيدة فاطمة النبوية، القاهرة، مقام السيدة فاطمة النبوية
16. مسجد عبد الرحيم القناوي، قنا، ضريح عبد الرحيم القناوي
17. مسجد السلطان الفرغل، أسيوط أبو تيج، مقام السلطان الفرغل
18. مسجد ابن عطاء الله السكندري، القاهرة، مقام ابن عطاء الله
19. مسجد سيدي أحمد الفولي، الغربية طنطا، مقام أحمد الفولي
20. مسجد سيدي إبراهيم الدسوقي القديم وملاحقه، كفر الشيخ دسوق، نطاق مقامي واسع مرتبط بالاحتفالات السنوية

وتُظهر هذه الخريطة أن هذه المقامات لم تعد عند كثيرٍ من الناس مجرد مواقع تاريخية أو زيارات عابرة، بل صارت مواسمَ كبرى تُستدعى فيها العاطفة الدينية وتُصنع حولها طقوسٌ جماعية، حتى تختلط العبادة بالعادات، ويَضعف ميزان التوحيد في وعي العامة عند توسّع مظاهر التعلّق بغير الله. ومع اتساع الاحتشاد تتولد آثارٌ اجتماعية واقتصادية وتنظيمية واضحة، فيتحول الحدث من زيارةٍ فردية إلى ظاهرةٍ عامة تمسّ المجال العام كلَّه، وتُثير بطبيعتها جدلًا متكررًا حول مشروعية بعض الممارسات، وحدود الزيارة الشرعية، وما يجوز وما لا يجوز في بيوت الله وفي مظاهر التدين.

المصادر :

- اليوم السابع: تحت القبة مفيش شيخ.. 12 ألف ضريح بها 8 آلاف مقام مكذوب (يتضمن تصريح تبعية 3200 ضريح للأوقاف)
- إرم نيوز: مقامات الأولياء في مصر بين المغالاة والتبرك (يتضمن إشارة إلى تقدير ستة آلاف ضريح منسوب لوزارة الثقافة)
- اليوم السابع: المشيخة العامة للطرق الصوفية تعلن مواعيد موالد السيد البدوي والحسين (أكتوبر 2025)
- الوطن: الطرق الصوفية تعلن جدول مواعيد موالد الأولياء
- مصراوي: الليلة الختامية لمولد السيدة زينب (يناير 2026)
- المصري اليوم: في الليلة الكبيرة لمولد السيدة نفيسة (يذكر 3 ديسمبر 2025)
- اليوم السابع: الليلة الختامية بمولد سيدي المرسي أبو العباس (25 يوليو 2025)
- بوابة الأهرام: بهجة بالإسكندرية في الليلة الختامية لمولد المرسي أبو العباس (25 يوليو 2025)
- اليوم السابع: الأعلى للطرق الصوفية بدء الاحتفال بمولد أبي الحسن الشاذلي يوم الجمعة الأخيرة من شوال
- اليوم السابع: الآلاف يحتفلون بالليلة الختامية لمولد سيدي أبو الحجاج الأقصري (23 فبراير 2024)

متابعة اخبارية للطرق الصوفية حول العالم و التعليـــــق عليهـــــا



الخبر:

لافتات بصورة وزير الأوقاف على مسجد السيدة زينب تثير جدلًا ثم تُزال

عنوان الخبر: الأوقاف تزيل صور وزيرها من على واجهة مسجد السيدة زينب بعد جدل واسع

مصدر الخبر: مصراوي

تاريخ الخبر: 12 يناير 2026

ملخص الخبر:

ذكر مصراوي نقلًا عن مصدر مطلع بوزارة الأوقاف أنه تم إزالة صور الدكتور أسامة الأزهري من على واجهة مسجد السيدة زينب بالتزامن مع احتفالات المولد، بعد موجة انتقادات واسعة على منصات التواصل.

التعليق:

القصة ليست "صورة" فقط، بل حساسية رمزية: الناس ترى أن المسجد مساحة عبادة خالصة، وأي حضور بصيغة دعائية يقرأه الجمهور فورًا كاختراق لقدسية المكان، لذلك كان الضغط الشعبي حاسمًا وانتهى بالإزالة.

الخبر:

بنغلاديش: تقليص العرس السنوي لضريح داخل مقر المحكمة العليا

عنوان الخبر: إقامة العرس السنوي لضريح المحكمة العليا على نطاق محدود بعد توتر أمام البوابات

مصدر الخبر: The Daily Star (Bangladesh)

تاريخ الخبر: 10 يناير 2026

ملخص الخبر:

ذكرت الصحيفة أن العرس السنوي أُقيم بشكل محدود، مع منع دخول بعض الأتباع وحدوث مشادة مع الشرطة عند بوابة المحكمة.

التعليق:

عندما يتموضع الطقس الصوفي داخل مؤسسة سيادية، يتحول الخلاف من ممارسة دينية إلى سؤال سيادة وتنظيم عام، وغالبًا تنتهي الأمور بحلول وسط تقلل الحشد ولا تحسم الجدل.

الخبر:

باكستان: بدء العرس السنوي الـ126 لضريح سَين ساهِلي سَركار في مظفر آباد

عنوان الخبر: انطلاق احتفالات العرس السنوي الـ126 في مظفر آباد لمدة تسعة أيام

مصدر الخبر: DAWN

تاريخ الخبر: 14 يناير 2026

ملخص الخبر

أفادت دون بانطلاق احتفالات تستمر تسعة أيام وتتضمن تلاوة وذكرًا ودعاءً جماعيًا، مع حضور كبير وترتيبات تنظيمية.

التعليق:

هذا نموذج واضح لكيف تتحول الأضرحة الكبيرة إلى موسم مدينة، فتصير إدارة الحدث جزءًا من المشهد مثل الذكر تمامًا.

الخبر:

الهند: دخول مجاني لتاج محل في عُرس شاه جهان مع فتح مشاهدة القبور السفلية

عنوان الخبر: دخول مجاني لتاج محل خلال عرس شاه جهان وإتاحة مشاهدة القبور في الطابق السفلي

مصدر الخبر: The Times of India

تاريخ الخبر: 14 يناير 2026

ملخص الخبر:

أعلنت التغطية دخولًا مجانيًا ثلاثة أيام تزامنًا مع العرس، مع إتاحة مشاهدة القبور في القبو مرة سنويًا بحسب الخبر.

التعليق:

الحدث يوضح تداخل الطقوس المرتبطة بالمزارات مع إدارة التراث والسياحة، حيث يتحول الطقس إلى نافذة رسمية على موقع عالمي.

الخبر:

الهند: مطالبة بحظر عرس صوفي داخل تاج محل

عنوان الخبر: جهة هندوسية تطالب بحظر إقامة عرس صوفي داخل تاج محل

مصدر الخبر: Deccan Herald

تاريخ الخبر: 14 يناير 2026

ملخص الخبر:

نقلت الصحيفة مطالبة بحظر فعالية مرتبطة بالعرس داخل تاج محل بدعوى منع الأنشطة الدينية في الموقع الأثري.

التعليق:

الخبر يكشف صراع الهوية على المعالم: هل هي فضاء ثقافي أم فضاء يسمح بطقوس دينية، ومعه تتصاعد الاستقطابات.

الخبر:

تركيا: إضافة 171 قطعة مرتبطة بالمولوية وطقس السماع إلى متحف مولانا

عنوان الخبر: عرض مقتنيات جديدة تخص المولوية والدراويش في متحف مولانا بقونية

مصدر الخبر: Hürriyet Daily News

تاريخ الخبر: 13 يناير 2026

ملخص الخبر:

ذكر التقرير إضافة 171 قطعة استُخدمت في حياة الدراويش وطقوس السماع، وعرضها ضمن خلايا الدراويش في المتحف.

التعليق:

هنا يتحول التصوف من طقس حي إلى ذاكرة مادية متحفية، وهو انتقال يغيّر طريقة تلقي الناس للتجربة من ممارسة إلى تراث.

الخبر:

فرنسا: عرض طقس السماع المولوي ضمن فعالية ثقافية في ستراسبورغ

عنوان الخبر: فرقة قونية تقدم طقس السماع والموسيقى الصوفية في ستراسبورغ

مصدر الخبر: The Konya News

تاريخ الخبر: 17 يناير 2026

ملخص الخبر:

أفاد الخبر بإقامة عرض للسماع والموسيقى الصوفية في ستراسبورغ بالتعاون مع جهات تركية، مع حضور جماهيري.

التعليق:

تدويل الطقس الصوفي فنيًا يخلق جمهورًا يتلقى التجربة بوصفها فنًا وروحانية، لا بوصفها التزامًا طريقيًا داخل جماعة محلية.

الخبر:

المغرب: تحليل حديث عن البوتشيشية بوصفها فاعلا دينيا اجتماعيا

عنوان الخبر: البوتشيشية في المغرب: قراءة في دورها الاجتماعي والسياسي الهادئ

مصدر الخبر: Eurasia Review (مقال تحليلي)

تاريخ الخبر: 3 يناير 2026

ملخص الخبر:

طرح المقال قراءة لدور الطريقة القادرية البوتشيشية وعلاقتها بالمجال الديني الرسمي ووظائف الاستقرار والشرعية الرمزية بحسب تصور الكاتب.

التعليق:

حتى وهو تحليل لا خبر ميداني، فهو مهم لأنه يضيء زاوية حساسة: متى تتحول الطرق من روحانية إلى جزء من هندسة المجال العام.

الخبر:

عالمي: محاضرة دولية رقمية ضمن فعاليات جمعية ابن عربي

عنوان الخبر: محاضرة رقمية عن مكانة العقل في التجربة العرفانية ضمن برنامج جمعية ابن عربي

مصدر الخبر: Muhyiddin Ibn Arabi Society

تاريخ الخبر: 17 يناير 2026

ملخص الخبر:

أعلنت الجمعية عن محاضرة إلكترونية ضمن سلسلة محاضرات بالعربية.

التعليق:

هذا وجه متنام للتصوف اليوم: انتقال النقاش من ساحات المواسم إلى الفضاء التعليمي الرقمي وصناعة جمهور معرفي عابر للحدود.

الخبر:

غرب أفريقيا: إعلان الزيارة السنوية لمدينة شيخ أواخر يناير

عنوان الخبر: إعلان موعد الزيارة السنوية لمدينة شيخ يومي 30 و31 يناير 2026

مصدر الخبر: MedinaCheikh (إعلان تنظيمي رسمي)

تاريخ الخبر: 12 يناير 2026

ملخص الخبر:

نشر الموقع برنامج الزيارة السنوية وتفاصيل الاستقبال والأوقات والأنشطة خلال يومين.

التعليق:

هذا يعكس كيف تعمل الطرق الكبرى كشبكات تنظيم اجتماعي واسعة، برنامج واستقبال وخدمات لحشود ضخمة، بما يتجاوز الذكر إلى إدارة حركة بشرية.



هل الصوفية هم حماة علوم التزكية؟

تتردد في الخطاب الديني المعاصر مقولة مفادها أن الصوفية هم الحماة الحقيقيون لعلوم التزكية، وأن غيرهم منشغل بالجدل العقدي أو الفقهي على حساب تهذيب النفس وإصلاح القلب. وهذه دعوى تحتاج إلى تحرير؛ لأن التزكية في الإسلام ليست عنوانًا حزبيًا ولا ميراثًا خاصًا بطائفة، بل هي مقصد أصيل من مقاصد الوحي، قامت عليه دعوة الأنبياء، وتتابعت عليه جهود العلماء جيلاً بعد جيل.



أول ما ينبغي تقريره أن التزكية في مفهومها القرآني تقوم على أمرين متلازمين لا ينفك أحدهما عن الآخر: إصلاح الباطن بالأخلاق والعبادة ومجاهدة النفس، وإصلاح الاعتقاد بتوحيد الله وإخلاص العبادة له.ومن هنا كان الخلل المنهجي أن تُفصل الإخلاص حين تتجاوز الحدود المشروعة في التعظيم والتعلق.

التزكية عن التوحيد، أو تُجعل بديلاً عنه، أو تُستعمل لتبرير ممارسات تُضعف معنى والحق أن علماء السلف كانوا من أعمق الناس اشتغالًا بالتزكية، لكنهم لم يفهموها على أنها ذوق منفلت أو مشاعر مجردة، بل على أنها عبادة قائمة على العلم والاتباع. فمن تأمل مدوناتهم وجد بابًا واسعًا في تهذيب النفس، والورع، ومحاسبة القلب، وقمع الشهوات، ومعالجة الرياء، وتربية الإخلاص، وصيانة اللسان، وتعظيم حقوق العباد. ولم تكن هذه العلوم هامشًا عندهم، بل كانت جزءًا من الدين الذي يتعبدون به. بل إن اشتغالهم بالعقيدة الصحيحة كان في صميم التزكية؛ لأن القلب لا يزكو مع فساد التصور عن الله أو مع ضعف الإخلاص في القصد والطلب.

ثـم إن التاريـخ العلمـي الإسلامـي لـم يعـرف قطيعـة بيـن العقيـدة والتزكيـة فـي مدرسـة السـلف، بـل كان التوحيـد أصـل البنـاء، والتزكيـة ثمـرة هـذا الأصـل. ولهـذا كانـت محبـة الصالحيـن عندهـم محبـة منضبطـة لا ترفعهـم فـوق منزلتهـم البشـرية، ولا تمنحهـم خصائـص ليسـت لهـم، ولا تفتـح أبـواب الاسـتغاثة أو التعلـق القلبـي بمـا لا يليـق إلا باللـه. فالتزكيـة تنتهـي إلـى تعظيـم اللـه وحـده، وإخلاص الطلـب لـه، واسـتقامة السـلوك علـى الشـريعة، لا إلـى صناعـة هالـة اجتماعيـة حـول أشـخاص أو مؤسسـات.

ومـن هنـا يظهـر موضـع الإشـكال فـي بعـض الخطابـات المعاصـرة التـي ترفـع شـعار التزكيـة، ثـم تجعـل جـزءًا كبيـرًا مـن حضورهـا قائمًـا علـى قصائد المـدح في الأشـخاص الأحيـاء أو التعظيـم الإعلامـي لهـم. فـإن كانـت التزكيـة هـي تهذيـب النفـس وتخليصهـا مـن العجـب والتعلـق والبحـث عـن الجـاه، فـأي معنـى تزكـوي يبقـى حيـن تتحـول المنابـر إلـى مدائـح شـخصية، أو حيـن يصبـح الـولاء الدينـي مشـدودًا إلـى أسـماء بعينهـا، مثـل الإكثـار مـن قصائـد الثنـاء فـي شـخصيات معاصـرة كعلـي جمعـة أو أسـامة الأزهـري أو غيرهمـا؟ ليـس المقصـود الطعـن فـي أشـخاص بأعيانهـم، وإنمـا نقـد آليـة صناعـة الرمـز حيـن تُقـدَّم بـديلاً عـن العلـم والعمـل، أو تُغـذّي تعلقًـا غيـر صحـي فـي قلـوب العامـة.

إن التزكيـة الحقيقيـة لا تُقـاس بكثـرة الأناشـيد ولا بحجـم الحشـود ولا بمـدى حـرارة العاطفـة، بـل تُقـاس بصـدق التوحيـد، واتبـاع السـنة، واسـتقامة المعاملـة، وتـرك الظلـم، وحفـظ اللسـان، وإصلاح القلـب مـن أمراضـه الكبـرى: الريـاء، والكبـر، والحسـد، وحـب المـدح، والتعلـق بالخلـق. ومـن ادعـى احتـكار التزكيـة لطائفـة فقـد صـادم حقيقـة الديـن، لأن تزكيـة النفـس وظيفـة كل مسـلم، وحراسـة هـذا العلـم مسـؤولية العلمـاء كافـة.

المصادر :

- ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم
- ابن القيم، مدارج السالكين
- ابن تيمية، العبودية
- ابن أبي الدنيا، محاسبة النفس
- ابن الجوزي، تلبيس إبليس
- النووي، رياض الصالحين

خرائط النفوذ الناعم: كيف تعيد مؤسسة طابة تقديم تقرير راند بلغةٍ عربيةٍ مأمونة؟



يقدّم بحث مؤسسة طابة المعنون «توصيات بدعم التيارات المعتدلة في المجتمعات والجاليات المسلمة: ملخص تحليلي لتقرير مؤسسة راند (2007)» نموذجًا لافتًا لوظيفةٍ فكرية تقع بين الترجمة والتحليل: فهو لا يكتفي بعرض خلاصات تقرير أمريكي سياساتي عن "بناء شبكات إسلامية معتدلة"، بل يسعى–بحسب ما يصرح في مقدّمته–إلى تزويد العلماء وقادة الرأي بـ"معلومات خلفية وتحليلات" تساعدهم على فهم ما يجري في "الفضاء العام المشترك" وصوغ خطاب واعٍ (ص 1). هذه النية المعلنة تمنح الوثيقة أهمية خاصة: فهي ليست ورقة بحثية محايدة، بل مفصلٌ وسيط بين إنتاجٍ سياساتي غربي وبين جمهورٍ إسلامي نخبوّي.

يبدأ الملخص بتثبيت الفرضية المركزية لراند: انتشار "التفسيرات الراديكالية" مع كون أصحابها أقلية، وتفسير تفوقهم بعاملين: المال والتنظيم (ص 2). هنا تظهر أول نقطة نقدية: تحويل الظاهرة الدينية إلى معادلة موارد وشبكات. هذا التفسير قد يضيء جانبًا من الواقع، لكنه–إن انفرد–يُهمل جذورًا اجتماعية وسياسية أعمق: الاستبداد، الفساد، الحروب، انهيار العدالة الاجتماعية، وموجات الإقصاء التي تجعل "الاحتجاج" قابلاً للتديّن. الوثيقة تُشير إلى "عدم الرضا بالأوضاع الراهنة" لكنها تميل سريعًا إلى هندسة "الشركاء" بدل مساءلة البنية التي تنتج الغضب.

ثم يتقدم النص إلى أكثر مقاطعه حساسية: تعريف "المعتدل". يذكر الملخص أن راند ترى أن تحديد المعتدلين الحقيقيين عقبة كبرى، وأن الولايات المتحدة وحلفاءها بحاجة إلى "معايير واضحة" للشراكة (ص 3). بعد ذلك يسرد أربع خصائص: الديمقراطية، تقبل مصادر قوانين غير طائفية، احترام حقوق المرأة والأقليات، ومناهضة الإرهاب (ص 3-4). المشكلة ليست في كل بندٍ على حدة، بل في منطق التعريف نفسه: الاعتدال يُعرَّف بما يصلح "للعقد والتحالف"، لا بما يقوم عليه التدين الصحيح في ضمير مجتمعه. فالاعتدال هنا ليس مفهومًا معرفيًا نابعًا من أصول الإسلام وتاريخه الفقهي، بل تصنيف وظيفي يلتقط من التدين ما يخدم هندسة المجال العام وفق تصور دولي معيّن.

وتتضح هذه النزعة حين ينقل الملخص قول راند: إن مصدر الفلسفة السياسية—غربيًا كان أم "قرآنيًا"—لا يهم، المهم أن يكون التأييد للتعددية وحقوق الإنسان المعترف بها دوليًا "واضحًا وصريحًا" (ص 4). هذا المنطق يُنزِل النصوص الشرعية منزلة "مستودع تبريري" يمكن استدعاؤه لتسويغ نتائج مسبقة، بدل أن تكون النصوص والأصول معيارًا حاكمًا على النتائج. وإزاء حديث راند عن "الإجماع" يضيف ملخص طابة تنبيهًا مهمًا: المقصود ليس إجماع أهل الحل والعقد، بل العامة والجماهير (ص 4). وهذه ملاحظة دقيقة تكشف انزياح المصطلح من دلالته الأصولية إلى معنى "الرأي العام"، بما يبدّل نظام الاستدلال الشرعي إلى منطق استطلاع سياسي.

وفي بند "القوانين غير الطائفية" يذكر الملخص أن راند تجعل الحد الفاصل بين المعتدل والراديكالي في الدول ذات القوانين الغربية هو "وجوب تطبيق الشريعة أو عدمه" (ص 5). هنا يتبدّى اختزال بالغ: فالشريعة ليست شعارًا أحاديًا، بل منظومة مقاصد وأحكام واجتهادات تاريخية متعددة. تحويلها إلى علامة استقطاب يسهّل هندسة التحالفات لكنه يفقِر النقاش العلمي ويستعدي الحس الديني في المجتمعات المسلمة.

مـع ذلـك، لا يُنصـف القـارئ البحـث إن أغفـل إشـاراته النقديـة الداخليـة. فالملخـص يعلّق–فـي موضـع حديـث رانـد عـن المرأة–بـأن كثيـرًا مـن المسـلمين يقـرّون بحقـوق التعليـم والرعايـة الصحيـة، وأن السـنة العمليـة تؤيـد تعليـم النسـاء، وأن الفقهـاء أجـازوا معالجـة المـرأة عنـد الطبيـب عنـد الحاجـة (ص 6). هـذه اللمحـات تُظهـر أن طابـة لا تبتلـع الإطـار الغربـي بالكامـل، لكنهـا فـي الوقـت نفسـه تتحـرك داخـل حـدوده: تقبل بنقطـة البدايـة (سياسـة بنـاء الشـبكات) ثـم تحـاول تهذيـب التفاصيـل وتفكيـك بعـض التعميمـات.

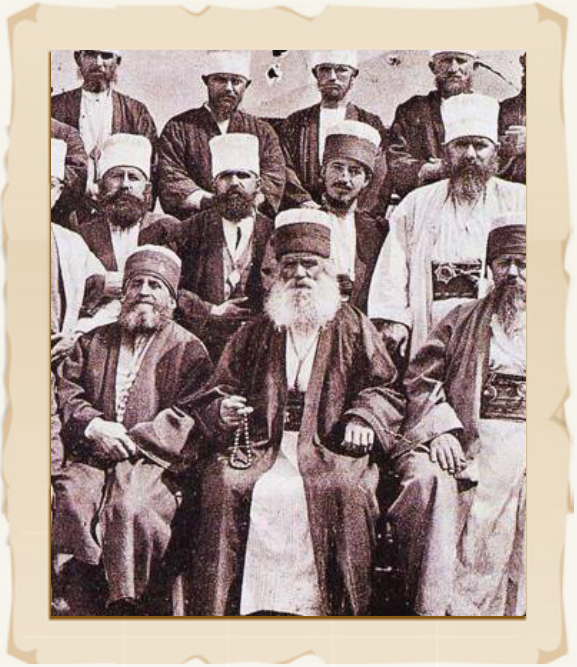
ومـن هنـا يمكـن تقديـم قـراءة نقديـة مركّبـة: قـوة الوثيقـة فـي أنهـا تكشـف مبكـرًا عـن كيفيـة تفكيـر مراكـز السياسـات فـي "صناعـة الاعتـدال" بوصفـه شـبكة وشـريكًا. أمـا هشاشـتها فتظهـر حيـن يتحـول الاعتـدال إلـى بطاقـة اعتمـاد، وحيـن تُعـاد صياغـة المصطلحـات الإسلاميـة (كالإجمـاع والشـريعة) لتخـدم خرائـط جاهـزة. وبيـن القـوة والهشاشـة يبقـى السـؤال الأكبـر: هـل يمكـن لمؤسسـة معرفيـة أن تُترجـم هـذا النـوع مـن التقاريـر دون أن تُسـهم–ولو بغيـر قصد–فـي ترسـيخ منطقـه؟ أم أن الترجمـة التحليليـة نفسـها تصبـح جـزءًا مـن "المعركـة علـى تعريـف الإسلام المقبـول" فـي الفضـاء العـام؟

المصادر :

- مؤسسة طابة: توصيات بدعم التيارات المعتدلة في المجتمعات والجاليات المسلمة - ملخص تحليلي لتقرير مؤسسة راند (2007) (PDF)
- RAND Corporation: Building Moderate Muslim Networks (MG-574) - Summary 2- (كما أحال إليه بحث طابة)
- RAND Corporation: Building Moderate Muslim Networks (MG-574 3- (RAND Corporation: Building Moderate Muslim Networks (MG-574 - صفحة التقرير الأساسية

تسييس الروح: البكتاشية والإنكشارية من الذِّكر إلى الولاء والسُّلطة

تاريخ الدولة العثمانية يقدّم مثالًا كاشفًا على الكيفية التي يمكن بها أن تتحوّل التجربة الروحية من مجال تزكيةٍ فردية وجماعية إلى أداة ولاءٍ سياسي، ثم إلى تهمةٍ تُدفع بها جماعةٌ كاملة ثمن صراع الدولة على السيطرة. وتأتي علاقة البكتاشية بالإنكشارية في قلب هذا المثال: حيث تداخلت الرموز الصوفية مع مؤسسة السلاح، فصار "الذِّكر" جزءًا من هندسة الانضباط العسكري، وصارت "الطريقة" شبكة حمايةٍ ونفوذ، ثم انتهى الأمر إلى قطيعةٍ دموية حين قرّرت الدولة قطع الجسر بين الروح والسلاح.



تعود البكتاشية في أصولها إلى المجال الأناضولي المرتبط باسم حاجي بكتاش ولي (القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي)، ثم تطورت عبر قرونٍ داخل بيئةٍ عثمانية شديدة الحساسية تجاه توازنات المذاهب والطرق. ومع اتساع الدولة وتكوّن جيشها النظامي، برزت الإنكشارية بوصفها نخبة المشاة، ذات تنظيمٍ صارم وامتيازاتٍ اجتماعية وسياسية متنامية. في هذا السياق نشأت صلةٌ مخصوصة بين الإنكشارية والبكتاشية، ليست مجرد "تقارب روحي"، بل تماس مؤسسي: فالطريقة قدّمت إطارًا رمزيًا للتماسك والهوية، والجيش قدّم للطريقة حمايةً وانتشارًا وموقعًا معتبرًا داخل الدولة.

كانت الروحانية هنا تؤدي وظيفةً مزدوجة: تُعطي الفرد معنىً فوقيًّا للانضباط والطاعة، وتُعطي الجماعة طقسًا يوحِّد القلوب تحت لواء "الأخوة" و"العهد"، بما يجعل الولاء يتجاوز القائد العسكري إلى منظومةٍ رمزية واسعة. وحين تُدمج الرموز الدينية في جهاز السلاح، يتغيّر مفهوم السلطة: فليس المطلوب فقط طاعة الأمير، بل طاعة "المعنى" الذي يبرّر الامتيازات ويحصّنها. وهكذا تحوّلت العلاقة–بحكم الزمن–إلى تواشج نفوذ: الإنكشاري يجد في الرابطة الروحية غطاءً اجتماعيًا وهويةً جمعية، والبكتاشي يجد في المؤسسة العسكرية سندًا ضد خصومه من فقهاء أو طرق منافسة، أو ضد تقلبات المزاج السياسي.

غير أن هذا التزاوج بين الروح والسلاح لا يبقى بريئًا طويلًا. فالإنكشارية، التي كانت في بداياتها عمادَ توسع الدولة، تحولت تدريجيًا إلى قوةٍ مقاومة للإصلاح، تعترض على تحديث الجيش وتقليص امتيازاته. ومع مطلع القرن التاسع عشر تصاعدت حاجة الدولة إلى جيشٍ جديد على النمط الأوروبي، فدخل السلطان محمود الثاني في صدامٍ حاسم مع الإنكشارية. وفي يونيو/حزيران 1826 وقع الحدث المفصلي المعروف بـ"الواقعة الخيرية" (Vaka-i Hayriye): تم قمع تمرد الإنكشارية بعنفٍ شديد، وضُربت ثكناتهم بالمدافع، وقُتل وأُعدم وأُبعد عدد كبير منهم، وأُلغي الفيلق رسميًا ليُستبدل بقوةٍ عسكرية جديدة.

لكن ما يهمّنا هنا ليس نهاية الإنكشارية فقط، بل ما تلاها مباشرة: امتدّ منطق الإلغاء إلى البكتاشية بوصفها "الظل الروحي" للمؤسسة العسكرية الملغاة. فالدولة، وهي تعيد تشكيل مركزها الصلب، رأت في استمرار الطريقة خطرًا رمزيًا وسياسيًا: شبكةٌ اجتماعية واسعة قد تحفظ الذاكرة الإنكشارية، وتبقي ولاءاتٍ موازية، وتوفر إمكانات تعبئةٍ في المستقبل. لذلك اتجهت السياسة الرسمية إلى تفكيك هذا الارتباط عبر إجراءاتٍ استهدفت البنية المادية والرمزية للبكتاشية: إغلاق التكايا، تحويل بعضها إلى مساجد، مصادرة الأوقاف والإيرادات، نفيٍ عدد من الشيوخ والدراويش إلى مناطق يغلب فيها نفوذ الفقه السني الرسمي، بل ووقعت عقوبات قاسية شملت الإعدام والنفي والمراقبة، مع تسويغٍ ديني يصف المعتقدات البكتاشية بأنها "خارجة عن الاستقامة السنية".

وهنا تتجلى آلية "تسييس الروح" بأوضح صورها: حين كانت الطريقة نافعةً في بناء هوية عسكرية وإمبراطورية، تمتعت بحمايةٍ وانتشار. وحين صار ارتباطها بجيشٍ متمرّد خطرًا على الدولة، تحولت الروحانية نفسها إلى ملف أمني وعقدي يُحسم بقراراتٍ عليا. ووفق بعض الدراسات، لم تكن الحملة مجرد إجراء إداري، بل رافقها خطاب "تصحيح العقائد" لإضفاء شرعية دينية على عملية تفكيك شبكة الولاء القديمة.

مع ذلك، لا ينتهي التاريخ عند 1826. فقد شهد القرن التاسع عشر لاحقًا درجاتٍ من التخفيف وإعادة الاندماج؛ إذ لم تختف البكتاشية من المجتمع العثماني تمامًا، بل عادت بصورةٍ أو بأخرى مع تغيرات السلطة وتبدل الأولويات، وإن ظلّت علاقتها بالدولة محكومة بحذر. ثم جاء القرن العشرون، ومعه تحولات تركيا الحديثة، لتغلق التكايا والزوايا رسميًا في إطار مشروع علمنة الدولة، بينما استمرت البكتاشية بأشكالٍ متنوعة في البلقان–خاصةً في ألبانيا–ضمن مساراتٍ تاريخية مختلفة.

إن خلاصة هذا المشهد ليست حكمًا على التصوف في ذاته، بل درسٌ في التاريخ السياسي: حين تُربط الشرعية الروحية بمؤسسة السلاح، تتحول العبادة إلى رمز ولاء، وتتحول الطرق إلى شبكات نفوذ، ثم لا تلبث أن تُستعمل كأوراق تُرمى حين تتغير خرائط القوة. وفي ذلك يتضح كيف يمكن لـ"الذكر" أن يُستدعى لتقوية الدولة، ثم يُجرَّم حين يصبح عنوانًا لذاكرةٍ تُخيف الدولة.

المصادر :

- Encyclopaedia Britannica: Janissary
- Encyclopaedia Iranica: BEKTĀŠĪYA
- (ö. Karabulut (2017): The Rehabilitation of the Bektashi Order (1826-1876) (PDF
- مقال أكاديمي: (The Ottoman Policy of "Correction of Beliefs" towards the Bektaşis after the Vaka-i Hayriye (1826
- مقال/دراسة: Janissaries-Bektashism relations and Bektashis in the revolts of Janissaries

عصـــــارة الكتـــــب

إحياءُ التوحيد داخل المذهب: قراءةٌ تحليلية في كتاب (جهود المالكية في تقرير توحيد العبادة)



بطاقة الكتاب

العنـوان: جهـود المالكيـة فـي تقريـر توحيـد العبـادة

المؤلـف: د. عبـد الله بـن فهـد بـن عبـد الرحمـن العرفـج

الطبيعـة العلميـة: رسـالة ماجسـتير (طُبعـت فـي كتـاب)

الجهـة الأكاديميـة: جامعـة الإمـام محمـد بـن سـعود الإسلاميـة

الناشـر/مكان النشـر: دار التوحيـد للنشـر - الريـاض

سـنة النشـر (المتداولـة للطبعـة): 1427هـ/ 2007م

الحجم: نحو 600 صفحة

عصارة الكتاب (تلخيص علمي)

تقـوم هـذه الرسـالة علـى فكـرةٍ محوريـة: أن تقريـر توحيـد العبـادة ليـس "خطابًـا طارئًـا" أو خاصًـا ببيئـةٍ علميـة بعينهـا، بـل هـو أصـلٌ سُـنّيٌّ راسـخ حاضـرٌ فـي تـراث المالكيـة نصًّـا واسـتدلالًا وممارسـةً علميـةً عبـر أبـواب الفقـه والعقيـدة والنـوازل. ومـن ثـمّ فـإن هـدف الرسـالة–كما يوحـي بناؤهـا–ليـس مجـرد جمـع النقـول، بـل تفكيـك الصـورة الشـائعة التـي تحصـر الـكلام فـي مسـائل الشـرك والعبـادة فـي مدرسـةٍ واحـدة، وإثبـات أن المالكيـة قـرروا هـذا البـاب، وناقشـوا انحرافاتـه، ووضعـوا لـه ضوابـط دقيقة.

1) مدخل الرسالة ومنطقها

يتقدم المؤلف بمقدمةٍ تؤسس للموضوع من زاويتين:

زاوية شرعية: توحيد العبادة لبُّ دعوة الرسل، وهو معيار صحة الدين، وأن الانحراف فيه أخطر من الانحراف في الفروع.
وزاوية واقعٍ علميّ: أن المذهب المالكي–بحكم حضوره الواسع تاريخيًا–لا يمكن أن يكون بمعزلٍ عن هذا الأصل، وأن استحضار جهوده يعيد التوازن للنقاش العلمي المعاصر.

ويظهر منذ البداية ميلٌ منهجي إلى: التقعيد قبل التفريع؛ أي تعريف المصطلحات وضبط الحدود، ثم الانتقال إلى التطبيقات، ثم بيان أوجه الخلل ومظاهره.

2) التمهيد: المالكية والسياق العلمي

يفتح المؤلف بتمهيدٍ يرسم خلفيةً عن نشأة المذهب المالكي ومدارسه ومسارات التأليف فيه، ليجعل القارئ يدرك أن "المالكية" ليست اسمًا فقهيًا ضيقًا، بل منظومة علمية متشابكة: فقهًا وأصولًا وتفسيرًا وحديثًا ونوازلَ وسلوكًا. قيمة هذا التمهيد أنه يهيئ الذهن لفكرةٍ مهمة: تقرير توحيد العبادة عند المالكية لا يجيء فقط في كتب "العقيدة" الصريحة، بل يتخلل أبواب الفقه والنوازل وآداب المعاملات وأحكام العوائد.

3) الباب الأول: التوحيد

يخصّص المؤلف الباب الأول لتعريف التوحيد وتحرير مدلوله، ثم بيان معنى "لا إله إلا الله" وشروطها وما يلزم عنها من مقتضيات. وفي هذا الباب يبرز جهد واضح في إعادة التوحيد إلى مركزه التعريفي: توحيد يتضمن العلم والقول والعمل، لا مجرد "تصديق" قلبي. كما يبرز فيه توجيهٌ مقصود إلى أن توحيد العبادة ليس مسألةً هامشية، بل هو التوحيد الذي وقع فيه النزاع التاريخي بين الرسل وأقوامهم.

4) الباب الثاني: العبادة

ينتقل الباب الثاني إلى تعريف العبادة، ثم تقسيمها إلى عبادات قلبية وظاهرة، مع إبراز شروط القبول: الإخلاص والمتابعة. وتبدو أهمية هذا الباب في أنه يُحوِّل النقاش من لغة "الردّ" إلى لغة "البناء":
فالعبادة ليست شعائر منفصلة، بل منظومة توجه القلب والجوارح.
وأبواب مثل الدعاء والنذر والذبح والطواف تُطرح بوصفها عباداتٍ لها جهةٌ واحدة يجب صرفها لله وحده، لا بوصفها عاداتٍ قابلة للتبادل.

5) الباب الثالث: الشرك

هذا الباب هو الأكثر تفصيلًا–بحكم طبيعة الموضوع–إذ يعالج تعريف الشرك وأسبابه، ثم يميز بين ما يناقض أصل التوحيد وما يخلّ بكماله، ثم يدخل في تطبيقات متعددة على مظاهر يقع فيها الغلط لدى الناس. قوة هذا الباب في نقطتين:

التفريق بين المستويات: ليس كل خطأ يُنزَّل منزلة الشرك الأكبر، وفي المقابل ليس كل ما شاع بين الناس يُعفى من النقد بحجة العادة أو المحبة.

الاشتغال على "السببية الاجتماعية": يلمح المؤلف إلى أن بعض صور الانحراف لا تأتي من جهلٍ علمي فقط، بل من بنى اجتماعية: التبرك المنفلت، سلطة "المكان المقدس" في المخيال الشعبي، وتحوّل العاطفة الدينية إلى بديلٍ عن العلم والاتباع.

ومن زاوية نقدية، يمكن القول إن الرسالة–مع سعتها–تتخذ مسلكًا يغلب عليه الاستقراء التجميعي: أي جمع النصوص المالكية المقرِّرة لتوحيد العبادة وردودهم على المظاهر المخالفة، ثم ترتيبها ضمن أبواب منهجية. وهذا الاختيار يخدم هدف الرسالة الأصلي (إثبات حضور الباب داخل المذهب)، لكنه يجعل بعض المواضع أقرب إلى "الموسوعة الموضوعية" منه إلى "التحليل التاريخي الخالص" الذي يشرح كيف انتقلت بعض الممارسات إلى المجال العام المالكي زمنًا ومكانًا. ومع ذلك تبقى الرسالة مرجعًا نافعًا في تحرير مسألةٍ كثيرًا ما تُناقش بقدرٍ كبير من الانطباعية.

6) الخاتمة والنتائج

تخلص الرسالة إلى نتيجةٍ عامة: أن المالكية–أئمةً ومصنفات–قرروا توحيد العبادة تقريرًا واضحًا، وحاكموا ما يخالفه إلى الأدلة، وناقشوا مظاهر الشرك والوسائل المفضية إليه، وأن ربط التوحيد بمدرسةٍ واحدة إسقاطٌ لثراء التراث السني. كما أن الرسالة–بحسب مادتها–تقدم للقارئ خارطةً عملية لفهم أبواب العبادة التي يقع فيها الاشتباه، وضبطها بضابط "إفراد الله بالعبادة" مع مراعاة مراتب المخالفة.

مدارك

مجلة شهرية علمية متخصصة في بيان حقيقة الصوفية



WWW.MDAREK.NET