العدد الثاني عشر جمادى الآخرة 1448 - تشرين الثاني 2026

مُدارك



في هذا العدد

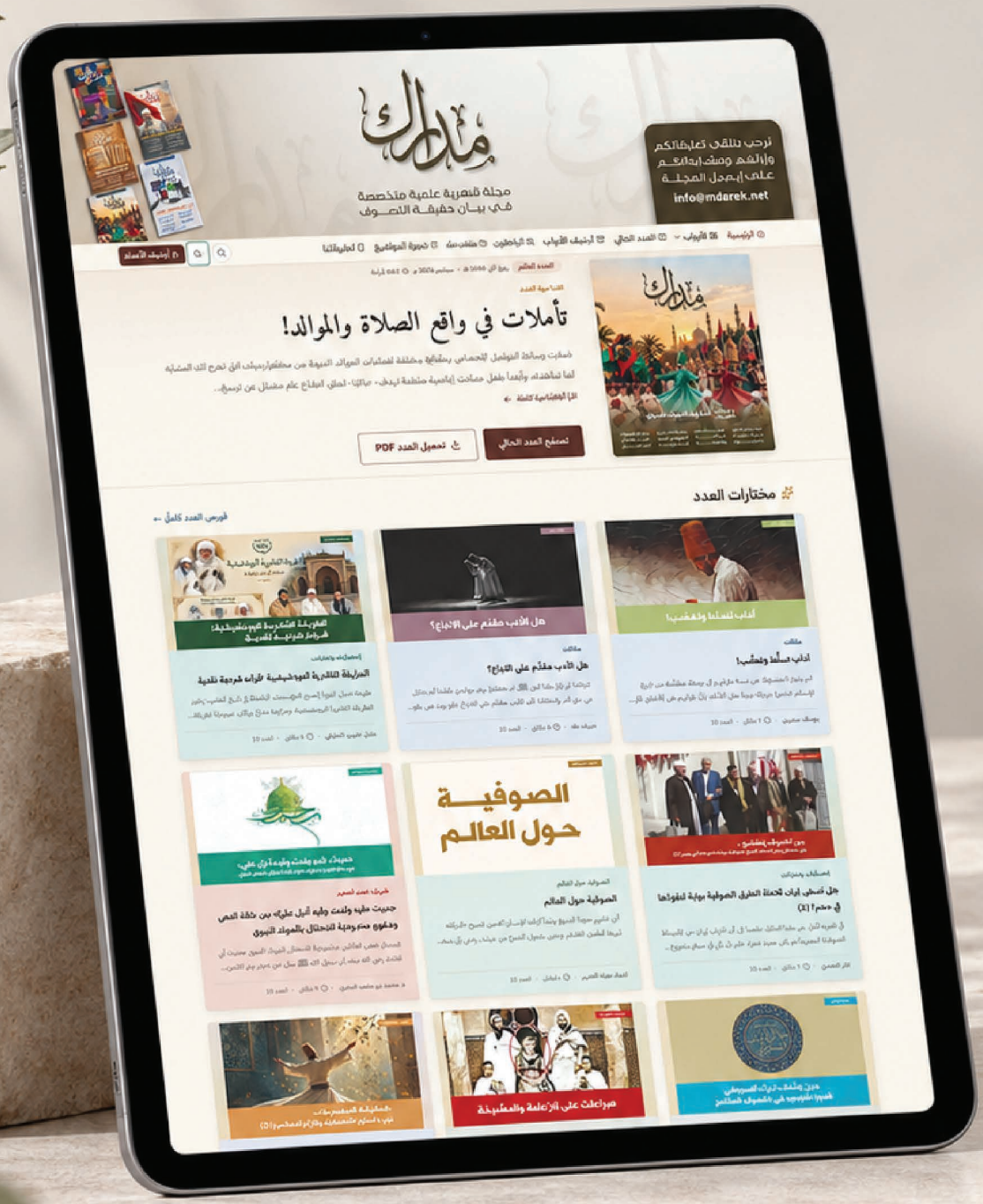
- ماهية التصوف وعقائده
- المضامين العقدية في الإنشاد الصوفي
- كيف صوّرت الدراما والسينما التصوف؟
- حقيقة الرابطة عند الصوفية

www.Mdarek.net

مدارك

موقعنا بحـلته الجديدة

www.mdarek.net



الفهـرس

افتتـاحيـة الـعـدد

التصوف المنحرف .. كالسرطان مرض مهلك - أسامة شحادة 2

تزكية القلوب و النفوس

منزلة الإحسان - د. عماد يونس 3

قـــاموس المصطلحات

الأبـدال والأوتـاد والـنجبـاء والـنقبـاء: قـراءة نقـدية - اسرة التحرير 6

شبهـــات تحت الـمجهر

حكـم إحـداث عبـادات لا دليـل عليـهـا - د. محمد صلاح الإتربي 9

مقالات و آراء

حقيقة الرابطة عند الصوفية في ميزان الشريعة الإسلامية - آغيم بكيري 11

الأذان الجماعي (الجوقة) تقرير بدعيته وبيان أصله - أنس بن عبد الرزاق الخليفة 14

ماهية التصوف وعقائده - د. لطف الله خوجة 17

الشافعية والصوفية.. بحث في حقيقة الاقتران - شريف طه 20

جهود علماء إندونيسيا في الإصلاح العقدي - د. أحمد زين النجاح 23

الصُّوفية المقاتلة (١) - يوسف سمرين 26

التقية السياسية عند متصوفة الغرب الإسلامي - د. طارق الحمودي 29

من الولاية للتقديس.. بيئة التصوف وقبول دعاوى النبوة والمهدوية - أسامة الهتيمي 32

المضامين العقدية في الإنشاد الصوفي المعاصر - عادل خزرون التطواني 35

التـصوف في الدراما الـتركية بين الموروث التاريخي وصناعة الصورة الذهنية - اسرة التحرير 38

كيف صوّرت الدراما والسينما التصوف؟ - فاطمة عبد الرؤوف 41

التصوف والتشيع في محافظة دير الزور السورية - د. سعيد العبد الله 44

احصائيات وتحليلات

مجمع كفـتارو وتوظيف عمائم التصوف في خدمة الجلاد - د. محمد أبو سلمان الشامي 47

خزانة الوثائق

بين الكرامة وخصائص الربوبية: وقفات مع نصوص من الموروث الصوفي الحضرمي - أ. د. مراد باخريصة 50

شخصيات

موقف المودودي من التَّصَوف - أ. د. صالح حسين الرقب 53

عصارة الكتب

«الإسلام الباطني في السودان: حركة الزبالعة» - محمد خليفة صديق 57

الصوفية حول العالم - اسرة التحرير 60

محطات تاريخية

من الباقلاني إلى المستشرقين - هيثم الكسواني 62

التصوف المنحرف .. كالسرطان مرض مهلك

أسامة شحادة – الأردن

منذ قرون والصوفية يزعمون أن التصوف هو صفاء القلب وإقباله على عبادة الله عز وجل، وكثرة ذكر الله عز وجل والإغراق في محبة النبي ﷺ، وأنه هو مرتبة الإحسان التي هي أعلى مراتب الإيمان، لكن هل هذا هو الواقع على الحقيقة؟

لماذا لا نرى من التصوف في الواقع والحقيقة إلاّ ما نبّه عليه الإمام الشافعي بقوله: «لو أن رجلاً تصوّف أول النهار لم يأتِ عليه الظهر إلا وجدته أحمق»[1]! وإذا كان الشافعي يتكلم عن تجربة شخصية في القرن الثاني الهجري، فإننا اليوم جميعًا في أنحاء المعمورة نشاهد هذه الحماقات الصوفية علانيةً، تنقلها لنا موجات الإنترنت بكل اللغات، وبالصوت والصورة والكتابة، سواءً في:

١- محاضرات يلقيها أقطاب التصوف فيقرّرون فيها:

- الترويج للشرك الصريح بالله عز وجل عبر إسباغ بعض خصائص الله عز وجل على بعض عبيده بحجة أنهم أولياء!
- أو يدّعون للبدع والمخترعات من الأوراد والأذكار مع الرقص والاختلاط!
- أو الكرامات الخبيثة مِن كشف العورات وترك الصلوات وارتكاب الموبقات!

٢- أو في مقاطع تَنقل لنا وقائع ما يجري في الموالد والحضرات:

- من رقص وغناء مختلط بين الرجال والنساء!
- جنون وحماقة في اللباس والكلام والحركات!
- ترك للصلاة وانشغال بألعاب الحواة بالثعابين وخفة اليد!

٣- أو مقاطع إخبارية تكشف مواقف متصوفة اليوم في تأييد الظلم والإجرام:

- فقد كانوا أعوان بشار يدعون له صباح مساء!
- وهم حلفاء للحشد الشيعي في العراق!
- وهم من سيّر المسلحين للتضامن مع الحوثي في مناطقه، أما في مناطق الشرعية فيلتزمون الصمت والتخذيل عن الدفاع في وجه العدوان الحوثي!

هذا التصوف المنحرف في واقعنا هو كمرض السرطان، ينمو كطرق وشظايا شاذة لا يمكن السيطرة عليها، ولديها القدرة على التسلل إلى جسد الأمة من داخله، حتى يصل إلى عقيدتها فيحرفها، ولعبادتها فيبدّلها، وإلى أخلاقها فيدمرها، وإلى قوتها فيضعفها، وإلى وحدتها فيمزقها!

والتصوف كالسرطان تساعده بعض المؤثرات الخارجية على التغلغل والانتشار، فالمستشرقون قديمًا روّجوا له، واليوم تقوم مراكز التفكير الإستراتيجية المعادية للمسلمين بذلك! ويحرص أهل الفن على توظيفه ونشر أفكاره وأخباره لتَقاطع مصالحهم بإبعاد المسلمين عن دينهم، وتفتيت قوتهم ووحدتهم، وتعلقهم بملذات الدنيا وشهواتها ولو كان ذلك تحت غطاء الدين.[2]

والتصوف المنحرف كالسرطان سرعان ما ينقسم على نفسه ويتكاثر بشكل سرطاني، ولذلك نجد الطرق الصوفية تنقسم على نفسها وتتكاثر فتصبح الطريقةُ طرقًا! وكثيرًا ما يكون الصراع على الزعامة بين أبناء الشيخ هو السبب! أو طمع كبير المريدين بالموارد المالية المتدفقة تحت عناوين النذور والموالد والهبات!

وكعادة السرطان وطفراته، فإن واقع التصوف المنحرف لا تتوقف فيه الطفرات! وهذا يَظهر كل سنة في أشكال احتفالات الموالد، أو التنافس في حكايات الكرامات المخترعة كل موسم، أو طرح الشبهات الإبليسية لترويج البدع والمنكرات بحجج لا أصل لها ولا سند.

وختامًا: فإن الواجب على من يدّعي الدفاع عن التصوف، أن يقدّم لنا التصوف الصحيح الملتزم بأحكام القرآن الكريم والسنة النبوية، ويلتزم كلام السادة العلماء الأجلاء، وأن يفضح التصوف المنحرف ويحاربه، وبذلك تتحقق منزلة الإحسان الحقيقية على أرض الواقع.

١ - مناقب الشافعي، البيهقي، ٢٠٧/٢.

٢- للتوسع انظر: التصوف والحياة الدينية في مصر المملوكية، أحمد صبحي، المحروسة للنشر، ج ٣.



منزلة الإحسان

د. عماد يونس – الأردن

مقدِّمة

إنَّ منازلَ الدِّين ثلاثٌ؛ أوَّلها الإسلام ويتعلَّق ابتداءً بالأعمال الظَّاهرة من صيامٍ وصلاةٍ وزكاةٍ وحجٍّ ونحوها، أمَّا المنزلة الثَّانية فهي أضيق من الأولى وتسمَّى منزلة الإيمان؛ فليس كلُّ مسلمٍ مؤمنًا، قال تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾[الحجرات: ١٤]، فقد يكون ظاهر الإنسان مسلمًا لكنَّه ليس مؤمنًا، بل قد يكون منافقًا -والعياذ بالله-، والمنزلة الأضيق ممَّا سبق هي منزلة الإحسان أو المُراقبة، فما منزلة الإحسانِ؟ وما مظاهر ضعفها في النَّفسِ؟ وما معزِّزاتها؟

تعريف الإحسان

الإحسان هو أنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَراهُ، فإنْ لَمْ تَكُنْ تَراهُ فإنَّه يَراكَ؛ ودلالة ذلك حديثُ جبريل الذي ورد في الصَّحيحين، عن عمر بن الخطَّاب -رضي الله عنه- قال: «**بينما نحنُ جلوسٌ عندَ رسولِ اللهِ ﷺ في أُناسٍ إذ جاءَهُ رجلٌ ليسَ عليهِ عَناءُ سفرٍ ... قالَ: فأخْبِرْنِي عَنِ الإحْسانِ، قالَ: «أنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَراهُ، فإنْ لَمْ تَكُنْ تَراهُ فإنَّه يَراكَ»**»، وهو تعريف العلماء الذين لم يزيدوا على كلام رسول الله ﷺ حرفًا، ويعرَّف الإحسانُ كذلك بأنَّه المراقبة؛ وهو دوامُ علمِ الإنسانِ ويقينه باطِّلاع الله ﷻ عليه في ظاهره وباطنه وسرِّه وعلنه، ويكونُ ذلك للرجل في مراقبة الله في سره وعلانيته، وللمرأة في ظاهرها بالتزامها بالحجاب، وفي باطنها بمراقبة قلبها وشغافه وسويدائه، في السرِّ والعلن -إذا رآها النَّاس أو لم يروها-؛ فتلك منزلة الإحسان

والمراقبة التي من حقَّقها حقَّق أعظم مراتب الدِّين.

ومَن تأمل الحديث الوارد في صحيح البخاري عن أبي هريرة -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله ﷺ: «**سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمُ اللَّهُ يَوْمَ القِيَامَةِ فِي ظِلِّهِ، يَوْمَ لا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ: إِمَامٌ عَادِلٌ، وَشَابٌّ نَشَأَ فِي عِبَادَةِ اللَّهِ، وَرَجُلٌ ذَكَرَ اللَّهَ فِي خَلَاءٍ فَفَاضَتْ عَيْنَاهُ، وَرَجُلٌ قَلْبُهُ مُعَلَّقٌ فِي المَسْجِدِ، وَرَجُلَانِ تَحَابَّا فِي اللَّهِ، وَرَجُلٌ دَعَتْهُ امْرَأَةٌ ذَاتُ مَنْصِبٍ وَجَمَالٍ إِلَى نَفْسِهَا، قَالَ: إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ، وَرَجُلٌ تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ فَأَخْفَاهَا حَتَّى لا تَعْلَمَ شِمَالُهُ ما صَنَعَتْ يَمِينُهُ**»؛ لعلَّه يجد أنَّ القاسم المشترك بين المذكورين في هذا الحديث؛ هو تحقيقُ منزلة الإحسان!

إنَّ الـمُراقبة هي منزلة الإحسان، وهي كما عرَّفها الذي لا ينطق عن الهوى ﷺ: «**أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ**»؛ ومعنى: «**كَأَنَّكَ تَرَاهُ**» أيْ: أن يعبُد العبدُ ربَّه ﷻ كأنَّه يراه بقلبه، ويعلم علم اليقين أنَّ الله يراه، يراه جلَّ في علاه وهو مستوٍ على عرشه بائنٌ عن خلقه ليس كمثله شيءٌ وهو السَّميع البصير، إثباتٌ بلا تمثيل وتنزيهٌ بلا تعطيل جلَّ الله في علاه وتقدَّس في عالي سماه، فمن حقَّق منزلة الإحسان فقد حقَّق أعلى مراتب الدِّين، ولعلَّ من يحقِّقها قليلٌ ولكن من يفعلُ ذلك يحبُّه الله تعالى؛ فالله ﷻ يحبُّ المحسنين، وقد ذكرهم في مواضع كثيرةٍ في القرآن الكريم.

مظاهر ضعف المراقبة وبلوغ منزلة الإحسان

يعرفُ العبد أعراض ضعف الـمُراقبة والإحسان عنده كما يعرف أعراض مرض القلب -نسأل الله السَّلامة- من خلال:

١- الرِّياء: وذلك بِبَحث العبد عن المدح والثَّناء والتفات قصدِه ومطلوبِه عن الله تعالى، وتتشاطرُ منزلتا الإخلاص والإحسان في كونِ الرِّياء دليلًا على ضعفِ المراقبة وعدم بلوغ منزلة الإحسان؛ التي تتمثَّل في كونها علمًا يقينيًا باطِّلاع الله تعالى على الباطن فضلًا عن الظَّاهر والعمل، فمن يرائي فقد ضعُف علمُه والتفت قلبُه إلى غيرِ الله تعالى، وتبعًا لذلك لم يبلغ يقينًا منزلة الإحسان.

٢- أن تقولَ ما لا تعمل: وهذا من أقبح مظاهر ضعف المراقبة؛ أن يتكلَّمَ الإنسانُ فلا يقولُ إلَّا خيرًا وأن يأمُر النَّاس بفعل الخير، ولكنَّه لا يفعلهُ ولا ينتهي عن فعل ما ينهى غيره عن فعله، فقد يرتقي الإنسان منبرًا أو يرتدي زيًا دعويًا، وقد ترتدي المرأة زيَّ الـمُصلحةِ الـمُرشدة، ولكنَّهما لا يعملان بما يدعوان النَّاس للقيام به، فكما أنَّ تركَ العملِ بالعلمِ قبيحٌ في نفسه إلَّا أنَّه أمارةٌ على ضعف المراقبة، لأنَّ الذي يتكلَّم بالخير ولا يعملُ به لو راقبَ قلبَهُ وأنَّ ربَّه مطَّلعٌ عليه ما التفت قلبُه عنه ولظهَرَ عِلمُه عليه.

لذلك كل من يأمرُ بناتِـه بالطُّهر والعَفاف، ويأمرُ أولادَه بالخير والتُّقى والصَّلاح، ولا يفعلُ ما يأمرهم به أن يدرك أنَّه بذلك ليس من المحسنين -والله المستعان-.

٣- هتكُ محارم الله تعالى بالسرِّ: وهي الذُّنوب التي تُرتكَب في الخلوات، كمن إذا خلا بجوَّاله شاهد أو سمع ما حرَّم الله تعالى مع أنَّ ظاهره لا يوحي بذلك، قال تعالى: ﴿مَّنْ خَشِيَ الرَّحْمَٰنَ بِالْغَيْبِ﴾ [ق: ٣٣].

والمؤمن لا ينبغي أن يستسلِم لوساوسِ الشَّيطانِ إن أخبرَه أنَّ ما يقوم به من ذنوبٍ في الخلوات أمرٌ عادي سببُه أنَّ الإيمانَ يزيدُ وينقصُ، صحيحٌ أنَّ هذا من عقيدةِ أهلِ السنَّة والجماعة، لكنَّ لا يعني ذلك أن نكونَ هتَّاكين للأستار بالأسحار، فهو وقتُ الإحسانِ، ولا ينبغي لمسلمٍ ولا لـمسلمةٍ أن يكون فيه من العُصاة، وكفى بذنوبِ الخلوات قُبحًا أنَّها تتجاوزُ كونها معصيةً لتصيرَ قلَّة تعظيمٍ وضعف مراقبةٍ لله تعالى، وإنَّ الذي اعتاد ذنوبَ الخلوات غادر منزلة المحسنين.

علاج ضعف المراقبة وغياب الإحسان:

١- تذكُّر أوَّل من تُسعَّر بهم النَّار: نقل لنا ابن القيِّم نصيحة أبي حفص النيسابوري لتلميذه أبي عثمان: "**إذا جلستَ للنَّاس فكن واعظًا لقلبك ونفسك ولا يغرنَّك اجتماعُهم عليك فإنَّهم يراقبون ظاهرك والله يراقب باطنك**"[١]، تُعالج هذه الجملة خلل مراقبة الله تعالى في باب النيَّات، فالله تعالى يعلمُ ما تخفي الصُّدور، ويعلمُ هل تريد القلوب وجهه ﷻ أم لا؟!

٢- إن كان العبد يقول ما لا يفعل: فليعالج قلبه بالكتاب والسنَّة وأقوال العلماء، وقد قال تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٤٤]، **وقوله تعالى:** ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللَّهِ أَن تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾

١-مدارج السالكين، منزلة المراقبة.

[الصَّف: ٢-٣]، وفي الحديث عن أسامة بن زيد -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله ﷺ: «**يُجَاءُ بالرَّجُلِ يَومَ القِيَامَةِ فيُلقَى في النَّارِ، فَتَنْدَلِقُ أَقْتَابُهُ في النَّارِ، فَيَدُورُ كما يَدُورُ الحِمَارُ بِرَحَاهُ، فَيَجْتَمِعُ أَهْلُ النَّارِ عليه فيَقولونَ: أيْ فُلَانُ، ما شَأْنُكَ؟ أَلَيسَ كُنْتَ تَأْمُرُنَا بالمَعروفِ وتَنْهَانَا عَنِ المُنْكَرِ؟! قالَ: كُنْتُ آمُرُكُمْ بالمَعروفِ ولَا آتِيهِ، وأَنْهَاكُمْ عَنِ المُنْكَرِ وآتِيهِ**» [أخرجه البخاري]، وهذا المشهد العظيم المُخيف سببه عدم مراقبة الله تعالى.

٣- تذكُّر عظم عقوبة المُذنب في الخلوات: قال تعالى: ﴿يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرْضَىٰ مِنَ الْقَوْلِ ۚ وَكَانَ اللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطًا﴾ [النساء: ١٠٨]، وهذا من أنجع العلاجات التي تقوِّي المراقبة، وتذكُّر قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَىٰ﴾ [العلق: ١٤]، وعن ثوبان مولى رسول الله ﷺ قال: قال النَّبيُّ ﷺ: «**لأعلمنَّ أقوامًا من أمتي يأتون يومَ القيامةِ بحسناتٍ أمثالِ جبالِ تهامةَ بيضًا فيجعلُها اللهُ عزَّ وجلَّ هباءً منثورًا**» قال ثوبانُ: يا رسولَ اللهِ صِفْهم لنا جَلِّهم لنا أن لا نكونَ منهم ونحنُ لا نعلمُ، قال: «**أما إنَّهم إخوانُكم ومن جِلدتِكم ويأخذون من اللَّيلِ كما تأخذون ولكنَّهم أقوامٌ إذا خَلَوا بمحارمِ اللهِ انتهكُوها**» [أخرجه ابن ماجه]، وهو حديث متعلِّقٌ بالمُنافقين، وقد استشكله عددٌ من العلماء وقالوا إنَّه يخصُّ من لبس زيَّ الصَّالحين في الملأ وانتهك المحارم سرًّا -والعياذ بالله-.

ولا شك أنَّ ثمة فرقًا بين من يُذنِبُ فينكسرُ ويذلُّ لله تعالى ويتوبُ، وبين من يُذنبُ فيعتاد الذَّنب ويتلذَّذ به، بل ويشتاقُ إلى الخلوة لمحبَّته للذَّنب، وهذا من نقص التَّوحيد -ولا حول ولا قوَّة إلَّا بالله العليِّ العظيم-.

تعزيز المراقبة والإحسان

١- عبادات السرِّ: ولا يُعرَفُ لعلاج ذنوبِ الخلوات أعظم من طاعات الخلوات، فكما أنَّ ذنوب الخلوات مهلكاتٌ فإنَّ طاعات السرِّ منجياتٌ.

فاحرص أيها المسلم على عبادات الخفاء ولا سيما قيام اللَّيل، فقد قال الله تعالى: ﴿كَانُوا قَلِيلًا مِّنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ * وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾ [الذَّاريات: ١٧-١٨]، فالموفَّق من كان من أصحاب قيام اللَّيل، فالله سبحانه وتعالى قال قبل الآيتين السَّابقتين: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَٰلِكَ مُحْسِنِينَ﴾ [الذَّاريات: ١٦]، فكن مُستَعينًا بالله ﷻ من المحسنين، واجعل لك عملًا من أعمالِ الخفاء كالصَّلاةِ والصِّيامِ والذِّكر، واستحضِر التَّلذُّذ باستشعار مراقبة الله أثناءه.

٢- الاتِّعاظ بقصص الأنبياء والسَّلف الصَّالح: إنَّ في قصة نبيِّ الله يوسف -عليه السَّلام- خيرُ عبرةٍ فقد ناداه صاحباه في السِّجن بأحسن الألفاظ التي قد يحظى بها إنسانٌ على وجه الأرض، قال تعالى على لسانهما: ﴿إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [يوسف: ٣٦]، ذلك أنَّه حين ناداه داعي الشَّهوة أبى وأحسنَ، وكذلك أحسن في البئر وأحسن في السِّجن، وإنَّ في قصص السَّلف التي بلغتنا في هذا الزَّمان الكثير ممَّا يدلُّ على حسنِ مراقبة العبد أو الأمَة ربَّهما في السرِّ والعلن؛ ويا حبَّذا لو كانوا هم القدوة اليومَ؛ لكان حالُ المسلمين أفضل -والله المستعان-، وقد ذكر ابن القيم وغيرُه هذه الحكاية: وهي أنَّه بينما عمر بن الخطَّاب -رضي الله عنه- وهو أمير المؤمنين، يعسُّ ذات ليلةٍ سمع امرأةً تقول:

تطاول هـذا اللَّيل واخضـلَّ جانبه
وآرقـنـي أن لا خليـل ألاعـبه
فـوالله لـولا الله لا شيء غيـره
لـحرَّك من هـذا السَّـرير جوانبه
مـخافـة ربي والحـياء يكـفُّني
وأكـرم بعلي أن تنال مـراكبه

فقال: «**لولا أنَّها افتتحت الكلام بالخوف وختمته بالخوف لأوجعتها ضربًا**»، ثم دق عليها الباب، فقالت: «**من يدقُّ امرأةً مغيَّبةً؟**»، فقال: «**افتحي**»، فقالت: «**أما والله لو علم بك أمير المؤمنين لأوجعك ضربًا**»، فقال: «**افتحي، أنا أمير المؤمنين**»، قالت: «**كذبت**»، فرفع لها صوته، فلمَّا عرفته فتحت له فقال: «**لمن تذكرين؟**»، قالت: «**زوجي وجَّهه أمير المؤمنين في غزاة كذا وكذا**»، فذهب فدخل على حفصة فقال: «**أي بنيَّة كم صبر المرأة عن زوجها؟**»، قالت: «**تصبر الشَّهر، والشَّهرين والثَّلاثة في أربعةٍ ينفذ الصَّبر**».

وكثيرة هي أخبار من بلغوا منزلة الإحسان بمراقبة الرحمن جل في علاه، والأمة اليوم أحوج ما تكون إلى المحسنين والمحسنات؛ فمن أحسن أحسن الله إليه ومن أساء فلا يلومنَّ إلا نفسه.



الأبدال والأوتاد والنجباء والنقباء: قراءة نقدية

اعداد هيئة التحرير

في بعض المساجد، بعد صلاة المغرب، يُتلى وردٌ جماعيٌّ بأصواتٍ خاشعة: «**يا أقطاب، ويا أوتاد، ويا أسياد، أجيبوا يا ذوي الإمداد... ومن منكم لنا مدد**»[1].

وعلى منصات التواصل، تُعرض مقاطع بعنوان «**حكاية قديس طيّ الأرض**»، يُقال فيها: إن أحدهم صلّى في الحرم المكي وهو في بلده، وإن آخر ظهر في مكانيْن في اللحظة نفسِها، ويُصدّق الملايين أن هذه «**كرامات الأبدال**»[2]؛ وفي مجالس بعض الطرق، يُلقَّن المريد بثقة: «**شيخنا هو وتد هذه البلاد**»[3].

فهل هذا دينٌ أنزله الله، أم تصورٌ صيغ في قوالب مقدسة، ثم صار يُتداول على أنه من صميم الدين؟ والسؤال الأول الذي يفرض نفسه: لماذا سُمّي هؤلاء «**نقباء**» و«**نجباء**» و«**أبدالاً**» و«**أوتادًا**»؟ أهي أسماء أنزلت في كتاب، أم استعارات بشرية نُقلت من واقع الناس إلى تدبير الكون؟

هذا ما سنحاول الإجابة عنه في هذا المقال حول هذه المصطلحات الأربعة بالبحث والنقد، في ميزان النقل وميزان العقل بعد مصطلح «**القطب**» -في المقال السابق-.

فالنقباء جمع «نقيب»، وهو في اللغة الضامن والكفيل وعريف القوم. وعند الصوفية: «**الذين تحققوا بالاسم الباطن، فأشرفوا على بواطن الناس، فاستخرجوا خفايا الضمائر**»، وهم ثلاثمائة رجل[4]. فالتسمية تستعير معنى «**التفتيش عن الأسرار**»، وهو معنىً مأخوذ من وظيفة النقيب في القبيلة، فما الذي جعل هذا الوصفَ البشريَّ رتبةً كونيةً؟

والنجباء جمع «نجيب»، وهو الفاضل الحسيب من كل شيء، «**وقد نجب ينجب نجابةً إذا كان فاضلاً نفيسًا**»[5]، وهم أربعون وقيل سبعون[6]. والنقيب والنجيب لفظان

١- ورد متداول في بعض الطرق، ذكره أحد كبار العلماء في فتوى رسمية منشورة على الموقع الرسمي لدار الإفتاء المصرية، حين سُئل عن أورادٍ تُقرأ في مساجد اليمن، فذكر هذا اللفظ بعينه، وبيّن أن هذه الأوراد «ما أنزل الله بها من سلطان».
٢ - مقطع في يوتيوب بعنوان: «حكاية قديس طيّ الأرض».
٣- من العبارات المتداولة في مجالس بعض الطرق المعاصرة.
٤ - التعريفات، الجرجاني، دار الكتاب العربي، ص ١٠٨.
٥ - لسان العرب، دار صادر، ٧٧٠/١.
٦ - التعريفات، ص ٢٦٧.

لهما دلالة اجتماعية في العربية، ثم نُقلا إلى وصف رتبٍ غيبيةٍ، وهذا النقل يحتاج إلى دليل.

والأبدال جمع «**بدل**» وهو الخلف والعوض، وهم سبعة رجال، يزعمون أن أحدهم إذا سافر ترك جسدًا على صورته يملأ مكانه[٧]. والتسمية تحمل دعوى «**النيابة**» والخلافة عن غيرهم، وهي دعوى تحتاج إلى بيان.

والأوتاد جمع «**وتد**»، وهو المسمار الذي يُثبّت الخيمة، وهم أربعة رجال، «**منازلهم على منازل الأربعة الأركان من العالم: شرق، وغرب، وشمال، وجنوب**»[٨]. والتسمية استعارة حسية من أوتاد الخيمة، نُقلت إلى «**حفظ الأرض**»، وهذا نقلٌ من المحسوس إلى الغيب بلا إذنٍ ظاهر من الوحي.

وهذا التعدد في الأسماء -**نقيب ونجيب وبدل ووتد**- ليس توقيفًا شرعيًا، بل هو تعدد في الوظائف الاجتماعية البشرية، نُقلت إلى الغيب؛ فالنقيب عريف القوم، والنجيب فاضلهم، والبدل خلفهم، والوتد مسمار خيمتهم. ولو كانت هذه الرتب من عند الله، لكانت أسماؤها ووظائفها توقيفية واضحة، لا اجتهادية مضطربة. فالتعدد نفسه دليل على أن المصطلح اجتهاد بشري، لا وحي إلهي.

وهذه المصطلحات ليست عربية خالصة، بل مزيج من استعارات لغوية واقتباسات من نصوص سابقة. وقد نبّه ابن خلدون إلى أصلها الباطني، فقال: «**ثم قالوا بترتيب وجود الأبدال بعد هذا القطب كما قاله الشيعة في النقباء**»[٩].

فبُنية الوساطة الروحية (القطب، ثم الأبدال، ثم النقباء) هي امتداد لبنية الإمامة الباطنية التي جعلت لله وسائط بشرية. وهذا التلاقح لم يكن عابرًا، بل نتيجة احتكاك مباشر بين المتصوفة والإسماعيلية في العراق وخراسان، حيث انتقلت البنية الهرمية من الإمام المعصوم إلى القطب، ومن الدعاة إلى الأبدال، مع الإبقاء على الوظيفة نفسها: وجود سلسلة من البشر يتوقف عليها نظام الكون، ولا تصل الحوائج إلى الله إلاّ عبرها[١٠]. وهكذا دخلت هذه التصورات إلى التصوف بهدوء، ثم لبست ثوب الولاية والتقوى، حتى صارت عند كثير من المتأخرين من صميم الدين.

وهذا التطور عند الصوفية لم يكن وليد لحظة واحدة، بل مرّ بمراحل يمكن تتبعها في النصوص. فأول ما يظهر لفظ «**الأبدال**» في روايات ضعيفة أو موضوعة نُسبت إلى النبي ﷺ، ثم تلقفه المفسرون والمحدثون في كتب الزهد والفضائل، فذكروه خبرًا عن «**رجال صالحين**» لا نظامًا كونيًا[١١].

ثم جاء التصوف الفلسفي فصاغه صياغة جديدة؛ فابن عربي (ت ٦٣٨هـ) أول من أعطاه إطارًا وجوديًا في «**الفتوحات**» و«**الفصوص**»، وجعله جزءًا من نظرية «**الولاية**» و«**التجلي**»[١٢]، ثم جاء الجيلي (ت ٨٣٢هـ) فزاد في تفصيل الرتب في «الإنسان الكامل»[١٣]. ثم نظم الشعراني (ت ٩٧٣هـ) هذه الرتب في «**الطبقات الكبرى**» و«**اليواقيت والجواهر**»[١٤].

فإذا انتقلنا من التسمية إلى المضمون، ووضعنا هذا البناء في ميزان العقل، وجدنا أنه لا يصمد. فإذا كانت الأرض لا تقوم إلا بأربعة أوتاد، فمن يقيّم الأوتاد؟ ومن يدبر القطب؟

فإن قالوا: الله يدبرهم، قلنا: فالله يدبر الأرض بلا حاجة إليهم. ثم إن الله غنيٌّ بذاته عن كل ما سواه، فالحاجة إلى وسائط تستلزم النقص، والنقص على الله محال. فإذا كان غنيًا، كان تدبيره مباشرًا. ثم إن هذه المسائل من أعظم المسائل، ولو كانت من الدين لوجبت معرفتها بالضرورة، لكنها لم تُعرف إلا في نصوصٍ متأخرة، وأحاديثها موضوعة أو ضعيفة.

ويزداد الأمر وضوحًا إذا لاحظنا أن نصوصهم متناقضة في الأعداد (أربعون، ستون، ثلاثون)، وفي الأماكن (الشام، مصر، اليمن)، وهو ما يصدق فيه قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]. ثم إذا نظرنا إلى سيرة النبي ﷺ -وهو أعظم الأولياء- وجدناه بشرًا يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، ولم يُنقل عنه أنه ترك جسده شبحًا، ولا أنه ظهر في مكانين. فإذا كانت هذه الرتب كمالات، فالرسول ﷺ أولى بها؛ فلما لم تكن له، دلّ على أنها ليست كمالاً.

٧ - الطبقات الكبرى، الشعراني، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٢٩/١.
٨- التعريفات، ص ٢٦٨.
٩ - تاريخ ابن خلدون، دار الفكر، ٦٢٠/١.
١٠ - تاريخ ابن خلدون، ٦٢٠/١.
١١ - حلية الأولياء، أبو نعيم، ٨/١.
١٢ - الفتوحات، ٣١٨/٣.
١٣- الإنسان الكامل، ٥٨/٢.
١٤ - الطبقات الكبرى، ١٢٩/١.

وإذا كان العقل يرفض هذا البناء، فهل يستقيم في ميزان النقل؟ لقد جمع شتات هذه الروايات السيوطي في رسالته «**الخبر الدال على وجود القطب والأوتاد والنجباء والأبدال**»[15]. فإذا رجعنا إلى أسانيدها، وجدناها بين موضوعٍ وضعيف.

فحديث ابن عمر: «**خيار أمتي في كل قرن خمس مائة... فالأبدال أربعون**»، أخرجه أبو نعيم في «**الحلية**»[16] من طريق «**عبد الله بن هارون الصوري**»، وهو راوٍ متروك. ولذا حكم عليه ابن الجوزي بالوضع[17]، وقال الذهبي[18]: «**والخبر كذب في أخلاق الأبدال**».

وأما حديث ابن مسعود الطويل، فقد أخرجه أبو نعيم أيضًا[19]، وذكره ابن الجوزي[20] وقال: «**هذا حديث موضوع**». وقال الشوكاني[21]: «**الخبر كذب في أخلاق الأبدال**».

وأما حديث علي بن أبي طالب: «**الأبدال يكونون بالشام...**»، فقد أخرجه أحمد في «**المسند**»[22]، وحكم عليه المحدثون بالضعف لانقطاع إسناده.

وبلغ الأمر إلى أن أبا عبد الرحمن السلمي[23] أورد حديثًا عن معاذ في الأبدال دون أن يذكر له سندًا أصلاً، وقد اتهمه المحدثون نفسه بأنه «**كان يضع الأحاديث للصوفية**» كما ذكر ابن حجر[24]. وهكذا يظهر أن المصادر الأصلية لهذه الأحاديث هي كتب الفضائل والزهد، لا كتب السنة الصحيحة.

فإذا سقطت هذه المصطلحات في ميزاني النقل والعقل، فلماذا أصرّ القوم عليها؟ لأنها تحقق غاياتٍ عملية.

فأولها وضع «**الوسائط**» بين العبد وربه؛ فلم تعد الحوائج تُقضى بالدعاء المباشر، بل عبر سلسلةٍ من الرتب حتى تصل إلى «**الغوث**». وقد نقل الخطيب البغدادي عن الكتاني قوله: «**النقباء ثلاثمائة، والنجباء سبعون، والبدلاء أربعون**»[25]. وهذا يصادم صريح القرآن ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ [البقرة: ١٨٦].

وثانيها تحويل الأولياء إلى كائناتٍ أسطورية؛ فتارة يزعم ابن عربي أن «الأوتاد» أربعة رجال، ثم يناقض نفسه قائلاً إنهم خمسة أنبياء (عيسى وإدريس وموسى وهارون والخضر)[26]. وتارة يزعم اليافعي أن الولي «إذا تحقق في ولايته مُكّن من التصور في صور عديدة»[27]. وهذا كله يصادم قوله تعالى ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾ [الكهف: ١١٠].

وثالثها إسقاط التكاليف عن «**الخاصة**»؛ فحين يُقنع المريد بأن شيخه بلغ مرتبة «**البدل**»، يصبح من السهل إقناعه بأنه فوق التكليف. وقد نقل الشعراني عن أحدهم حين سُئل عن ولي لا يُرى يصلي، فأجاب: «**إنه يصلي من حيث لا ترونه**»[28]. وهذا يصادم قوله تعالى: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾[الحجر: ٩٩]، واليقين الموت. وتُروى في مجالس الأذكار حكايات: أن الشيخ الفلاني خطب الجمعة في ثلاثين بلدًا في وقتٍ واحد، وأن آخر ترك جسده وطار في الآفاق[29]. وهذه المظاهر امتداد طبيعي لتلك المفاهيم التي رسّخها المتصوفة، فبعد أن قرروا أن «**الأبدال**» يتركون أشباحهم، لم يبقَ إلا أن يظهر في كل جيلٍ من يُصدّق هذه الخرافات ويبني عليها سلطته الروحية.

لقد أرادوا لنا أن نصدّق أن الأرض لا تقوم إلا بأربعة «**أوتاد**»، وأن دعاء العبد لا يَصل إلى ربه إلا عبر «**نقباء**» و«**نجباء**» و«**أبدال**». فبنوا هرمًا من الأسماء، ونسجوا حوله هالةً من الغيب، وقالوا: هذا هو نظام الكون. ثم جاء النقد فهدّ الأساس، فاتضح أن هذه المصطلحات لم تصمد لا في ميزان النقل ولا في ميزان العقل؛ فالأحاديث التي تُسندها موضوعة أو ضعيفة، والأعداد والأماكن متناقضة، والعقل نفسه يفضي إلى التسلسل الباطل، ويُكلِّف الناس بطاعة مجهولين.

ولو كانت هذه الرتب من عند الله، لكانت أسماؤها توقيفيةً واضحة، لا اجتهاديةً مضطربة. ولكنها - كما رأينا - تعددت وتناقضت، حتى ضاعت في الأعداد والأماكن والوظائف.

فإذا كانت هذه حال «الأبدال» و«الأوتاد»، فما ظنك بـ«الغوث» الذي يُقال فيه: إنه القطب الذي تدور عليه عجلة الكون، وإنه لو أقسم على الله لأبرّ قسمه؟ ذلك ما سنكشفه في المقال القادم.

١٥ - الحاوي للفتاوي، دار الفكر، بيروت، ١٤٧/٢.
١٦- حلية الأولياء، دار الكتاب العربي، بيروت، ٨/١.
١٧- الموضوعات، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ١٧٤/٣.
١٨- ميزان الاعتدال، دار المعرفة، بيروت، ٥١٦/٢.
١٩- حلية الأولياء، ٨/١.
٢٠ - الموضوعات، ١٧٤/٣.
٢١ - الفوائد المجموعة، ص ٢٤٥.
٢٢ - المسند، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١١٢/١.
٢٣ - سنن الصوفية، السلمي، ص ٨٠.
٢٤- لسان الميزان، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠/٥.
٢٥- تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، ٧٥/٧.
٢٦- الفتوحات المكية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٣١٨/٣.
٢٧ - مرآة الجنان، اليافعي، دائرة المعارف النظامية، حيدر أباد، ١٣١/٣.
٢٨ - الطبقات الكبرى، ١٢٩/١.
٢٩- المصدر السابق.

حكم إحداث عبادات لا دليل عليها

د. محمد صلاح الإتربي

كثير من الصوفية يستدلون على ما يأتون به من بدع بأنه يجوز إحداث عبادات دون توقف على إذن خاص بها، ويمانعون في أن الأصل في العبادات المنع، ويستدلون على ذلك بأن هذا هو فعل الصحابة في مواقف كثيرة في حياة النبي ﷺ ولم ينكر عليهم ﷺ ابتداء هذه العبادات من تلقاء أنفسهم، بل بيَّن فضل ما قاموا به من العبادات، ومن هذه الأحاديث التي استدلوا بها: حديث بلال في صلاة الركعتين بعد كل وضوء، وحديث الرجل الذي دعا بعد الرفع من الركوع، وحديث الرجل الذي كان يقرأ سورة الإخلاص في كل ركعة[1].

ونحن نخصص هذه المقالة لبيان أن الأصل في العبادات هو المنع، ثم الجواب عن استدلالهم بهذه الأحاديث، وذلك في النقاط الآتية:

أولًا: العبادة لها معنى عام ومعنى خاص

فالمعنى العام: هو كل ما يحبه الله تعالى من الأقوال والأفعال الظاهرة والباطنة[2].

أما المعنى الخاص: فهو الفعل الذي لا يفعل إلا على وجه التقرب المحض، وذلك بأن تكون صورته الظاهرة كافية في بيان معنى القربة، ومثل هذا الفعل لا يحتاج لنية تفصل بين العبادة والعادة، وذلك لأن الأفعال على نوعين: الأول: ما يقع قربة بمجرده، **والثاني:** ما لا يقع قربة إلا بالنية[3]، فإذا قلنا إن الأصل في العبادة المنع فالمراد أن الفعل الذي لا يقع إلا قربة لا بد أن يكون قد شرعه النبي ﷺ، وإلا كان باطلًا، قال ابن القيم: «**فالأصل في العبادات البطلان حتى يقوم دليل على الأمر**»[4].

أما الفعل المباح الذي يكون قربة بالنية: كزيارة الأخ لأخيه ينقلب قربة بنية زيارة المريض أو صلة الرحم، ويكون عادة إذا خلا من هذه النية، ولا فرق بين الفعلين إلا في النية؛ فهذا الفعل غير مراد في قول العلماء: الأصل في العبادات المنع.

ثانيًا: الأصل في العبادات المنع

معناه أن إثبات كون فعل ما عبادة تفعل على وجه التقرب المحض أمر لا يتلقى إلا من جهة الشرع، والأصل أنه لا يثبت كون الفعل عبادة حتى يدل الشرع على أنه عبادة، قال ابن تيمية: «**باب العبادات والديانات والتقربات متلقاة عن الله ورسوله، فليس لأحد أن يجعل شيئًا عبادة وقربة إلا بدليل شرعي**»[5].

والحكم على فعلٍ ما بأنه عبادة معناه الحكم بأن هذا الفعل إما مستحب أو واجب، ولذا فالقول إن الأصل في العبادات المنع لازم لقول العلماء إنه لا يثبت حكم إلا بدليل صحيح، وهو أمر وقع عليه اتفاق العلماء، نقله ابن تيمية حيث قال: «ولم يقل أحد من الأئمة إنه يجوز أن يُجعل الشيء واجبًا أو مستحبًا بحديث ضعيف، ومن قال هذا فقد خالف الإجماع»[6].

وقال أيضًا: «وكذلك ما عليه العلماء من العمل بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال ليس معناه إثبات الاستحباب بالحديث الذي لا يحتج به؛ فإن الاستحباب حكم شرعي فلا يثبت إلا بدليل شرعي، ومَن أخبر عن الله أنه يحب عملًا من الأعمال من غير دليل شرعي فقد شرع من الدين ما لم يأذن به الله»[7].

وقد نصّ كثير من الأصوليين على أن الأصل في الأحكام أنها لا تثبت إلا بخطاب من الشرع[8].

ثالثًا: الأصل في هذا الاتفاق هو قول النبي ﷺ

«من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه فهو رد»[9]، وقوله ﷺ: «وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة»[10]، وقوله ﷺ «تركت فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلوا أبدًا: كتاب الله وسنة نبيه»[11].

رابعًا: المنع من إثبات عبادة لم يدل عليها دليل شرعي إما أن يكون في أصل العبادة أو في وصفها؛

وذلك بتخصيصها بمكان، أو زمان، أو هيئة، أو مقدار، لم يدل على التخصيص به دليل شرعي.

فالمنع في أصل العبادة يكون بمنع التعبد بفعل لم يقع التعبد به في الشرع، كمن يتعبد بالرقص في المساجد.

والمنع في وصف العبادة يكون بأن تكون العبادة ثابتة لكن يخترع وصفًا لها من عنده لم يدل على التخصيص به دليل شرعي.

فالتخصيص بالمكان: كمن يقول إنه يستحب صلاة ركعتين عند دخول غار حراء.

١- انظر: مفهوم البدعة، ص ١٢٥.
٢ - انظر: مجموع الفتاوى، ١٤٩/١٠.
٣- انظر في بيان هذا التقسيم: مجموع الفتاوى، ٢٥٨/١٨؛ فتح الباري، ٢١/١؛ الأشباه والنظائر للسيوطي، ٤٠/١؛ شرح الكوكب المنير، ٣٨٥/١.
٤- إعلام الموقعين، ١٠٧/٣.
٥- مجموع الفتاوى، ٣٥/٣١.
٦ - المصدر السابق، ٢٥١/١.
٧- المصدر السابق، ٦٥/١٨.
٨ - انظر مثلا: اللمع، ص ٢٤٦؛ المستصفى، ٤٠٦/٢؛ إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، ص ١٤٧؛ تحفة المسؤول، ٢٢٦/٤؛ ميزان الأصول، ص ٦٦٣.
٩ - أخرجه البخاري (٢٦٩٧)، ومسلم (١٧١٨).
١٠ - أخرجه أبو داود (٤٦٠٧)، والترمذي (٢٦٧٦)، وابن ماجه (٤٢)، وصحّحه الألباني.
١١ - أخرجه الحاكم في المستدرك (٣١٨)، وصحّحه الألباني.

والتخصيص بالزمان كمن يستحب صلاة التسابيح ليلة النصف من شعبان.

والتخصيص بالمقدار كمن يحدد عددًا من عنده لذكر من الأذكار يدعي فضيلة له لا دليل عليها من الشرع.

والتخصيص بالهيئة كمن يشترط التلفظ بالنية في الصلاة والجهر بذلك أو يقول إنه مستحب.

خامسًا: الأحاديث التي استدل بها من يجوّز إحداث عبادة من تلقاء نفسه بغير دليل هي:

١- حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ قال لبلال عند صلاة الفجر: «**يا بلال، حدِّثني بأَرْجَى عمل عَمِلته في الإسلام؛ فإني سمعت دَفَّ نَعْلَيْكَ بين يَدَيَّ في الجنة**». قال: ما عملت عملًا أرجى عندي أني لم أتطهر طُهورًا في ساعةِ ليلٍ أو نَهارٍ إلا صليت بذلك الطُّهور ما كُتب لي أن أصلّي[١٢].

٢- حديث رِفَاعَة بن رَافِع الزُّرَقي قال: كنا يومًا نصلي وراء النبي ﷺ، فلما رَفَع رأسه من الركعة قال: «**سمِع الله لمن حمده**». قال رجل وراءه: «**ربنا ولك الحمد حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا فيه**» فلما انصرف قال: «**من المتكلّم؟**» قال: أنا. قال: «**رأيتُ بِضْعَةً وثلاثين مَلَكًا يَبتَدِرُونَها أيُّهم يكتبها أوَّل**»[١٣].

٣- حديث عائشة: أن النبي ﷺ بعث رجلًا على سَرِيَّة، وكان يقرأ لأصحابه في صلاتهم فيَختِم بـ ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، فلما رجعوا ذكروا ذلك للنبي ﷺ، فقال: «**سَلُوه: لأي شيء يصنع ذلك؟**» فسألوه فقال: «**لأنها صفة الرحمن، وأنا أحب أن أقرأ بها**»، فقال النبي ﷺ: «**أخبروه أن الله يحبه**»[١٤].

سادسًا: الجواب عن هذه الشبهة هو جواب إجمالي وجواب تفصيلي:

أما الجواب الإجمالي فهو: أنه ليس في هذه الأحاديث أن الصحابي أحدث عبادة جديدة من غير دليل، بل الأحاديث كلها التي يستدلون بها سواء هذه الأحاديث أو غيرها كان الصحابي مأذونًا له في هذه العبادة إما بدليل منفصل، أو في الدليل نفسه ما يدل على ذلك، أو لم تكن مما يقصد بها التقرب المحض، وبيان ذلك في الجواب التفصيلي.

أما الحديث الأول وهو حديث بلال فليس فيه أنه أقدم على عبادة غير مأذون له فيها، لأن الصلاة مندوب إليها في كل وقت وحين، وهي خير الأعمال قاطبة، قال ﷺ: «**واعلموا أن خير أعمالكم الصلاة**»[١٥]، فبلال كلما توضأ صلى ما أراد الله له أن يصلي، فليس في هذا الفعل أنه فعل ما ليس مأذونًا له فيه، ولا أنه أقدم على عبادة جديدة، ولا أنه خصص الصلاة بوقت معين ولا بزمان معين، فأين هو الفعل الذي فعله بلال ليكون قد أحدث عبادة لم تكن موجودة قبل فعله؟!

وما قيل في الحديث الأول يقال في **الحديث الثاني** أيضًا، فإن غاية فعله أنه دعا بعد الرفع من الركوع، والصلاة كلها موطن للدعاء لقول النبي ﷺ «**إن هذه الصلاة لا يَصلُح فيها شيءٌ من كلام الناس، إنما هو التسبيح والتكبير وقراءة القرآن**»[١٦]، فما العبادة الجديدة التي أحدثها؟!

فإقدام الصحابي على الدعاء في هذا الموطن كان مأذونًا فيه له ولغيره، والمحذور هو أن يَدّعي أن لهذا الدعاء فضلاً لم يدل عليه دليل شرعي، أو أن يخُصَّ هذا الموضع بدعاء يواظب عليه معتقدًا أفضليته بدون دليل.

والدليل على هذا التفصيل هو ما حصل في **الحديث الثالث:** حديث قراءة الصحابي سورة الإخلاص في نهاية كل ركعة. فإنهم لما شكوه إلى النبي ﷺ لم يقل لهم إن فعله مشروع ولا إنه غير مشروع، بل أمرهم أن يسألوه عن السبب الذي دفعه لفعل ذلك، فلما قال أنا أحبها: أي إنه يحب أن يقرأ بها لحبه لها ولا يمكنه أن يقرأها في كل ركعة ولذا فيقرأ ما شاء الله له أن يقرأ ثم يختم بهذه السورة، حينها أجاب النبي ﷺ «**أخبروه أن الله يحبه**» أي: كما أحبها، ولم يقل لهم إن هذا الفعل مستحب، وكذلك لم ينكر عليه، ولذا كان هذا الفعل جائزًا لأجل هذا الغرض الذي أراده، ولذا لم يقم أحد من الصحابة بتقليده في هذا الفعل، بل ولم يقل أحد من العلماء قاطبة باستحباب هذا الفعل، ولذا فهذا الحديث أصل في أن كل عمل يعمله الإنسان وكان له وجه يحمل عليه غير التقرب ووجه آخر هو التقرب المحض أن يسأل الإنسان عن الغرض الباعث على الفعل، فإذا كان الغرض الباعث على الفعل هو التقرب المحض كان بدعة، وإذا كان غير ذلك كان بحسب الغرض الباعث عليه، ومثاله لو أن شخصًا يصل رحِمه دائمًا بعد صلاة العصر من يوم الجمعة كل أسبوع؛ فإنه إذا قال هذا موضع لاستحباب صلة الرحم، أو قال إن أفضلية آخر ساعة في يوم الجمعة تقتضي فضل صلة الرحم في ذلك الوقت كان مبتدعًا بهذا الفعل، أما إن قال إنه يعمل طيلة أيام الأسبوع، ولا يجد يومًا يصل فيه رحمه إلا هذا الوقت لأنه وقت إجازته وراحته فهذا سبب مشروع لا يجعل فعله بدعة.

وخلاصة الأمر أن التعبد المحض بفعل متوقف على ورود الشرع به.

---

١٢ - أخرجه البخاري (١١٤٩)، ومسلم (٢٤٥٨). قال أبو عبد الله: «دفّ نعليك» يعني: تحريك.

١٣- أخرجه البخاري (٧٩٩).

١٤- أخرجه البخاري (٧٣٧٥)، ومسلم (٨١٣).

١٥- أخرجه ابن ماجه (٢٧٧)، وأحمد (٢٢٣٧٨)، وصحّحه الألباني.

١٦- أخرجه مسلم (٥٣٧).



حقيقة الرابطة عند الصوفية في ميزان الشريعة الإسلامية

آغيم بكيري - جمهورية مقدونيا الشمالية

المقدمة

إن من أعظم مقاصد الشريعة الإسلامية تجريد التوحيد لله رب العالمين، وتحقيق إخلاص العبادة له وحده لا شريك له، وسدّ كل ذريعة تفضي إلى الشرك أو التعلق بغير الله تعالى. ومع توالي القرون وظهور الطرق والمسالك الصوفية المتأخرة، نشأت اصطلاحات وممارسات تعبدية وروحية غريبة عن هدي القرون المفضلة، من أخطرها وأكثرها إثارة للجدل ما يُعرف عند أهل التصوف بـ «**الرابطة**» أو «**رابطة المرشد**» و«**تصوّر الشيخ**»[1].

سنتناول في هذا المقال مسألة الرابطة الصوفية دراسةً علميةً؛ تشمل بيان مفهومها ونشأتها التاريخية، وكيفيتها بما في ذلك مسألة استخدام الصور الفوتوغرافية للشيخ أداةً لها، وانتشارها، وأبرز الطرق المتبنّية لها، مع استعراض شبهات وأدلة القائلين بها والرد عليها، وبيان موقف أهل السنة والجماعة وأدلة بطلانها في ضوء الكتاب والسنة ومنهج سلف الأمة.

تعريف الرابطة الصوفية، وكيفيتها، ونشأتها

أولاً: تعريف الرابطة لغةً واصطلاحًا

الرابطة لغةً: مشتقة من مادة (رَبَطَ)، والربط هو الشد والوصل والتقييد والالتزام بالأمر والمكان.

والرابطة في اصطلاح الصوفية: ربط قلب المريد بروحانية شيخه واستحضار صورته وخياله في الذهن والقلب أثناء الذكر والخلوة والعبادة، بهدف استمداد الفيض الروحي والمعارف والأنوار الإلهية التي يزعمون أنها تنحدر من الحضرة الإلهية إلى قلب النبي ﷺ، ثم إلى روحانية الشيخ، ومنها إلى قلب التلميذ المريد[2].

ثانيًا: كيفية أداء الرابطة واستخدام الصورة الفوتوغرافية

قرر شيوخ الطرق الصوفية هيئات مخصوصة لأداء الرابطة:

١- الهيئة الجسدية والتخيلية: يجلس المريد مطبقًا عينيه، ملصقًا لسانه بسقف حلقه، مستحضرًا صورة الشيخ في خياله كأنه جالس بين عينيه أو مرتسم على صفحة قلبه، متوجهًا إليه بالتعظيم والمحبة لاعتقاد أنه ميزاب الفيوضات الإلهية وواسطة الوصول[3].

٢- استخدام الصورة الفوتوغرافية المطبوعة: درجت بعض فروع الطرق الصوفية المتأخرة والمعاصرة على استخدام الصور الفوتوغرافية المطبوعة للشيخ المرشد؛ حيث يُعطى المريد المبتدئ صورة شيخه ليتأملها وينظر إليها مليًا لتنطبع ملامحه في ذاكرته، حتى يسهل عليه استحضارها عند إغماض عينيه للذكر، أو تعليقها في أماكن العبادة والخلوات لدوام استشعار الرابطة، وهو ما زاد من خطورة هذه الممارسة وقربها من تعظيم الصور والتماثيل[4].

ثالثًا: النشأة التاريخية للرابطة

لم يكن لمفهوم الرابطة بهذا المعنى أي وجود في القرون

١- موسوعة الفرق المنتسبة إلى الإسلام، إشراف الشيخ غلوي بن عبد القادر السقاف، موقع الدرر السنية، ٢٥٢/٨.

٢- المصدر السابق.

٣- المصدر السابق، ٤٨٥/٨.

٤- المصدر السابق، ٢٥٣/٨.

المفضلة من عهد الصحابة والتابعين؛ وإنما بدأ التقعيد المنظم للمشيخة والأوراد الخاصة في القرون اللاحقة، ثم تبلورت مسألة الرابطة وتصوير الشيخ تدريجيًا لدى متأخري الصوفية[٥].

وقد صُنفت في تقريرها رسائل مستقلة، ولا سيما في البيئة النقشبندية المتأخرة، حيث امتزجت بمفاهيم فلسفية ورياضات تخيلية دخيلة حول الوساطة واستنزال الأرواح والفيوضات[٦].

انتشار الرابطة وأبرز الطرق الصوفية المطبقة لها

انتشرت ممارسة الرابطة وتصوير الشيخ في عدة طرق صوفية، وأبرزها:

١- الطريقة النقشبندية: تعد النقشبندية من أشد الطرق اهتمامًا بالرابطة وإلزامًا للمريدين بها؛ إذ تجعلها شرطًا لصحة الذكر الخفي وحلقات الختم، ويعتبرون الانقطاع عن تصور الشيخ انقطاعًا عن الإمداد الإلهي، وقد توسع فرعها الخالدي في تفصيل أحكامها ورسم مراتبها[٧]. أما في البلقان فقد بدأ انتشار بدعة الرابطة من طريق الجماعة السليمانية[٨].

٢ - الطريقة الشاذلية: اعتنت فروع من الشاذلية بتقرير تعلق المريد القلبي بشيخه والانقطاع إليه لاستدرار الفتح القلبي[٩].

٣ - الطريقة التجانية: شددت التجانية على حصر الارتباط بشيخ الطريقة واعتقاد أنه الواسطة المنفردة لفيوضات النبوة، وحرّمت على المريد الالتفات لغيره من المشايخ[١٠].

٤ - طرق ومدارس أخرى: كالطريقة الخلوتية، وبعض المدارس المتأثرة بالتصوف التي نقلت ممارسة تصور الشيخ في القلب بالسنوات المتطاولة واستحضاره في سائر الأحوال[١١].

شبهات الصوفية وأدلتهم على مشروعية الرابطة ومناقشتها

اعتمد القائلون بمشروعية الرابطة على تأويلات لبعض النصوص الشرعية، ومن أبرزها:

الشبهة الأولى: الاستدلال بآية الوسيلة

استدلوا بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ﴾ [المائدة: ٣٥]، مدّعين أن اتخاذ الشيخ المرشد ورابطته القلبية هو من أعظم الوسائل للوصول إلى الله تعالى[١٢].

الرد: قرر أئمة التفسير كابن جرير الطبري وابن كثير وإجماع السلف أن «**الوسيلة**» في الآية هي التقرب إلى الله بالأعمال الصالحة والطاعات المأذون بها شرعًا[١٣] وبيّن الشنقيطي أن تفسير الوسيلة بالأشخاص والوسائط البشرية تحريف لمعاني القرآن ومضاهاة لفعل المشركين الذين جعلوا الشفعاء بينهم وبين ربّهم[١٤].

الشبهة الثانية: الاستدلال بآية الاتّباع

استدلوا بقوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١]، قائلين إن الاتّباع الكامل لا يتم إلا باستحضار صورة المتبوع حسًا أو خيالاً[١٥].

الرد: الاتباع المأمور به في الآية هو الانقياد لشريعة النبي ﷺ وسنته وعقيدته، ولم يأمر الشرع أبدًا باستحضار الصور الخيالية للأشخاص في مقامات العبادة والذكر، فصرف الاتباع إلى مجرد تخيل صورة الشيخ ابتداع وتحريف صريح لمقصد الآية[١٦].

الشبهة الثالثة: الاستدلال بخطاب التشهد

زعموا أن قول المصلي: «**السلام عليك أيها النبي**» يستدعي تشخيص صورة النبي ﷺ في الذهن، وقاسوا استحضار الشيخ عليه.

الرد: صيغة التشهد تعبد توقيفي علّمه النبي ﷺ لأصحابه للدعاء له وإلقاء السلام عليه، ولم يكن الصحابة يتخيلون صورته ولا يعقدون رابطة تطلب الفيض من ذاته حال صلاتهم، وقياس استحضار الشيوخ المحدث على التشهد قياس باطل وفاسد الاعتبار[١٧].

خطر الرابطة وموقف أهل السنة تجاهها

تشتمل ممارسة الرابطة على مفاسد عقدية وتربوية عظيمة، وهو ما جعل علماء أهل السنة ينكرونها إنكارًا شديدًا[١٨]:

٥- الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة، عبد الرحمن عبد الخالق، ص ٣١٦.
٦- موسوعة الفرق المنتسبة إلى الإسلام، ٢٥١/٨.
٧ - المصدر السابق، ٢٥٢/٨.
٨ - جماعة دينية ذات جذور نقشبندية مجددية، ويعد وجودها في البلقان حديثًا نسبيًا، بخلاف النقشبندية والخالدية اللتين لهما تاريخ عثماني قديم في المنطقة. وتشير المصادر المتاحة إلى أن نشاط السليمانيين في البلقان توسع منذ نهاية التسعينيات، مع التركيز على التعليم الديني، ودورات القرآن، والسكنات والأنشطة التعليمية، ولا سيما في مقدونيا الشمالية وكوسوفو وألبانيا والبوسنة.
٩ - مجموعة رسائل التوجيهات الإسلامية لإصلاح الفرد والمجتمع، محمد جميل زينو، ١٣٥/٣.
١٠- موجز دائرة المعارف الإسلامية، مركز الشارقة للإبداع الفكري، ٢١٧٩/٧.
١١- موسوعة الفرق المنتسبة إلى الإسلام، ٤٨٥/٨.
١٢- بيان المعاني، الشيخ عبد القادر ملا حويش، ٣٨١/٣.
١٣- تفسير الطبري وابن كثير، [المائدة: ٣٥].
١٤- تفسير أضواء البيان، الشنقيطي، [المائدة: ٣٥].
١٥ - موسوعة الفرق المنتسبة إلى الإسلام، ٢٥٢/٨.
١٦ - المصدر السابق ٢٥٢/٨.
١٧- بيان المعاني، ٣٨١/٣.
١٨-موسوعة الفرق المنتسبة إلى الإسلام، ٢٥٤/٨.

١ - الوقوع في الشرك بالوساطة والتعلق بالمخلوق: تقرر الرابطة ضرورة وجود وسيط بشري لنزول الفيوضات الإلهية، وهو ما يماثل عقيدة المشركين الذين قالوا: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر: ٣]؛ وقد بيّن شيخ الإسلام ابن تيمية إجماع المسلمين على كفر وضلال من أثبت وسائط بين العباد وربهم يدعونهم ويتوكلون عليهم[١٩].

٢- صرف مقام الإحسان لغير الله: إن مقام الإحسان الشرعي هو كما في الحديث: «الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك» رواه مسلم، بينما توجه الرابطة استحضار القلب ومراقبته إلى الشيخ وصورته بدلاً من استحضار عظمة الله تعالى واطلاعه علينا[٢٠].

٣ - الغلو وتعطيل العقول: تؤدي الرابطة إلى استلاب عقل المريد وغرس التبعية المطلقة للشيخ، حتى ادّعى بعضهم أن الغفلة عن صورة الشيخ أشد من ارتكاب المعاصي[٢١].

فتاوى علماء أهل السنة:

بيّن الإمام شاه ولي الله الدهلوي والشيخ محمد إسماعيل الدهلوي في «**الصراط المستقيم**» أن هذه الرابطة ممارسة محدثة لا أصل لها وقريبة جدًا من الشرك الصريح[٢٢].

أفتى علماء بغداد كالإمام محمود الآلوسي ونعمان الآلوسي ومحمود شكري الآلوسي، ببطلان الرابطة النقشبندية ومخالفتها لهدي السلف الصالح[٢٣].

وقررت اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء في فتاواها بطلان اتخاذ الشيوخ وسائط واستحضار صورهم في العبادة والذكر، وبيّنت أنها من البدع المنكرة المفضية إلى الشرك[٢٤].

الأدلة على بطلان الرابطة

تتعدد الأدلة الشرعية والعقلية على بطلان الرابطة واستحضار صور الشيوخ:

١- الابتداع ومخالفة السنة: قال رسول الله ﷺ: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد» متفق عليه، ولم يكن النبي ﷺ ولا أصحابه الكرام يستحضرون صور بعضهم في الذكر والعبادة، فدلّ على أن الرابطة بدعة محدثة مردودة[٢٥].

٢ - الأمر بربط القلوب بذكر الله وحده: قال تعالى:﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ [الرعد: ٢٨]، فالواجب أن يمتلئ قلب الذاكر بذكر الله وخشيته لا بتصور المخلوقات وصورهم الذهنية والمطبوعة[٢٦].

٣ - التشبه بعبادة الصور والأوثان: إن استحضار صورة المرء الصالح (ذهنيًا أو عبر صورة مطبوعة) لغرض استجلاب الخشوع والفيوضات يشابه الأصل الذي دخل منه الشرك على قوم نوح حين عظّموا صور الصالحين، والشريعة جاءت بحسم هذه الذرائع الشركية[٢٧].

٤ - التناقض الظاهر مع مقاصد العبادة: استحضار صورة الآدمي في الصلاة يفسد الخشوع وتبطل به صلاة العبد إذا قصد تعظيمه، فكيف يُجعل ما يفسد أعظم العبادات طريقًا وأصلًا في سلوك العبد وذكره لربّه؟![٢٨].

٥ - إبطال دعوى الإحاطة وعلم الغيب: زعم المتصوفة أن الشيخ حاضر بروحانيته مطّلع على قلوب مريديه في آن واحد يناقض صريح قوله تعالى: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ [الجن: ٢٦]، فالإحاطة التامة من خصائص الربوبية[٢٩].

الخاتمة

الرابطة الصوفية بمختلف صورها -سواء كانت تخيلاً ذهنيًا أو عبر الاستعانة بالصور الفوتوغرافية والمطبوعة- ممارسة محدثة غريبة عن الإسلام نبتت لدى متأخري الطرق الصوفية، لا سيما النقشبندية.

والأدلة التي يستند إليها دعاة الرابطة تقوم على تأويلات باطنية فاسدة لآيات القرآن، كحمل لفظ الوسيلة والاتّباع على اتخاذ الشيوخ وسائط وفيوضات. وتنطوي الرابطة على مفاسد عقدية جسيمة كتعليق القلوب بالمخلوقين، ومضاهاة عبادة الصور، وتضييع مقام الإحسان الشرعي القائم على مراقبة الله وحده.

والواجب الشرعي على المسلم تجريد الإخلاص والتوحيد لله، والتزام هدي النبي ﷺ وأصحابه، وتوقير العلماء والصالحين بالاقتداء بعملهم الصالح لا بربط القلوب بصورهم وذواتهم.

١٩-رسم الوداد في إيضاح تحفة الأولاد في توحيد رب العباد، غازي بن سالم أفلح،١٠٩/١.
٢٠- مجموعة رسائل التوجيهات الإسلامية لإصلاح الفرد والمجتمع، ١٣٤/٣.
٢١- آراء الصاوي في العقيدة والسلوك، أسماء بنت محمد ملا حسين، ٤٠/١.
٢٢- موسوعة الفرق المنتسبة إلى الإسلام، ٢٥٤/٨.
٢٣- المصدر السابق، ٢٥٣/٨.
٢٤- موسوعة الفرق المنتسبة إلى الإسلام، ٢٧٦/٨.
٢٥ - التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول، صديق حسن خان، ٥١١/١.
٢٦- موسوعة الفرق المنتسبة إلى الإسلام، ٢٥٢/٨.
٢٧- المصدر السابق، ٢٥٣/٨.
٢٨- المصدر السابق، ٢٥٢/٨.
٢٩ - المصدر السابق، ٤٩٢/٧.



الأذان الجماعي (الجوقة)
تقرير بدعيته وبيان أصله

أنس بن عبد الرزاق الخليفة - سوريا

فإنَّ الأذان عبادةٌ وشعيرةٌ من أعظم شعائر الإسلام، وقد صحَّ عن أنس بن مالك رضي الله عنه قوله: «**كان رسول الله ﷺ إذا غزا قومًا لم يُغر حتى يصبح، فإن سمع أذانًا أمسك، وإن لم يسمع أذانًا أغار بعدما يصبح**» (البخاري).

قلت: وقد دخل هذه العبادة الجليلة بعض البدع، ومن ذلك ما يسمى بـ «**الأذان الجماعي**»، وله ثلاث صور:

١ - أن يؤذن المؤذنون جميعًا بصوت واحدٍ في مكان واحدٍ.

٢ - أن يؤدي كل مؤذن جزءًا من الأذان، ولا يؤدي أحدهم الأذان كاملًا.

٣ - أن يؤذن شخص واحدٌ، وتردِّد وراءه مجموعة ما يسمعونه منه.

وأما أن يؤذن كل مؤذن من جهة من جهات المسجد الواسع؛ ليصل صوت الأذان إلى أكبر عدد ممكن من سكان المناطق المحيطة بالمسجد.. فهذه الصورة غير داخلة في البحث، فقد أجازها طائفة من العلماء كالشافعي وغيره، عند وجود الحاجة إلى ذلك، كأن يكون المسجد واسعًا، والبيوت المحيطة به متفرقة ومتباعدة.

قال الشافعي: «**وإن كان مسجدًا كبيرًا له مؤذنون عدد: فلا بأس أن يؤذن في كل منارة له مؤذن، فيُسمعُ من يليه، في وقت واحد**»[١]. وسيأتي كلام الشيخ ابن عثيمين في ذلك.

وأما الصور الثلاث المذكورة فهي من البدع التي ما أنزل الله بها من سلطان، وقد انقرضت منها الصورتان الأوليان، اللتان كانتا شائعتين سابقًا في مصر -على اختلاف في صفتهما- وفي الحرمين، حيث كانت الصورة الأولى شائعة فيهما.

قال الشيخ بكر أبو زيد: «**وأما الأذان الجماعي وهو الذي كان يسمَّى «أذان الجوق»، أو «الأذان السلطاني» .... فقد أبطله فاروق الأول بمصر بفتوى الشيخ محمد مصطفى المراغي (ت ١٣٦٤)، وكان الأذان الجماعي في المسجد الحرام وفي المسجد النبوي الشريف حتى أُبطل عام (١٤٠٠)**»[٢].

قلت: وأما الصورة الثالثة فما زالت - للأسف - في «المسجد الأموي» في دمشق، ولا نعلم لها وجودًا في مكان آخر سواه!!.

وبحثنا هذا في تقرير بدعية هذه الصور الثلاث إجمالًا، دون تفريق بينها؛ لاتحاد حكمها، وما قيل في تسويغ الصورة الأولى -كما سيأتي- لا يتأتَّى في الصورتين الأخريين، وقد انقرضت الأولى والثانية، وبقيت الثالثة كما سبق.

أولًا: شاع أن أول من أحدث الأذان الجماعي هو هشام بن عبد الملك (ت ١٢٥)، وكان ذلك خاصًا بأذان الجمعة، نُقل ذلك عن مالك وقد عدَّه مُحدَثًا[٣].

وقال ابن حبيب: «**ثم إن هشام بن عبد الملك في إمارته**

١ - الأم، ٨٤/١.

٢ - تصحيح الدعاء، ص ٣٧٦.

٣ - المجموعة، نقلًا عن النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، عبد الله بن أبي زيد القيرواني، ٤٦٧/١.

نقل الأذان الذي كان بالزوراء إلى المسجد، فجعله مؤذنًا واحدًا يؤذن عند الزوال على المنار، فإذا خرج هشام وجلس على المنبر أذّن المؤذنون كلهم بين يديه، فإذا فرغوا خطب». ثم ختم بقوله: «والذي مضى من فعل النبي ﷺ أحق أن يُتَّبَع»[4].

وقال ابن رشد الجد: «**والأذان بين يدي الإمام في الجمعة مكروه لأنه محدث، ولذلك نهى عنه مالك... وأول من أحدثه هشام بن عبد الملك... ونقل الأذان الذي في المدينة بين يديه، وأمرهم أن يؤذنوا معًا، وتلاه على ذلك من بعده من الخلفاء إلى زماننا وهو بدعة. والذي كان يفعله رسول الله ﷺ والخلفاء الراشدون بعده هو السنة**»[5]، ونصّ ابن الحاج على أن هشامًا جعل المؤذنين الثلاثة، الذين كانوا يؤذنون واحدًا بعد واحد على المنار، «**يؤذنون بين يديه جميعًا إذا صعد الإمام على المنبر**»[6].

ثانيًا: البدع التي زادت على ما أحدثه هشام

يقول ابن الحاج: «**فقد بان أنَّ فِعل ذلك في المسجد بين يدي الخطيب بدعة، وأن أذانهم جماعة أيضًا بدعة أخرى، فتمسّك بعض الناس بهاتين البدعتين، وهما مما أحدثه هشام. ثم تطاول الأمر حتى صار بين الناس كأنه سنَّة معمولٌ بها، فزادوا على الثلاثة المؤذنين أكثر من ثلاثة وثلاثة، فهذه بدعة ثالثة، ثم أحدثوا الدكَّة التي يصعدون عليها ويؤذنون، فهذه بدعة رابعة. وكل ذلك ليس له أصل في الشرع**»[7].

قلت: وقد لحقت بهذه البدعة بدعٌ أخرى، كالتلحين والتغني، وقد وصفها علي محفوظ والسبكي بأنها «**إخراج كلمات الأذان عن وضعها العربي وكيفيتها الشرعية بصورة قبيحة**»[8]، ومنها تعميم الأذان الجماعي بصورة ثالثة على الصلوات كلها، كما هو الحال في المسجد الأموي اليوم.

ثالثًا: من الأحاديث الدالة على عدم المشروعية

الأول: حديث السائب بن يزيد قال: «**لم يكن للنبي ﷺ مؤذن غير واحد، وكان التأذين يوم الجمعة حين يجلس الإمام، يعني على المنبر**» (البخاري).

ففي هذا الحديث أنَّ السنة في الأذان أن يتولَّاه مؤذنٌ واحدٌ، وأنَّ الأذان الجماعي بصوت واحد هيئة محدثة لم تثبت عن النبي ﷺ ولا عن أصحابه.

الثاني: قال ﷺ: «**لو يعلم الناس ما في النداء والصف الأول ثم لم يجدوا إلا أن يستهموا عليه لاستهموا**» (متفق عليه). قال الذهبي: «**قلت: هذا الحديث دال على كراهية أذان جماعة معًا؛ إذ لو ساغ ذلك لأذنوا جميعهم، ولما احتاجوا إلى الاستهام**»[9].

الثالث: قال ﷺ لمالك بن الحويرث وصاحبه: «إذا حضرت الصلاة فليؤذن لكم أحدكما وليؤمكم أكبركما» (متفق عليه). فجعل الأذان لواحد منهما لا لهما معًا مع وجودهما، فدل على أن الأصل أذان واحد.

رابعًا: أقوال العلماء في المنع

- مرَّ حكم الإمام مالك، وقول ابن حبيب، وابن رشد الجد، والذهبي، والمراغي، وبكر أبو زيد.

- وقال الشافعي: «**وأحب أن يؤذن مؤذن بعد مؤذن، ولا يؤذن جماعة معًا**»[10].

- قال الغزالي: «**إن ذلك منكر مكروه يجب تغييره**»[11].

- وقال ابن تيمية: «**ليس مشروعًا باتفاق الأئمة، بل هو بدعة منكرة**»، وقال: «**ومتى أذَّن مؤذنان معًا في وقت واحد مفترقان كان مكروهًا منهيًا عنه، بخلاف ما إذا أذَّن واحد بعد واحد كما كان المؤذنان على عهد رسول الله ﷺ**»[12].

- وقال ابن الحاج: «**وأذانهم جماعة على صوت واحد من البدع المكروهة المخالفة لسنة الماضين**»، وعلّل بأن المقصود الإعلام وقد فات، وأن بعضهم يمشي على صوت بعض، وأنهم يرفعون أصواتهم بغتة فيروّعون الحامل والصغار[13].

- وقال الألباني: «**فبعد أن وجدت مكبرات الصوت هذه فأيضًا لا يزالون يستمرون على هذه البدعة وهي بدعة الجوق، أي الأذان الجماعي، وهذا ليس بمشروع**»[14].

- وسيأتي قول ابن عثيمين: «**هذا لا وجه له ولا داعي له**».

خامسًا: الرد على المجيزين

١- احتج خير الدين الرملي من الحنفية، بأنَّ «**المتوارث لا يكون مكروهًا... فيكون بدعة حسنة**»[15]. **والجواب:**

---

٤ - النوادر والزيادات، ٤٦٧/١.

٥ - البيان والتحصيل، ابن رشد، ٢٤٣/١.

٦- المدخل، ٢٤٣/٢.

٧- المصدر السابق.

٨- الإبداع في مضار الابتداع، علي محفوظ، ص ١٧٦؛ الدين الخالص، السبكي، ٩٢/٢.

٩ - المهذب في اختصار السنن، ٤٢٢/١.

١٠ - الأم، ١٠٣/١.

١١ - نقله ابن النحاس في تنبيه الغافلين عن أعمال الجاهلين، ص ٤٣٤.

١٢ - مختصر الفتاوى المصرية، ٩٧/١.

١٣ - المدخل، ٢٤٢/٢.

١٤ - جامع تراثه في الفقه، ٣٤٦/٢.

١٥ - حاشية ابن عابدين، ٣٩٠/١.



- أن المتوارث إنما يُحتج به إذا كان من القرون الأولى، والنصوص أعلاه تقطع بأن الاجتماع محدَث بعد الخلفاء الراشدين، فهو من توارث البدعة لا السنَّة.

- أن ابن رشد الجد صرَّح بأنه «**بدعة**» وإن تتابع عليه خلفاء بني أمية، وأنَّ السنة ما فعله النبي ﷺ وخلفاؤه الراشدون[١٦].

- أن قوله «**بدعة حسنة**» مردود بقوله ﷺ: «**وكل بدعة ضلالة**»، والعبادة المقيدة بصفة لا يدخلها التحسين بالرأي.

٢- إجازة ابن قدامة التأذين جميعًا إن لم يحصل الإعلام بواحد، وقال أحمد: «**وإن خافوا من تأذين واحد بعد الآخر فوات أول الوقت أذنوا جميعًا دفعة واحدة**»[١٧]. واشترط الماوردي أن يكون البلد كبيرًا، والمسجد واسعًا فقال: «**فلا بأس أن يجتمعوا في الأذان دفعة واحدة كالبصرة**»[١٨]. وقيّد ابن النحاس الجواز بالضرورة فقال: «**ويحتمل أن يقال إن دعت إلى ذلك ضرورة مثل أن يكثر الناس أو يتسع العمران ولا يبلغهم صوت واحد**»[١٩].

والجواب: أن هذه إجازاتٌ معلَّلة بالحاجة، والحكم يدور مع علته. قال الشيخ ابن عثيمين: «**يؤذن اثنان بصوت واحد هذا لا وجه له ولا داعي له، إلا أن يكون المسجد واسعًا وله جهات واسعة بحيث يؤذن هذا بالجهة الشمالية والثاني في الجنوبية ليسمع الشمالي أهل الشمال والجنوبي أهل الجنوب فهذا نعم لا بأس به، والمهم أنه إذا لم تدعُ الحاجة إلى التعدد فإنه لا حاجة إليه**»[٢٠]. وكلام ابن قدامة نفسه يقرر أن المستحب أن يؤذن واحد بعد واحد كما مرَّ. على أن هذه النصوص في أذان يؤديه الجميع على الوجه المشروع، وليس في الصورة الثالثة التي تقام في المسجد الأموي، فتنبّه!!

٣- رأى الكشميري أن الحكم بالبدعة «**شطط**» لقول مالك في «**الموطأ**» عن زمن عمر: «**وأذّن المؤذنون**»[٢١].

والجواب: أن هذا لا يدل على الاجتماع، فقد بيَّنت رواية ابن حبيب -إن صحت- أن المؤذنين كانوا يؤذنون «**واحدًا بعد واحد**»[٢٢]؛ ويؤيده أن مالكًا نفسه قال: «**وإنما الأذان على المنار واحدًا بعد واحد**»[٢٣].

٤- الاستدلال بحديث «**فأذنا وأقيما**». قال الشيخ الألباني: «**قوله «فأذنا» أي ليؤذن أحدكما ويجيب الآخر. كما في «مجمع بحار الأنوار» (٢٢/١)، ويشهد له الرواية الأخرى المتقدمة: «فليؤذن لكم أحدكم»، ومن جهل بعض المتأخرين بفقه الحديث أو تجاهلهم أنني قرأت لبعضهم رسالة مخطوطة في تجويز أذان الجماعة بصوت واحد المعروف في دمشق وغيرها بأذان «الجوقة»، واستدل عليه بهذا الحديث! فتساءلت في نفسي: ترى هل يجيز إقامة «الجوق» أيضا فإن الحديث يقول: «فأذنا وأقيما»؟! وهذا مثال من أمثلة كثيرة في تحريف المبتدعة لنصوص الشريعة، فإلى الله المشتكى**»[٢٤].

والخـــلاصـة:

أنَّ الأذان الجماعي بصوره الثلاث بدعة محدثة مخالفة للسنة الثابتة في الأذان، وقد نصَّ جماعة من أهل العلم على بدعيتها، ولا ينهض لتسويغها توارث العمل بها أو دعوى استحسانها.

وأما ما أجازه بعض الفقهاء من تعدد المؤذنين للحاجة إلى إسماع الناس، فمقيد بتلك الحاجة، ولا يصح اتخاذه دليلًا على مشروعية أذان الجوقة، لا سيما بعد زوال الحاجة بوجود مكبرات الصوت.

١٦ - البيان والتحصيل، ٢٤٣/١.
١٧ - المغني، ٨٩/٢.
١٨ - الحاوي الكبير، ٥٨/٢.
١٩ - تنبيه الغافلين، ص ٤٣٤.
٢٠ - في تعليقه على الكافي، ٤١/٢.
٢١ - العرف الشذي، ٢٧/٢؛ وفيض الباري، ٢١٧/٢.
٢٢ - النوادر والزيادات، ٤٦٧/١.
٢٣ - المصدر السابق.
٢٤ - إرواء الغليل، ٢٣١/١.



ماهية التصوف وعقائده

د. لطف الله خوجة – مكة المكرمة

الأقوال التي وردت في تعريف التصوف زادت على الألف، كما يقول السهروردي، وقد ظنّ من ظنّ أن التصوف هو: الفقر والزهد فحسب، وليس الأمر كذلك، فإن الفقر ليس هو التصوف، بل التصوف شيء وراء ذلك، يقول السهروردي: «**التصوف: غير الفقر، والزهد غير الفقر، والتصوف غير الزهد، فالتصوف: اسم جامع لمعاني الفقر ومعاني الزهد مع مزيد أوصاف وإضافات لا يكون بدونها الرجل صوفيًا وإن كان زاهدًا وفقيرًا**»[١].

فما هذه الإضافات الزائدة؟ يقرر أئمة التصوف ثلاث قضايا، عليها يقوم التصوف، قال رويم: «التصوف مبني على ثلاث خصال: التمسك بالفقر والافتقار [الفقر]، والتحقق بالبذل والإيثار [المجاهدة]، وترك التعرض والاختيار [الفناء]»[٢].

هذه أركان التصوف، ولعل أهمها على الإطلاق هو الفناء، قال أبو المواهب الشاذلي: «الفناء هو أساس الطريقة، وبه يتوصل إلى مقام التحقيق، ومن لم يَجُد بمهر الفنا، لم يستجُل طلعة الحسنا، وليس له في غد واليوم نصيب مع القوم»[٣].

ويقول التفتازاني شيخ مشايخ الطرق الصوفية بمصر مؤكدًا هذه النتيجة:

«الفناء في الحقيقة المطلقة، وهو أمر يميز التصوف بمعناه الاصطلاحي الدقيق»[٤].

وعلى ذلك، فإن الصوفي لا يكون صوفيًا إلا إذا كان يعتقد حقيقة الفناء بالمصطلح الصوفي، إذًا، فالفناء هو: حقيقة التصوف، وهذا ما توصل إليه الباحث في التصوف، المستشرق الإنجليزي نيكلسون في بحثه «هدف التصوف الإسلامي»[٥].

فالفناء أصل الطريق وغايته، ويتضمن أهم المقامات كالحب والمعرفة، وبه وحدة الشهود، وهو مطلب صوفي، ويفضي كذلك إلى وحدة الوجود، وبه يحصل الاتحاد والحلول، ومن لم يصل إلى مرتبة الفناء لم يعرف حقيقة التصوف.

ولذلك نجد الهروي في كتابه المنازل يقرر هذا تقريرًا عمليًا، حيث جعل الفناء حقيقة الدرجة الثالثة من كل منزلة، وقد صرح بذلك في أول كتابه، ومن المعلوم أن الدرجة الثالثة عنده هي أعلى المراتب، وهي مرتبة الوصول والاتحاد(٦).

أما أقوالهم في تفسير حقيقة التصوف به، فهي كثيرة، قال الجنيد: «**أن تكون مع الله بلا علاقة**»، «**هو أن يميتك الحق عنك ويحييك به**»[٧].

قال السهروردي معلقًا على هذا القول: «**وهذا المعنى هو الذي ذكرناه من كونه قائمًا في الأشياء بالله لا بنفسه**»[٨].

وقول الجنيد شيخ الطريقة يدور على الفناء، فالكون مع

١ - العوارف للسهروردي، ملحق بالإحياء، ٧٩/٥.
٢ - الرسالة للقشيري، ٥٥٢/٢، العوارف، ٧٩/٥.
٣- قوانين حكم الإشراق، أبو المواهب الشاذلي، ص ٦٠.
٤ - الموسوعة الفلسفية العربية، رئيس التحرير: معن زيادة، ٢٥٩/١.
٥- في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص ٩٧.
٦ - منازل السائرين، الهروي، ص ٧.
٧ - الرسالة للقشيري، ٥٥١/٢.
٨ - العوارف، ٨٠/٥.

الله بلا علاقة هو الفناء، وحقيقة الفناء أن يحيا به؛ أي: يبقى بالله، ويموت عن نفسه؛ أي: يفنى عن نفسه.

قال الشبلي: «**الصوفية أطفال في حِجْر الحق**»[٩].

أي: ليس لهم أي تصرف ولا تدبير حتى في ذوات أنفسهم، بل ينتظرون تصريف الله لهم مطلقًا، وهذا هو حال الفاني، الذي لا يتقدم بين يدي الله بشيء دقّ أم جلّ، بل ينتظر تصريف الله له، مما قد يدعوه إلى ترك الكسب والسعي، بل والعبادة.

وهناك أقوال أخرى صريحة في الفناء، قولهم:

- «**التصوف: حال تضمحل فيها معالم الإنسانية**».
- «**الصوفي: المصطلم بما لاح له من الحق**».
- «**مقهور بتصريف الربوبية، مستور بتصرف العبودية**»[١٠].

فالاضمحلال والاصطلام مصطلحات تعبّر عن حقيقة الفناء، والربوبية هي مدار الفناء، فإن مرتبة الربوبية عندهم هي ذاتها مرتبة المعرفة، والمعرفة لا تكون إلا في حالة الفناء عن النفس، فالصوفي هو العارف، وهو الفاني، فالعارف هو الفاني.

ربما كان من المفيد أن ندرس عقيدة القوم بشكل مقتضب، فإن ذلك مما يعين على معرفة حقيقة التصوف، ولنأخذ كتابين من أقدم كتب الصوفية وهما: كتاب «**التعرف لمذهب أهل التصوف**» للكلاباذي، وكتاب «**الرسالة**» للقشيري.

فقد توسّع الكلاباذي في ذكر اعتقادات الصوفية الأوائل المتقدمين، وهي في أغلبها موافقة لاعتقاد السلف أهل السنة والجماعة، لكنها لم تخلُ من آراء المتكلمين، يتبين ذلك من وصفه للذات الإلهية بالصفات السلبية، حيث يقول: «ليس بجسم ولا شبح ولا صورة ...»[١١]. ويورد نصًا عن الحلاج -ينعته ولا يسمّيه- في الصفات السلبية، كما أورده القشيري أيضًا: «قال بعض الكبراء في كلام له ..»[١٢].

ووصف الله تعالى بالصفات السلبية طريقة جرى عليها المتكلمون، تخالف طريقة السلف الذين يتبعون المنهج القرآني؛ القائم على النفي المجمل والإثبات المفصل[١٣].

وهو في الجملة يثبت الأسماء والصفات يقول: «**وأجمعوا على أن صفات الله على الحقيقة هو بها موصوف**»[١٤].

ومما وافق به أهل الكلام قوله بأن كلام الله تعالى ليس بحرف ولا صوت، وأنه لم يزل آمرًا وناهيًا، مخبرًا واعدًا موعدًا، حامدًا ذامًا.

وخلافا للكلاباذي يذكر القشيري عقيدة الصوفية في الصفات فيعدّد سبع صفات على طريقة الأشعرية، لكنه يوافقه في أن كلام الله بلا حرف ولا صوت، وينقل قول الشبلي في ذلك، والباقلاني في «**الإنصاف**» ينقل قول الجنيد: «**جلّت ذاته عن الحدود، وجلّ كلامه عن الحروف، فلا حد لذاته، ولا حروف لكلامه**»[١٥].

وكلاهما يتفقان على نفي العلة في أفعال الله تعالى، يقول الكلاباذي: «**وأجمعوا أنه لا يفعل الأشياء لعلة**»، وينقل القشيري عن ذي النون: «**ولا علة لصنعه**»[١٦].

والقشيري أشعري يقرر عقيدة الأشاعرة، فالتوحيد معرفة وإقرار بأن الله فرد في ذاته وأفعاله، قال رويم: «**أول فرض فرضه الله على خلقه: المعرفة**»، وقال الجنيد: «**التوحيد: علمك وإقرارك بأن الله فرد في أزليته لا ثاني له، ولا شيء يفعل فعله**»[١٧].

كما أنهم ينفون علو الله تعالى واستواءه على العرش، وينقلون عن الحلاج قوله: «**ومن آواه محل، أدركه أين؟**»[١٨]، وسئل الشبلي عن العرش فقال: «**الرحمن لم يزل، والعرش محدث، والعرش بالمكان استوى**»[١٩].

وفي الإيمان يذهب القشيري إلى أنه: التصديق. وهو عقيدة غلاة المرجئة، مخالفًا بذلك الكلاباذي؛ الذي ذهب إلى أنه: قول، وعمل، ونية، موافقًا السلف.

قال الكلاباذي: «**الإيمان عند الجمهور: قول وعمل ونية، ومعنى النية التصديق**»، وفي الرسالة:«**الإيمان: تصديق القلوب**»[٢٠].

وفي القدر يقرر القشيري عقيدة الجبرية من خلال أقوال المتصوفة، يقول: «قال أبو عثمان المغربي: الخلق قوالب وأشباح تجري عليهم أحكام القدرة الإلهية، وقال الواسطي: «**لما قامت الأرواح والأجساد بالله وظهرتا به لا بذواتها، كذلك قامت الخطرات والحركات بالله لا بذواتها، إذ أن الحركات والخطرات فروع للأجساد والأرواح**»[٢١].

أما الكلاباذي فميله إلى قول السلف، قال: «**أجمعوا أن الله تعالى خالق لأفعال العباد كلها**»، وقال: «**وأجمعوا أن لهم**

---

٩ - الرسالة للقشيري، ٥٥٤/٢.

١٠ - الرسالة، ٢/ ٥٥٢، ٥٥٦، ٥٥٧.

١١- التعرف، ص ٤٥.

١٢- المصدر السابق، ص ٤٦، الرسالة، ٣٢/١.

١٣ - الرسالة، ص ٧٣.

١٤- التعرف، ص ٤٧.

١٥ - التعرف، ص ٥٣، الرسالة، ٣٠/١، ٤٩؛ الإنصاف للباقلاني، ص ١٤٩، ١٥٢.

١٦- التعرف، ص ٩٦، الرسالة، ٣٥/١، وانظر موافقتهم للمتكلمين: ص ١٣١.

١٧ - الرسالة، ٣٠/١، ٣٥.

١٨ - الرسالة، ٣٢/١.

١٩ - الرسالة، ٤٤/١، انظر قصة أبي عثمان المغربي مع خادمه حيث كان يعلّمه أن الله ليس في مكان ٣٧/١.

٢٠ - التعرف، ص ٩٤، الرسالة، ٣٥/١، قال الأشعري: «الإيمان هو التصديق بالجنان»، الملل والنحل، ص ١٠١.

٢١ - التعرف، ص ٥٨، ٦١.

أفعالًا واكتسابًا على الحقيقة، وأنهم بها مثابون، وعليها معاقبون... وأجمعوا أنهم مختارون لاكتسابهم، مريدون له، وليسوا بمحمولين عليه، ولا مجبرين فيه، ولا مستكرهين له»[٢٢].

الحاصل: أن عقيدة الصوفية تختلف باختلاف المنتمين إليها، فمن كان أشعريًا جعل أشعريته هي عقيدة الصوفية، ومن كان سنيًا جعل عقيدته عقيدة أهل السنة، والمعتزلي كذلك، فالمقصد: جملة أفكار فلسفية صوفية تعتنق ويعمل على رأسها: الفناء عن الذات والصفات، ثم لا مانع بعده من اعتناق أي دين كان، كما قال ابن عربي في ترجمانه:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة
فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف
وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنّى توجهت
ركائبه فالحب ديني وإيماني[٢٣]

يقول أحمد أمين: «**فالتصوف نزعة من النزعات لا فرقة مستقلة كالمعتزلة والشيعة وأهل السنة، ولذلك يصح أن يكون الرجل معتزليًا وصوفيًا، أو شيعيًا وصوفيًا، أو سنيًا وصوفيًا، بل قد يكون نصرانيًا أو يهوديًا أو بوذيًا وهو متصوف**»[٢٤].

فليس الاجتماع على عقيدة واحدة غرض وهدف صوفي، بل يرون ذلك سببًا للهلاك، قال رويم: «**لا يزال الصوفية بخير ما تنافروا، فإن اصطلحوا هلكوا**»[٢٥].

لكن الصوفية في المسلمين أكثر التصاقًا بالأشعرية، فالقشيري والغزالي إمامان صوفيان أشعريان، والكلاباذي ذكر طرفًا من اعتقاد الأشعرية، وعبد الكريم الجيلي صاحب «**الإنسان الكامل**» يوافق في إثبات صفات سبع[٢٦].

والشعراني لم يسلم من تلك الآراء الكلامية في ذكره لعقيدة الصوفية[٢٧].

ويذكر الدكتور عمر فروخ عن سهل التستري أنه كان أشعريًا، وأن الشبلي كان يميل إلى الاعتزال، وأن الشيخ عدي بن مسافر أميل إلى الأشعرية[٢٨].

وقد قطع أبو علي المعبري النزاع في المسألة فقال: «أما عقيدتهم فعقيدة شيخ السنة أبي الحسن الأشعري وأصحابه من فاتحتها إلى خاتمتها»[٢٩].

ومما يؤكد ذلك، أن المتكلمين يستشهدون بأقوال هؤلاء الصوفية، كما صنع الباقلاني في كتابه «**الإنصاف**» حين استشهد بكلام الشبلي عن العرش، وبكلام الجنيد وغيره عن التوحيد والحرف والصوت، مما يدل على دخول أئمة التصوف في الكلام[٣٠].

وأكثر من ذلك، فإن إمام الأشعرية أبا الحسن الأشعري له تلمذة على الجنيد إمام الصوفية، ذكر ذلك التاج السبكي في ترجمته في «**طبقات الشافعية**».

وفي هذا المقام نذكّر برأي شيخ الإسلام ابن تيمية في هذه المسألة، فإنه يرى أن أئمة التصوف المتقدمين كانوا على اعتقاد السلف، وأن الصحيح الصريح المحفوظ عنهم غير ما ذكره القشيري في رسالته، وطعن في نقولاته عنهم وفهمه لكلامهم، وبدّعه ووصفه بأنه صاحب هوى، وقد ذكر رحمه الله عنهم آثارًا في ذم الكلام، وأطال في الاعتذار لشيء من كلماتهم الموهمة، وحملها على أحسن المحامل[٣١].

والوصف الأدق في هذا: أن الأوائل كانوا في جملتهم أقرب للسلف من الأواخر، وليسوا كأئمة الحديث في العلم والاقتداء، بل دونهم بما هم عليه من البدع، وقد نبّه ابن تيمية إلى هذا في مواضع.

فقد تبين بذلك: التنوع العقدي لدى المتصوفة. وليس ذلك في فرق الإسلام فحسب، بل في نطاق الأديان أيضًا، وشرطه: عدم معارضة ماهية التصوف؛ وما بدا معارضًا فمؤول تأويلًا يوافق به الماهية الصوفية، وهذه مهمة يتضلع بها المتصوفة بغير تحرج من إثم، ولا خشية من عتب؛ إذ يعدّون التصوف محورًا تدور في فلكه المذاهب والملل والنحل والعقائد، فهو لا يعارضها، وينبغي لها ألا تتعارض معه كذلك، ومن هنا كان التصوف منبعًا أو مسندًا لعقيدة وحدة الأديان، التي نوّه بها أئمة التصوف كثيرا من الحلاج إلى ابن عربي، وهما يردّدان القول:

عقد الخلائق في الإله عقائدا
وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه

---

٢٢ - الرسالة، ٣٨/١.

٢٣ - ترجمان الأشواق، ابن عربي، ص ٤٣.

٢٤ - ظهر الإسلام، أحمد أمين، ١٤٩/٤، وجاء في تعليق (٢): «وبالفعل وجدت في العصر الحديث جمعية برياسة عناية الله، تجمع بين أديان مختلفة، وتصدر مجلة أسبوعية كل ثلاثة أشهر».

٢٥ - طبقات الصوفية، السلمي، ص ١٨١.

٢٦ - الإنسان الكامل، الجيلي، ٧٣/١-٨٧.

٢٧ - الأنوار القدسية، الشعراني، ص ١١، ١٣.

٢٨ - التصوف في الإسلام، ص ٦٦، ٧٠، ٧٨.

٢٩ - سراج القلوب وعلاج الذنوب، أبو علي المعبري، بحاشية قوت القلوب لأبي طالب، ٢٩٦/١.

٣٠ - الإنصاف، ص ٤٧، ٦٥، ١٥٢، وانظر ص ١٩٦، حاشية (٤٥)، فيه استشهاد الباقلاني المتكلم بكلام الجنيد الصوفي.

٣١ - الاستقامة، ابن تيمية، ٨٢/١-٢١٥.



الشافعية والصوفية.. بحث في حقيقة الاقتران

شريف طه - مصر

لا يمكن لباحث أن يتعامى عن ظاهرة الشافعية الصوفية، فهي حقيقة ماثلة في الواقع في كثير من أتباع الطرق الصوفية في عالمنا الإسلامي قديمًا وحديثًا، بدءًا بالطريقة الشاذلية، التي ينتسب شيخها أبو الحسن الشاذلي (ت ٦٥٦هـ) للمذهب الشافعي، وانتشر منتسبوها في مصر والشام، والطريقة الرفاعية التي تنتسب للشيخ أحمد الرفاعي (ت٥٧٨ هـ) وكان أيضا شافعي المذهب، والطريقة النقشبندية والقادرية التي تنتشر في بلاد إندونيسيا ونحوها، وصوفية حضرموت في مدينة (تريم) وطريقتهم (العلوية) التي لها امتدادات في أفريقيا والهند وغيرها من البلاد الإسلامية.

فلا جدال في انتساب كثير من الشافعية للتصوف، أو انتساب كثير من المتصوفة للشافعية، ولكن الكلام في تحقيق هذه الصلة، وفي بيان تلازمها من تناقضها في الحقيقة.

فالإمام الشافعي الذي ثبت عنه ذم علم الكلام ذمًا عظيمًا حتى قال: «**حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد، ويحملوا على الإبل، ويطاف بهم في العشائر والقبائل، وينادى عليهم: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام**»[1]، ثبت مثله في ذمه للتصوف، ومع ذلك عمل التأويل على إفراغ هذا التحذير من مضمونه، وهو ما فتح الباب على مصراعيه بعد ذلك لمقلّديه في الفروع أن يُعرضوا عن طريقته في الأصول، أو في الاعتقاد والسلوك.

ذم الشافعي للتصوف:

والنصوص عنه في ذلك كثيرة، وهذا ثابت مروي في كتب الشافعية أنفسهم.

قال يونس بن عبد الأعلى: سمعت الشافعي يقول: «لو أن رجلا تصوف أول النهار لم يأتِ عليه الظهر إلا وجدته أحمق»[2].

وقال أيضًا: «ما لزم أحد الصوفيين أربعين يومًا فعاد عقله أبدًا»[3].

وأيضًا: «أُسِّس التصوفُ على الكسل»[4].

وقد أورد البيهقي ذم الشافعي للتصوف[5]، ثم تأول هذه الأخبار على أنها ذمّ للصوفية الذين هذا حالهم، لا أنه ذم للتصوف ذاته.

والحقيقة: أنه لا نزاع في أن الذم ليس لكلمة التصوف في ذاتها، فإنه لا مشاحة في الاصطلاح، ولا ذم للزهد والاهتمام بأحوال القلوب، ولكن ذم لأحوال الصوفية، في زمنه، وهذا يدل على شيئين:

الأول: أنه كان مجانبًا لطريقتهم، محذرًا منها، وإن خالطهم فترة من الزمن.

الثاني: أنه إذا كان هذا كلامه في صوفية زمنه، فكيف لو رأى ما آل إليه الحال بعد ذلك، من السماع المنكر، والرقص، والنظر للمردان؟!

وكيف لو رأى حال التصوف الفلسفي وقرأ الفصوص، وتائية ابن الفارض؟

وكيف لو رأى الخرافات والمخاريق والشعوذات التي ظهرت على أيدي المتصوفة بعد ذلك؟

١- مناقب الشافعي، للبيهقي، ٤٦٢/١.

٢- المصدر السابق، ٢٠٧/٢.

٣- تلبيس إبليس، ص ٣٢٧.

٤- حلية الأولياء، ١٣٦/٩.

٥- مناقب الشافعي، ٢٠٧/٢.

وهذا الأمر شبيه بتأويل ذم الشافعي لعلم الكلام، بأنه مخصوص بالكلام المعتزلي؛ ليخرج منه الكلام الأشعري، فنقول نعم، الشافعي ذم الكلام المعتزلي، ولكن ما الفرق بينه وبين الكلام الأشعري؟! وهو تقريبا صورة مغايرة للكلام المعتزلي!

هو ذم للمسائل والدلائل، وذم للإعراض عن الوحي، وانتهاج مناهج محدثة في الاعتقاد، والكلام نفسه في ذم التصوف الذي هو ذم للتعبد المحدث، والإعراض عن طريقة الوحي في التهذيب والسلوك.

ذم الشافعي للسماع:

تعد الحضرة الصوفية أحد أهم أعمال الصوفية قديمًا وحديثًا، أو أهم مظهر للتصوف السلوكي، وهي ليست مجرد جلسة ذكر عادية، بل وسيلة مهمة جدًا وأساسية في سلوك الطريق، وفي ترقي المريدين، وفي ربط المريد بالشيخ، بل وفي اجتذاب مريدين جدد للطريق.

والحضرة الصوفية تقوم على مراسم معينة، من أهمها: السماع الصوفي.

وقد رأى الشافعي بدايات هذا السماع في العراق، فأنكره أشد الإنكار. فعن يونس بن عبد الأعلى، قال: سمعت الشافعي، قال: «**تركت بالعراق شيئًا يسمونه التغبير، وضعته الزنادقة يشغلون به القرآن**»[٦].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «**وكذلك ابن سينا في إشاراته أمر بسماع الألحان وبعشق الصور، وجعل ذلك مما يزكي النفوس ويهذبها ويصفيها، وهو من الصابئة الذين خلطوا بها من الحنيفية ما خلطوا، وقبله الفارابي كان إمامًا في صناعة التصويت موسيقيا عظيما، فهذا كله يحقق قول الشافعي رضي الله عنه**»[٧].

كبار الشافعية ينكرون السماع الصوفي:

وممن أنكرها من الشافعية: القاضي أبو الطيب الطبري

(ت٤٥٠هـ) وله (رسالة في الرد على من يحب السماع) ومما قاله فيها: «إن اعتقاد هذه الطائفة مخالفة لإجماع المسلمين، فإنه ليس فيهم من جعله دينًا وطاعة، ولا روي إعلانه في الجوامع والمساجد، وحيث كان من البقاع الشريفة، والمشاهد الكريمة، فكان اعتقاد هذه الطائفة مخالفا لما اجتمعت العلماء عليه»[٨].

ومنهم القاضي ابن المظفر الشامي الشافعي

(ت٤٨٨هـ)، قال الحافظ ابن رجب: «وقد أفتى قاضي القضاة أبو بكر محمد بن المظفر الشامي الشافعي -وكان أحد العلَماء الصالحين الزهاد، الحاكمين بالعدل، وكان يقال عنه: لو رفع مذهب الشافعي من الأرض لأملاه من صدره- بتحريم الغناء، وهذه صورة فتياه بحروفها. قال: لا يجوز الضرب بالقضيب ولا الغناء ولا سماعه، ومن أضاف هذا إلى الشافعي فقد كذب عليه.

هذا جواب محمد بن المظفر الشامي الشافعي، ثم كتب بعده موافقة له على فتياه جماعة من أعيان فقهاء بغداد، من الشافعية والحنفية والحنبلية في ذلك الزمان، وهو عصر الأربعمائة، وهذا يخالف قول كثير من الشافعية في حمل كلام الشافعي على كراهة التنزيه»[٩].

ومنهم الشيخ العز بن عبد السلام

(ت ٦٦٠هـ)، قال: «وأما الرقص والتصفيق فخفّة ورعونة مشبهة لرعونة الإناث، لا يفعلها إلا راعن أو متصنّع كذاب.. ومن هاب الإله وأدرك شيئا من تعظيمه لم يتصوّر منه رقص ولا تصفيق، ولا يصدر التصفيق والرقص إلا من غبيّ جاهل، ولا يصدران من عاقل فاضل، ويدلّ على جهالة فاعلهما أن الشريعة لم ترد بهما في كتاب ولا سنة، ولم يفعل ذلك أحد الأنبياء ولا معتبر من أتباع الأنبياء، وإنما يفعل ذلك الجهلة السفهاء الذين التبست عليهم الحقائق بالأهواء، وقد قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، وقد مضى السلف وأفاضل الخلف ولم يلابسوا شيئا من ذلك، ومن فعل ذلك أو اعتقد أنه غرض من أغراض نفسه وليس بقربة إلى ربه، فإن كان ممن يُقتدَى به ويعتقد أنه ما فعل ذلك إلا لكونه قربة فبئس ما صنع لإيهامه أن هذا من الطاعات، وإنما هو من أقبح الرعونات»[١٠].

ومنهم ابن الصلاح

(ت ٦٤٣هـ) وله فتوى شديدة في قمع الإنكار على الصوفية في رقصهم وسماعهم يحسن نقل بعضها؛ ليقارن القارئ الكريم بين إنكار هؤلاء العلماء على من احتج بالخلاف على تسويغ المنكرات، وتبرير المعاصرين من المنتسبين للتصوف والشافعية لمثل هذه الأفعال.

وقال: «ليعلم أَن هؤلَاءِ من إخْوان أهل الإباحَة، الَّذين هم أفسد فرق الضَّلَالَة، وَمن أجمع الحمقى لأنواع الْجَهَالَة والحماقة...

٦- مناقب الشافعي، ٢٨٣/١.
٧- الاستقامة، ٢٣٨/١.
٨- رسالة في الرد على من يحب السماع، ص ٣٢.
٩- نزهة الأسماع في مسألة السماع، ص ٤٥٩.
١٠- قواعد الأحكام، ٢٢١/٢، باختصار.

فَحق على وُلَاة الْأَمر وفقهم الله وسددهم قمع هَذِه الطَّائِفَة وبذل الوسع فِي إعدام مَا ذكر من أفعالهم الخبيثة وتعزيرهم على ذَلِك، واستتابتهم وتبديد شملهم، وَأَن لَا يَأْخُذهُمْ فِي ذَلِك لومة لائم وَلَا يدخلهم ريب فِي ضلالهم وَلَا توان فِي إخزائهم وإبعادهم؛ بِسَبَب قَول قَائِل: هَذَا فِيهِ خلاف بَين الْمُسلمين؛ فَإِنَّهُم بِمَجْمُوع أفعالهم مخالفون إِجْمَاع الْمُسلمين»[11].

ومنهم الفقيه الشافعي الكبير ابن حجر الهيتمي (ت ٩٧٤هـ) وقد صنّف كتابًا سماه (كف الرعاع عن محرمات اللهو والسماع) وشنّع فيه على المنتسبين للتصوف ممن يبيحون هذا السماع المتفق على تحريمه، ونقل فيه فتوى الإمام الكبير المالكي أبي بكر الطرطوشي في سماع الصوفية، وقد سئل: «عن قومٍ في مكانٍ يقرؤون شيئًا من القرآن ثم ينشدهم لهم منشدٌ شيئًا من الشعر فيرقصون ويطربون ويضربون بالدُّفِّ والشَّبَّابَة، هل الحضور معهم حلال أو لا؟

فأجاب: مذهب السادة الصوفية أنَّ هذا بطالة وضلالة[12]، وما الإسلام إلاّ كتاب الله وسنَّة رسول الله ﷺ وأمَّا الرقص والتواجُد فأوَّل مَن أحدَثَه أصحاب السامري لما اتَّخذ لهم عجلاً جسدًا له خوار، فأتوا يرقصون حوله ويتواجَدون، وهو -أي: الرقص- دين الكفار وعبَّاد العجل، وإنما كان مجلس النبي ﷺ مع أصحابه «كأنَّما على رؤُوسهمُ الطَّيْرُ من الوقار»، فينبغي للسُّلطان ونوَّابه أنْ يمنعوهم من الحضور فِي المساجد وغيرها، ولا يحلُّ لأحدٍ يؤمن بالله واليوم الآخر أنْ يحضر معهم، ولا يُعِينهم على باطلهم، هذا مذهب مالك، والشافعي، وأبي حنيفة، وأحمد، وغيرهم من أئمَّة المسلمين»[13]. وقد أقرها الهيتمي بقوله: «انتهى كلام هذا الإمام، فتأمَّله واحفَظْه فإنَّه الحقُّ وغيره الباطل الذي غايته القطيعة والآثام»[14].

فقهاء الشافعية يتصدون لابن عربي وشيعته من أصحاب التصوف الفلسفي:

إذا كان ما سبق هو إنكار الشافعية لأهم مظهر من مظاهر التصوف السلوكي، فإن تصديهم للتصوف الفلسفي كان أعظم وأقوى، فكان لفقهاء الشافعية دور عظيم في التصدي لفتنة الصوفية الاتحادية، التي تولى كِبَرَها ابنُ عربي الطائي (ت ٦٣٨هـ)، ومنهم:

الشيخ العز بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ) الذي قال في ابن عربي: «هو شيخ سوء كذاب، يقول بقدم العالم، ولا يحرّم فرجا»[15]. وقد نقل عنه هذه العبارة القاضي الشافعي ابن دقيق العيد (ت ٧٠٢هـ).

ومنهم الشيخ الفاضل: عماد الدين الواسطي (ت ٧١١هـ) المعروف بابن شيخ الحزامين، كان شافعيًا، وكان أبوه شيخ الطائفة الأحمدية، ونشأ بين أتباع تلك الطائفة، ولكنه فارق البدع والمحدثات، وكان معظمًا للسنة وأهلها، وكتب رسالة لأصحاب شيخ الإسلام ابن تيمية، يحثهم فيها على مناصرة الشيخ والثبات في مواجهة البدع. وكان للشيخ رحمه الله جهود عظيمة في كشف زيف دعاوى الاتحادية، والتصدي لفتنتهم[16].

ومنهم: برهان الدين البقاعي (ت ٨٨٥هـ) وله كتابان معروفان (تنبيه الغبي لتكفير ابن عربي) وكتاب (تحذير العباد من أهل العناد ببدعة أهل الاتحاد) وقد تم طبعُهما معًا في كتاب واحد بعنوان (مصرع التصوف) بتحقيق وتعليق عبد الرحمن الوكيل.

وقد نقل البقاعي فيه فتاوى كثيرٍ من علماء زمنه، من فقهاء الشافعية خصوصًا، في تكفير ابن عربي وابن الفارض، ومن قال بمقالتهما، وردّ على من تأول كلامهما.

ومنهم الحافظ الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، حيث قال عن ابن عربي: «وممّن أفتى بأنّ كتابه «الفصوص» فيه الكُفْر الأكبر **قاضي القضاة بدر الدّين ابن جماعة، وقاضي القُضاة سعد الدّين الحارثيّ، والعلّامة رُكْن الدّين عُمَر بْن أَبِي الحَزَم الكتّانيّ**، وجماعة سواهم»[17].

ولو جعلنا نتتبع ذلك، لطال بنا المقام، فأهل السنة وإن اختلفت مذاهبهم في الفروع، إلا أنهم في الأصول على طريقة واحدة بفضل الله تعالى. واتباع السنة، ليس مختصا بالمذهب الحنبلي كما يوهم البعض، بل نبذ البدع والمحدثات أمر موجود في أتباع جميع المذاهب.

والغرض المقصود: أنه وإن انتسب كثير من الشافعية المتأخرين للتصوف، إلا أن ذلك لم يكن ثمرة لانتسابهم لمذهب الشافعي، الذي كان معظمًا للسنة، مجانبًا للبدع وأهلها، في العلم والعمل والسلوك.

١١- فتاوى ابن الصلاح، ٥٠٠/٢.

١٢- النقل في القرطبي وهو الذي نقل منه الهيتمي: مذهب الصوفية بطالة وجهالة .. إلخ الفتوى، وفرق ظاهر بينها وبين عبارة الهيتمي كما لا يخفى، فالأولى ذم للصوفية ومذهبها، والثانية مدح لها، ولكن الشاهد الاتفاق على صورة الفعل المسؤول عنه، وأن عامة العلماء ينكرونه حتى المستقيمين من الصوفية، ففيه رد على من يستبيح ذلك منهم.

١٣- نقلها القرطبي في تفسيره، ٢٣٨/١١.

١٤- كف الرعاع، ص ٥٧.

١٥- بيان تلبيس الجهمية، ٢١٢/٥، ونقلها عنه البقاعي في تنبيه الغبي، ٢٥٢/١.

١٦- معجم أصحاب شيخ الإسلام ابن تيمية، لوليد الأموي، ص ٣٥.

١٧- تاريخ الإسلام، للذهبي، ٢٨٠/٤٧.



جهود علماء إندونيسيا في الإصلاح العقدي

د. أحمد زين النجاح - إندونيسيا

المقدمة

شهدت إندونيسيا منذ أواخر القرن الثالث عشر الهجري وبدايات القرن الرابع عشر حركةً علميةً إصلاحيةً واسعةً، قادها عدد من العلماء والدعاة الذين أدركوا أن تجديد نهضة المسلمين لا يتحقق إلا بالرجوع إلى القرآن والسنة، وتصحيح العقيدة، وإحياء منهج التعليم الشرعي. وقد جاءت هذه الحركة في مرحلة شهدت انتشار عدد من الممارسات التي اختلط فيها الدين ببعض العادات والموروثات المحلية، فكان من واجب العلماء بيان الحق، وإرشاد الناس بالحكمة والموعظة الحسنة.

ولم يكن الإصلاح العقدي في إندونيسيا قائمًا على الجدل أو الخصومة، بل اتخذ وسائل متعددة، شملت تأسيس المدارس، وإنشاء الجمعيات العلمية، وتأليف الكتب، وإلقاء الدروس، وتربية الأجيال على فهم الإسلام من مصادره الصحيحة. ولهذا لم يكن أثر هؤلاء العلماء مقصورًا على تصحيح بعض المفاهيم، بل امتد إلى بناء حركة علمية أسهمت في تشكيل ملامح النهضة الإسلامية الحديثة في البلاد.

ولا تهدف هذه المقالة إلى استيعاب جهود جميع علماء إندونيسيا، وإنما تقف عند نماذج من أبرز المصلحين الذين كان لهم أثر ظاهر في ترسيخ عقيدة التوحيد، ومحاربة الخرافة، وإحياء السنة، مع اختلاف أساليبهم وميادين عملهم. ويكشف هذا التنوع أن الإصلاح العقدي لم يكن جهد فرد واحد، وإنما مشروعاً علمياً متكاملاً، اشترك في بنائه علماء جمعوا بين العلم، والدعوة، والتربية، والإصلاح الاجتماعي.

الشيخ أحمد السوركتي:

تصحيح الغلو في الصالحين

يُعدُّ الشيخ أحمد السوركتي (ت ١٣٦٣هـ/١٩٤٣م) المؤسس الأبرز لمدرسة الإصلاح العقدي في إندونيسيا خلال القرن الرابع عشر الهجري. وقد قام مشروعه الإصلاحي على مبدأ واضح، وهو أن حماية التوحيد لا تتحقق بمجرد التحذير من الانحرافات، وإنما بإعادة بناء المفاهيم على ضوء الكتاب والسنة، وتربية المسلمين على فهم الدين بعيدًا عن التقليد والخرافة.

ومن أبرز القضايا التي أولى لها عناية خاصة ما شاع في بعض البيئات من الغلو في الصالحين، حتى أدى ذلك عند بعض الناس إلى التعلق بالأولياء، والتبرك بقبورهم، أو

اعتقاد قدرتهم على جلب النفع، ودفع الضر، وقضاء الحاجات بعد وفاتهم. فكان يقرر أن محبة الصالحين إنما تكون بالاقتداء بهم في الإيمان والعمل، لا بجعلهم وسائط بين العباد وربهم، كما كان يؤكد أن زيارة القبور مشروعة للاعتبار والدعاء للأموات، لا لاتخاذها مواطن للبركة أو الاستغاثة أو طلب الحاجات.

ولم يقف إصلاحه عند حدود البيان العلمي، بل سعى إلى ترسيخ هذه المفاهيم من خلال التعليم المنظم، فأسس جمعية الإرشاد الإسلامية، وجعل من نشر العقيدة الصحيحة، وتعليم اللغة العربية، وإعداد الدعاة، أساسًا لمشروعه الإصلاحي. وكان يرى أن إزالة الانحرافات لا تكون بكثرة الجدل، وإنما ببناء أجيال تتلقى الإسلام من مصادره الأصيلة، وتزن الأقوال والأعمال بميزان الوحي.

وهكذا جمع الشيخ أحمد السوركتي بين قوة التأصيل، وحكمة الدعوة، والعمل المؤسسي، فأسهم في تصحيح مفاهيم الغلو في الصالحين، وبيان الأحكام المتعلقة بزيارة القبور والتبرك والاستغاثة، وربط المسلمين بأصل التوحيد، حتى أصبح أحد أبرز رواد الإصلاح العقدي في إندونيسيا خلال العصر الحديث.

الشيخ أحمد دحلان:

إصلاح العبادات وتنقية التدين الشعبي

إذا كان الشيخ أحمد السوركتي قد ركز على تصحيح المفاهيم العقدية، فإن الشيخ أحمد دحلان (ت ١٣٤٢هـ/١٩٢٣م) اتجه إلى إصلاح الممارسة الدينية في المجتمع، منطلقًا من أن العقيدة الصحيحة لا تؤتي ثمارها إلا إذا ظهرت آثارها في العبادة والسلوك.

وقد لاحظ الشيخ أن عددًا من العادات التي انتشرت بين المسلمين اختلطت بالعبادات حتى أصبحت تُمارس على أنها من الدين، مع أن كثيرًا منها لا يستند إلى دليل صحيح. ولذلك دعا إلى إعادة الناس إلى هدي القرآن والسنة، وربطهم بفهم النصوص الشرعية، حتى يميزوا بين السنة والعادة، وبين العبادة المشروعة والممارسة الموروثة.

وفي هذا السياق، أولى عناية خاصة بتصحيح ما ارتبط ببعض المواسم والاحتفالات الدينية من ممارسات أُضيفت إليها مع مرور الزمن، كما دعا إلى تصحيح ما شاع في بعض البيئات من المبالغة في تعظيم بعض القبور، أو ربط البركة بأماكن وأعمال لم يثبت لها فضل في الشريعة. وكان يعالج هذه القضايا بالتعليم والإقناع، لا بالمواجهة، معتقدًا أن إصلاح المجتمع يبدأ بتربية أفراده على فهم النصوص الشرعية، وتعظيم السنة، وإحياء روح الاتباع.

ولهذا جعل التعليم محور مشروعه الإصلاحي، فأسس الجمعية المحمدية، وأنشأ المدارس، وطوّر مناهجها، وربط بين العلوم الشرعية والعلوم الحديثة، إيمانًا منه بأن النهضة الإسلامية لا تقوم إلا على العلم الصحيح. ومن خلال هذا المشروع التربوي امتد أثره إلى مختلف أنحاء إندونيسيا، وأسهم في تصحيح كثير من الممارسات التي كانت تُتلقى بالتقليد، حتى غدا الإصلاح التعليمي أحد أهم وسائل الإصلاح العقدي في البلاد.

ويكشف منهج الشيخ أحمد دحلان أن إصلاح العقيدة لا ينفصل عن إصلاح العبادة، وأن بناء الإنسان علمًا وتربيةً هو الطريق الأمثل لترسيخ التوحيد، وإزالة ما علق بالتدين الشعبي من ممارسات لا أصل لها في الكتاب والسنة.

الأستاذ محمد ناصر:

ترسيخ التوحيد في الخطاب الدعوي

يمثل الأستاذ محمد ناصر (ت ١٤١٣هـ/١٩٩٣م) مرحلة متقدمة في مسيرة الإصلاح العقدي في إندونيسيا، إذ نقل الدعوة إلى التوحيد من نطاق التعليم المحلي إلى مشروع دعوي شامل، يخاطب المجتمع بمختلف فئاته، ويجمع بين التأصيل الشرعي، والعمل المؤسسي، والوعي بمتغيرات العصر.

وانطلق ناصر من قناعة بأن الانحرافات التي ظهرت في بعض البيئات الإسلامية لا تعالج بالردود الجزئية، وإنما ببناء خطاب دعوي يعيد المسلمين إلى أصول الإسلام، ويغرس فيهم تعظيم الكتاب والسنة. ولذلك ركّز في محاضراته وكتاباته على بيان حقيقة التوحيد، وربط الناس بإخلاص العبادة لله تعالى، محذرًا من الغلو في الصالحين، أو التعلق بالأضرحة، أو صرف شيء من الدعاء والاستغاثة لغير الله، مع التأكيد على احترام العلماء، وبيان فضلهم، دون أن يفضي ذلك إلى تجاوز الحدود التي رسمها الشرع.

ولتحقيق هذا المقصد، أسس المجلس الأعلى الإندونيسي للدعوة الإسلامية، الذي جعله منبرًا لإعداد الدعاة، ونشر العلم الشرعي، وتعزيز الوعي العقدي في مختلف أنحاء البلاد. وقد أولى المجلس عناية كبيرة بتأهيل الدعاة علميًا وفكريًا، حتى يكونوا قادرين على معالجة ما انتشر من مفاهيم خاطئة بالحكمة والموعظة الحسنة، بعيدًا عن التشدد أو إثارة الخلافات.

وتبرز خصوصية مشروع محمد ناصر في أنه جعل الدعوة إلى التوحيد رسالة مجتمعية شاملة، فلم يقتصر على معالجة مظاهر الانحراف، بل عمل على إعداد دعاة يحملون

منهج الإصلاح، ويواصلون نشره في المجتمع. ومن هنا امتد أثره إلى أجيال متعاقبة من الدعاة، وأصبح أحد أبرز أعلام الإصلاح الدعوي في إندونيسيا خلال القرن الرابع عشر الهجري.

الأستاذ الدكتور حمكا:

إعادة التوازن بين التزكية وصحة العقيدة

يحتل الأستاذ الدكتور حمكا (ت١٤٠١هـ/١٩٨١م) مكانة متميزة بين رواد الإصلاح في إندونيسيا، لأنه جمع بين التفسير، والدعوة، والتربية، والأدب، واستطاع أن يقدم مفهومًا متوازنًا للتدين، يجمع بين صفاء العقيدة، وسلامة العبادة، وتزكية النفس.

وانطلق حمكا من أن حاجة المسلم إلى تزكية القلب لا تقل عن حاجته إلى صحة الاعتقاد، غير أنه كان يؤكد أن التزكية لا تكون صحيحة إلا إذا تأسست على التوحيد الخالص، واتباع سنة النبي صلى الله عليه وسلم. ولذلك انتقد ما ظهر في بعض البيئات من ممارسات نُسبت إلى التصوف، كالغلو في الأولياء، والتعلق بالأضرحة، واعتقاد البركة في الأشخاص أو الأماكن بغير دليل شرعي، مبينًا أن هذه المظاهر لا تمثل حقيقة الإحسان التي جاء بها الإسلام، وإنما هي انحرافات دخلت على بعض المنتسبين إلى التصوف عبر مراحل تاريخية مختلفة.

ويتجلى هذا المنهج بوضوح في كتابه (تصوف مودرن)، حيث دعا إلى تزكية النفس، ومحاسبتها، وتقوية الصلة بالله تعالى، مع التحذير من جعل التصوف طريقًا إلى العزلة، أو تعليق القلوب بغير الله، أو إشغال الناس بالمظاهر التي لا تزيدهم قربًا من ربهم. كما أكد في (تفسير الأزهر) أن حقيقة الولاية إنما تقوم على الإيمان والتقوى، وأن كرامة الأولياء لا ترفعهم فوق مرتبة العبودية، ولا تبيح صرف شيء من أنواع العبادة لهم.

ولم يكن حمكا يعالج هذه القضايا بلغة الصراع، وإنما بلغة التربية والإصلاح، فكان يخاطب العقل والقلب معًا، ويحرص على الجمع بين قوة الدليل، ورقّة الأسلوب، وإحياء المعاني الإيمانية في النفوس. ولهذا وجد خطابه قبولًا واسعًا بين مختلف شرائح المجتمع، وأسهم في تقريب كثير من الناس إلى المنهج الوسطي الذي يجمع بين صحة العقيدة، وسمو الأخلاق، وعمق الإيمان.

ومن هنا اكتمل جانب مهم من مسيرة الإصلاح العقدي في إندونيسيا؛ فبعد أن رسخ العلماء قبله أصول التوحيد، وأصلحوا التعليم، وبنوا المؤسسات الدعوية، جاء حمكا ليؤكد أن صفاء العقيدة لا ينفصل عن تزكية النفس، وأن الإحسان الذي دعا إليه الإسلام لا يتحقق بالخرافة والغلو، وإنما يتحقق بالإخلاص لله تعالى، واتّباع سنة رسوله صلى الله عليه وسلم، والسير على هدي العلماء الربانيين.

الخـــاتمـة

تكشف تجربة الإصلاح العقدي في إندونيسيا أن تجديد الحياة الإسلامية لم يكن ثمرة جهود فرد واحد، ولا نتيجة وسيلة واحدة، وإنما كان مشروعًا علميًا ودعويًا متكاملًا، شارك في بنائه علماء تنوعت ميادين عملهم، واجتمعوا على غاية واحدة، هي إعادة المسلمين إلى صفاء التوحيد، وربطهم بالكتاب والسنة.

وقد أبرزت هذه المقالة جانبًا من جهود أربعة من أعلام الإصلاح في إندونيسيا، اختلفت مناهجهم، وتكاملت أدوارهم. فأسهم الشيخ أحمد السوركتي في تصحيح المفاهيم المتعلقة بالغلو في الصالحين، وربط الناس بأصول الاعتقاد، بينما جعل الشيخ أحمد دحلان إصلاح العبادة والتربية مدخلًا لترسيخ العقيدة في المجتمع. ثم وسّع الأستاذ محمد ناصر دائرة الإصلاح، فجعل الدعوة إلى التوحيد مشروعًا مجتمعيًا يقوم على إعداد الدعاة وبناء المؤسسات، في حين أكد الأستاذ الدكتور حمكا أن تزكية النفس لا تنفصل عن صحة العقيدة، وأن الإحسان الحق لا يقوم إلا على إخلاص العبادة لله تعالى، واتّباع سنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

وتدل هذه النماذج على أن مواجهة الانحرافات العقدية لا تتحقق بمجرد نقدها أو التحذير منها، وإنما تحتاج إلى مشروع إصلاحي متوازن، يجمع بين العلم، والتربية، والدعوة، والعمل المؤسسي، ويخاطب الناس بالحكمة والرفق، مع المحافظة على مكانة العلماء، والتمييز بين فضلهم، وبين ما نُسب إليهم من ممارسات لم يدعوا إليها، ولم يعرفوها.

ومن هنا، فإن تجربة علماء إندونيسيا تقدم نموذجًا جديرًا بالتأمل في العالم الإسلامي؛ إذ تبين أن الإصلاح الحقيقي لا يبدأ بإثارة الخلافات، وإنما يبدأ ببناء الإنسان، وتصحيح المفاهيم، وإحياء العلم، وربط القلوب بخالقها، حتى يبقى التوحيد أساسًا لكل إصلاح، وتظل السنة الميزان الذي تُوزن به الأقوال والأعمال.



الصُّوفية المقاتلة (١)

يوسف سمرين - القدس الشريف

بعد سلسلة من المقالات عن الصُّوفية كان هناك اعتراض تكرَّر من أنصارها: إنَّ هؤلاء لا يمثِّلون التَّصوُّف!

وهكذا بجرَّة قلم يُهدر التَّحقُّق التَّاريخي لتيار كامل، ويُستبدل بالكلام عن أفكار عامَّة مجرَّدة كأنَّها لم تختبر مرَّة طيلة قرون، مع أنَّ التَّجربة العملية فضَّاحة لكثير من الأفكار.

والأمر شبيه بفقدان الذَّاكرة للتَّاريخ الكنسي والبدء بالنّقاش من مبدأ التَّسامح المجرَّد: «**مَن لطمك على خدك الأيمن فحوِّل له الآخر أيضًا**»[1]، ثم يقال بعدها: هذا لا يمثِّل الكنيسة ولا تاريخها الممتد لقرون! وإن كان هذا المبدأ الجميل لم يتحقق على أرض الواقع ولم يقد تاريخ الكنيسة يومًا!

وهكذا فإنَّ الانحصار في الأفكار المعلنة دون التَّجربة التَّاريخية يجعل التَّصوف لا وجود له إلا كتجريد ذهنيٍّ كأنه ابتكر أوَّل أمس! والالتفات إلى الأفكار المجرَّدة دون التَّجربة التَّاريخية يشبه التَّحقق من جودة منتج من الدِّعاية له فقط!

وكان هناك اعتراض آخر عند الحديث عن الرُّكون والجبرية والحفاظ على الوضع القائم والمشيخيَّة لدى الصوفية، بالحديث عن القتال الذي خاضته طوائف من الصُّوفية ضد الاستعمار الحديث، رغم أنَّه لم يكن هناك أيُّ نفي للقتال الصُّوفي عبر التَّاريخ.

بل القتال جزء مكوِّن من أفكار المتصوِّفة إلى حدٍّ بعيد! فالطَّريقة تمثِّل ما يشبه الصِّيغة الرُّوحية لنظام الإقطاع السائد آنذاك، وقد كان للطريقة جناحها المقاتِل الذي يأتمر بأمر المرشد الصوفي، فيما عرف تاريخيًا بالفتوَّة، وهي التي قيل في وصفها: «**الفتوَّة: سيفٌ مسلول**»[2]، وعدَّ ابن عربي الحاتمي (٦٣٨هـ)

١- إنجيل لوقا، ٦: ٢٩.

٢- الفتوة، محمد بن أبي المكارم، ص ١٥٤.

الفتوَّة «**مقام القوَّة**»[3].

وهذا المصطلح كباقي مصطلحات الصُّوفية كسوه بمعانٍ خاصَّة لم تأتِ دلالتها أصالةً في النُّصوص الدِّينية، ومن ذلك أنَّ القرآن ذكر قوم إبراهيم: ﴿ قَالُوا سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ ﴾ [الأنبياء: ٦٠]، وهو بيان لأنَّه كان «**شابًا**»[4]، لكنَّ وصف «**فتى**» أضحى عند الصُّوفية منزلة بأوصاف مخصوصة وزعموا أنَّ «**الفتوَّة خصلة من خصال الدِّين وصِفة مكمِّلة للعارفين**»[5]، لا مرحلة عمريَّة، وقالوا: «**مبدأ الفتوَّة ومنشؤها إبراهيم الخليل وهو أبو الفتيان حيثُ كسَّر الأصنام**»[6]، وألَّف السُّلَمي (٤١٢هـ) صاحب كتاب (طبقات الصُّوفية) كتابًا بعنوان (الفتوَّة)، وزعم أنَّه قد «**لُقِّب بها إبراهيم الخليل**»[7]، وفي شرحه لها وصفها بأوصاف كثيرة خلاصتها أنها نوعٌ من الالتزام بالأخوية داخل الطَّريقة: «**هي الموافقة وحسن الطاعة**»[8]، فهي نوع من الجندية تأتمر بأمر المرشد، قال: «**من الفتوَّة قبول ما يسمعه من كلام الحكماء وإن لم يفهم**»[9]، وينبغي عليه «**إسقاط طلب العثرات، وتحسين ما يبدو من العثرات**»[10]، وتصل إلى أنه «**يمكِّن إخوانه أن يحكموا في ماله كحكمهم في أموالهم**»[11]، فهي تشمل «**موافقة الإخوان على الجملة وترك الخلاف عليهم**»[12].

فصمَّمَ المتصوِّفة معاني الفتوَّة، ووُضعت فيها أحاديث، ومنها: «**قال عليٌّ: يا رسول الله، وما الفتوَّة؟ فقال عليه السَّلام: هي شرف يتشرَّف به أهل النَّجدة**»[13]، وضمّنوها معاني البذل والتَّضحية حتى قال القُشيري (٤٦٥هـ): «**أصلُ الفُتوَّة أن يكون العبدُ دائمًا في أمرِ غيره**»[14]، فهي بذل للآخرين، وقال ابن عربي: «**أصلُ الفتوَّة: أن تخرج عن حظِّ نفسك إيثارًا لحظِّ غيرك**»[15]، ولما زعموا أنَّ مبدأ الفتوَّة من إبراهيم عليه السلام فقد جعل ابن عربي من ذلك أصلًا يدلُّ على ما يفترضونه فيمن يصفونهم بالفتيان، فقال: إنَّ هذا الإيثار مثل «**إبراهيم عليه السَّلام جاد بنفسه على النَّار إيثارًا لتوحيد ربِّه**»[16].

وهكذا فإنَّ الدَّعوة إلى الفداء والتَّضحية من صميم ما يصفونه بالفتى، بما شكَّل عقيدة قتالية لهؤلاء، أما ما ردَّدته بعض الدِّراسات الحديثة من وجود تاريخ قديم للفتيان، فهو ترديد للدِّعاية الصُّوفية التي سعت لتصوير الفتوَّة كأنها ضاربة في التَّاريخ، مع أنَّ هذا المفهوم تشكَّل في رحم الأطروحات الصُّوفية، وحاجتها لبسط نفوذها على المجتمع.

وبهذه الطَّريقة كان لكثير من الطُّرق الصُّوفية فتية يدافعون عنها، لتشكِّل بهم ثِقلًا اجتماعيًا، وخصَّصوا هؤلاء بلبس معيَّن، وفي آدابهم على المرء ألا يتزين «**بزي الفتيان، إلا بعد حمل أثقال الفتوَّة**»[17]، فعندما يختارون واحدًا منهم فإنَّهم يستقبلون ذلك «**الفتى في نقابة الفتوَّة بشدِّ خصره بفوطة أو محزم، وبإلباسه لباس الفتوَّة، الذي يمتاز بالسَّراويل، ويُسقى كأس الفتوَّة الماء المشوب بالملح**»[18]، على اعتبار أنَّ «**الملح من المواد المقدَّسة، فهو يُصلح كلَّ ما فسد**»[19]، ويكون ذلك بحضرة المكمِّل وهو «**الذي يعطي السَّراويل، أو السِّلاح**»[20].

لقد كثر الحاملون لهذا اللَّقب، وشكَّلوا «**عصابات مؤلفة غير خاضعة لقوانين الدَّولة**»[21]، أي: مليشيا شعبية[22]، وصفت بإثارة الشَّغب والنَّهب وابتزاز الأغنياء وفرض إتاوة الحماية على أصحاب الدكاكين[23]، قال ابن الجوزي (٥٩٧هـ): «**يُسمون بالفتيان ويقولون: الفتى لا يزني ولا يكذب ويحفظ الحرم، ولا يهتك ستر امرأة، ومع هذا لا يتحاشون من أخذ أموال النَّاس، وينسون تقلي الأكباد على الأموال ويسمون طريقتهم الفتوَّة**»[24].

وهذا في مرحلة متقدِّمة في القرن الرَّابع، يقول د. مصطفى جواد: إنَّ «**العيَّارين مالوا في ذلك العصر أي: في أوساط القرن الرَّابع الهجري إلى إلحاق عيارتهم وشطارتهم بالفتوَّة... وكان ذلك من أعظم وأسوأ الآثار على المجتمع، فأولئك الفتيان -بدلًا من اتحاد غاياتهم وتوحيد مجهودهم**

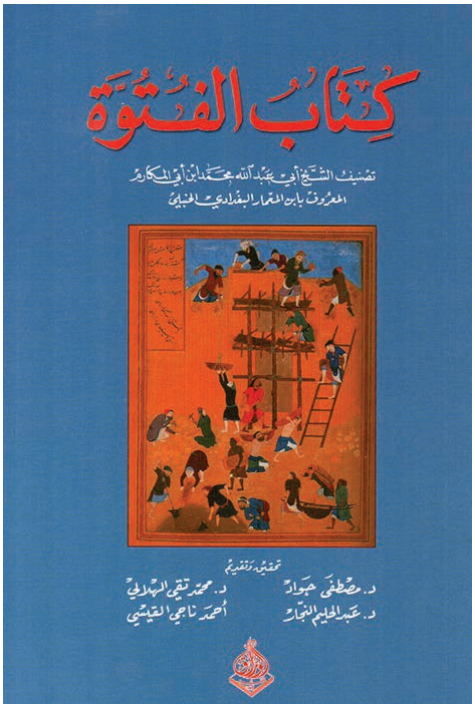
---

٣ - الفتوحات، دار الكتب العلمية، ٣٦٥/١.
٤ - تفسير ابن كثير، دار ابن الجوزي، ٣٣٩/٥.
٥- الفتوة، محمد بن أبي المكارم، ص ١٣٩.
٦ - المصدر السابق، ص ١٤٠.
٧ - الفتوَّة، السُّلمي، دار الرَّازي، عمَّان، ص ٣.
٨ - المصدر السابق، ص ٥.
٩ - المصدر السابق، ص ٣١.
١٠ - المصدر السابق، ص ٧٦.
١١ - المصدر السابق، ص ١٢.
١٢ - المصدر السابق، ص ٢٢.
١٣ - المصدر السابق، ص ١٣٤.
١٤ - الرِّسالة القُشيرية، تحقيق: معروف زريق، علي عبد الحميد، دار الخير، ص ٢٢٦.
١٥ - الفتوحات، ٣٥١/٣، باختصار يسير.
١٦ - المصدر السابق، ٣٥١/٣.
١٧ - الفتوَّة، السُّلمي، ص ٨٧.
١٨ - الفتوَّة؛ نشأتها وتطورها حتى سقوط الخلافة العبَّاسية، أحمد محمَّد الخطمي، ص ٢٦، بتصرُّف يسير.
١٩ - المصدر السابق، ص ٢٧.
٢٠ - المصدر السابق.
٢١ - أهل الفتوَّة والفتيان في المجتمع الإسلامي، ألكساندر خاتشاتريان، المركز العربي للأبحاث والتَّوثيق، ص ٦٢.
٢٢ - انظر: المصدر السابق، ص ٣٥.
٢٣ - المصدر السابق، ص ٥٣.
٢٤ - تلبيس إبليس، دار القلم، ص ٣٨٠.

وتألبهم على عدوِّ الأمة- أخذوا يتحزَّبون، ويغتصبون، ويفتكون، وينهبون، ويقتلون باسم طريقة من الطرائق المعزوَّة إلى الدِّين»[25].

بقي هذا التَّشرذم حتى تدخلت الدَّولة فقرَّرت تبني الفتوَّة وإخضاعها لها، فقرَّر النَّاصر لدين الله في سنة ٥٧٨هـ «**توحيد طوائف الفتيان في طائفة واحدة تخضع له**»[26]، وهكذا اعترفت الدَّولة العبَّاسية بالفتيان، وفي الوقت نفسه أعلن الحاكم «**نفسه شخصيًا زعيمًا لهذا النِّظام**»[27]، وهو ما صار تقليدًا أثَّر لاحقًا في علاقة التَّصوف بالدَّولة، لا سيَّما مع الأتراك الذين كان لهم ارتباط قديم بالتصوُّف، وأقام سلاطين آل عثمان سلطتهم على التَّحالف مع الطُّرق الصُّوفية، وبلغ هذا الحِلف أوجه مع إصدار شيخ الإسلام فتيا تقرُّ بمؤلفات ابن عربي، وبناء سليم الأول ضريحًا له في دمشق سنة ١٥١٧م[28].

فصارت المعتقدات الصُّوفية هي النِّظام الرُّوحي للدَّولة وفي رأس الهرم يكون السُّلطان، وبقيت حتى عهد آخر السَّلطنة، فالسُّلطان عبد الحميد الثَّاني مثلًا «**انتسب في شبابه إلى الطَّريقة الشَّاذلية**»[29]، و«**نشأ في القصور ومن حواليه المولوية**»[30]، كما «**وجد في النَّظرة الصُّوفية الإشراقية ما يحقق حاجة الدولة العثمانية المتداعية في الالتفاف حول الخليفة باعتباره ظلَّ الله في الأرض**»[31]، وتكفَّل مشايخ الطُّرق بإعطاء هذه المكانة للسُّلطان مقابل تحالفهم مع الدَّولة، فردَّد مشايخهم مثل يوسف النَّبهاني الكلام الذي يمنع أدنى معارضة للسُّلطان، فقال: «**من ادَّعى أنه أكمل نظرًا من السُّلطان فهو مجنون**»[32]، مبشِّرًا بأنَّ آل عثمان «**تستمر دولتهم إلى قيام الختم، والقائم منهم إذ ذاك**»[33]، ويقرُّ المؤرخ التُّركي خليل إينالجيك بأنَّ «**الثقافة العثمانية في جوهرها ثقافة بلاط، ولهذا السَّبب أصبحت عقيمة، فقد وصلت هذه الثَّقافة إلى ذروتها الكلاسيكية في**

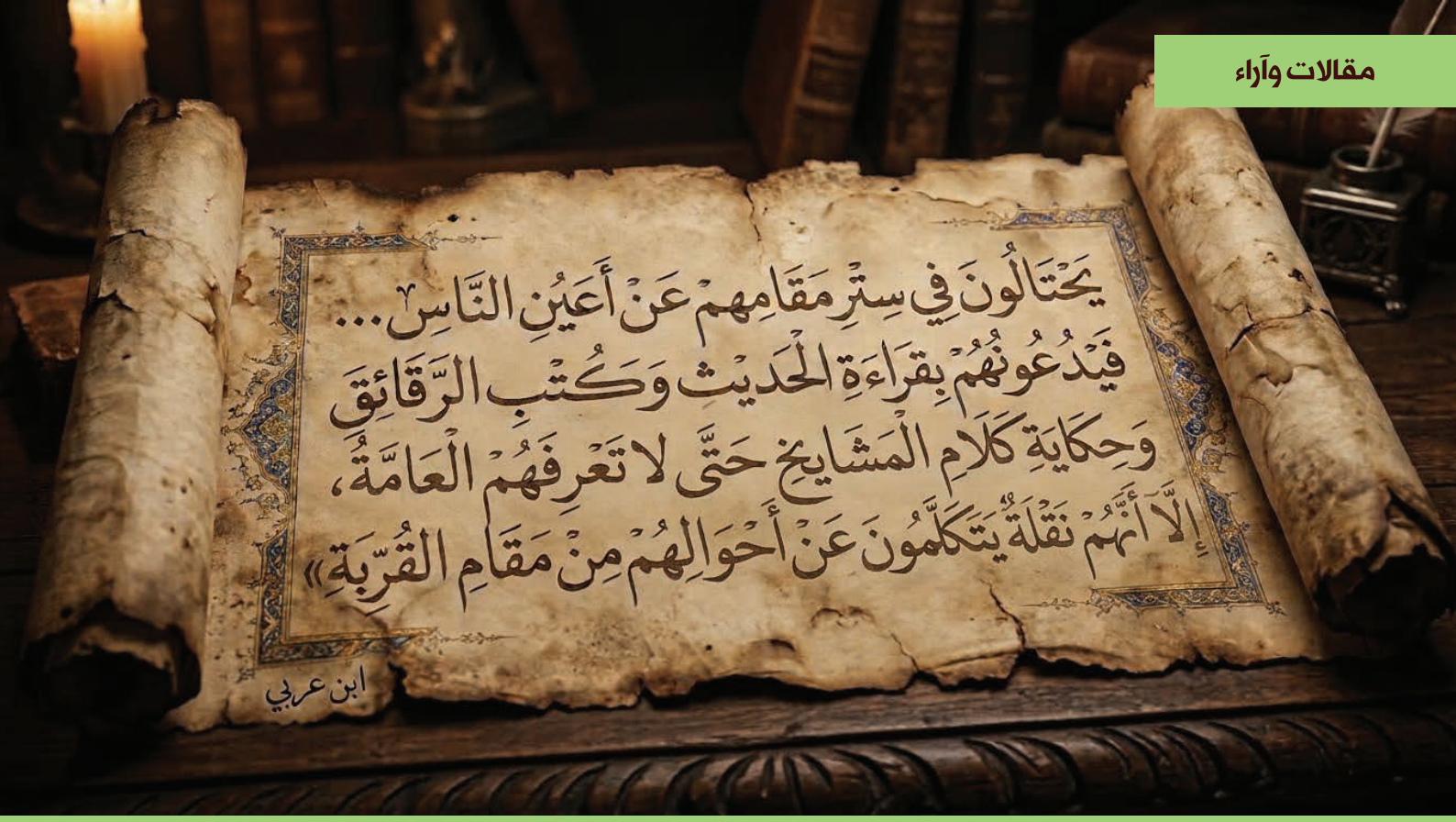


القرن السَّادس عشر، إلا أنها أخذت تفقد حيويتها نتيجة اقتصارها على خدمة البلاط»[34].

شكَّل مبدأ الولاء المطلق للسُّلطان والانقطاع للفداء والتَّضحية كما هي في الفتوَّة عقيدة محورية في تأسيس فرقة الإنكشارية في دولة آل عثمان، وهي مأخوذة من «**الكلمة التركية: يني جري، وتعني الجند الجديد**»[35]، فكانت هذه الفرقة من المناطق التي دخلها الأتراك، دون أيِّ أقارب لهم، يأخذونهم أطفالًا[36] وينقطعون للحرفة العسكرية، ويتربَّون بطريقة عثمانية[37]، ولم يكن يسمح لهم بالزَّواج ما داموا جنودًا[38]، وهكذا تم إنشاء قوة مستقلَّة عن التَّراكيب القبلية بيد السُّلطان[39]، وكانوا يتربون على الطريقة البكتاشية، وينظرون إلى شيوخ الطريقة على أنَّهم بمنزلة الأئمة لهم[40]، ثم صارت هذه الفرقة حملًا ثقيل الظِّل على دولة آل عثمان مع الزَّمن، وحوى تأسيسها وطريقة تفعيلها كارثة مؤجلة!

يتبع...

٢٥ - من مقدّمة مصطفى جواد لكتاب: الفتوة، لأبي المكارم، ص ٣٤.
٢٦ - الفتوّة: نشأتها وتطورها، الخطمي، ص ١٥٩.
٢٧ - المصدر السابق، ص ١٦٠.
٢٨ - انظر: تاريخ الدولة العثمانية من النشوء إلى الانحدار، خليل إينالجيك، ترجمة: محمد الأرناؤوط، دار المدار الإسلامي، ص ٣٠١.
٢٩ - والدي السلطان عبد الحميد الثاني، عائشة عثمان أوغلي، نقله إلى العربية: صالح سعداوي صالح، دار البشير، الأردن، ص ٨٠.
٣٠ - السلطان عبد الحميد الثاني والخلافة الإسلامية، موفق بني مرجة، مؤسسة صقر الخليج - الكويت، ص ١٢٢.
٣١ - المصدر السابق، ص ١٢٥.
٣٢ - خلاصة البيان في بعض مآثر السلطان عبد الحميد الثاني وأجداده آل عثمان، يوسف النبهاني، ص ١٨.
٣٣ - المصدر السابق، ص ٢٤.
٣٤- تاريخ الدولة العثمانية، خليل إينالجيك، ص ١٤١.
٣٥ - فرقة الإنكشارية في الدَّولة العثمانية؛ قراءة تفسيرية جديدة، أحمد عبد الله نجم، مركز التَّاريخ العربي للنشر، إسطنبول، ص ٢٤.
٣٦ - انظر: المصدر السابق، ص ٣٦.
٣٧ - المصدر السابق، ص ٢٩.
٣٨ - المصدر السابق، ص ٣٠.
٣٩ - المصدر السابق، ص ٣٣.
٤٠ - المصدر السابق، ص ٤٥.



التقية السياسية عند متصوفة الغرب الإسلامي

د. طارق الحمودي - المغرب

مقدمة للكشف ... عن الكشف

يَعتقد المتصوفة أن الله تعالى لم يخصّ الأنبياء بالوحي، بل مدّه إلى طبقة سموها «الأولياء»، وهم أشخاص دخلوا في حالة «التأله» و«الاتحاد» بالله تعالى و«الاتصال» به من طريق «مسلك تعبد ورياضة تفكر»، لكنهم لا يسمون هذا «التواصل العُلوي» معهم وحيًا، بل يسمونه «إلهامًا»، وهو «كشف» من الله للولي عن الحقائق العليا والمعارف الإلهية[1]، ويلازمه عندهم عادة خطاب إلهي بالأمر والنهي الخاص للولي المتصل، مثل زعم ابن عربي الحاتمي أن الله أوحى إليه بعض كتبه للناس[2]، ومثل ما روي عن أبي الحسن الشاذلي أن الله أمره أن يدخل بعض القرى للدعوة إليه[3]، فيتجاوز الولي بالإلهام/الكشف «العقل» النظري الذي يميز به الإنسان عادة عن سائر الكائنات، والتحقيق في «هذا الوصل الكشفي» يوصل إلى أنه هو نفسه «الوحي» بالخبر الغيبي والأمر والنهي، الذي هو الاتصال الخاص بين الله وبين النبي، ويخلص من هذا أن يكون «للولي» وربما لمن «يتّبعه» شرائع تخصّهم توازي «شرائع الأنبياء»، وصفها الشاطبي وابن خلدون بأنها «شريعة أخرى»[4].

من التقية الفكرية إلى التقية السياسية

اختار المتصوفة منهجًا فكريًا خاصًا يتعدى «**حدود الشرع**» خطابًا ومضمونًا، بحيث يعدّ المتصوفة أنفسهم «**أندادا**» للأنبياء في تلقّيهم «**الوحي الإلهي**» المقتضي «**العصمة**» في العقد والقول والعمل، وبنوا على هذا ترفّعهم على أتباع الأنبياء، وهذا يعني مصادمة حتمية لأصول الشريعة ومن يمثلها من فقهاء ومحدثين، وكانت هذه المصادمات تعني في كثير من الأحيان تدخل «**الدولة**» للحسم بمظاهرة هذا الطرف أو ذاك، وقد لجأ «**المتصوفة**» إلى «**التقية الفكرية**» صونًا لدمائهم وأموالهم، وكانت «**الدولة**» أحيانا ترفع مستوى «**المصادمة**» معهم إلى

١- كيف رفع الأشاعرة الملامة عن ابن عربي، مجلة «مدارك» العدد التاسع، https://www.mdarek.net/articles/١٦٤

٢ -الفتوحات، ١٥٦/٥، مواقع النجوم، ص ١٧١.

٣- درة الأسرار وتحفة الأبرار، ص ٢٧.

٤ -الاعتصام، تحقيق أحمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ص ٧٤؛ وشفاء السائل، تحقيق محمد مطيع الحافظ، ص ١٢٦، دار الفكر.

«السجن» و«القتل»، ولم يكن ذلك بسبب «ظاهر فكرهم» فقط، بل لأن للدولة نظرًا في ما تؤول إليه الأفكار المتطرفة، حينما تصل إلى «أبواب القصر»، فنظرها حديد في تقية أخرى «متولدة» عن تلك «التقية الفكرية»، وهي «التقية السياسية» التي تعني وجود مشروع سياسي «كامن» في ذلك «الفكر المتصوف»، تحت تقيته الفكرية.

ستر المقام

لعل أغلب الباحثين في الشأن الصوفي متفقون على أن «الخطاب المتصوف» بلغ ذروته وصراحته أقصاها مع «ابن عربي الحاتمي»، ولذلك يجعلونه «الشاهد» على «الدعوى» التي يحاكم به التصوف المتفلسف منذ ظهوره مُزيحًا النموذج الجنيدي، ويصح عدّه شاهدًا أيضًا على «التقية الفكرية»، وله في كتبه ما يمكن عدّه «الدليل العلمي» أو «الشهادة الذاتية» على دعوى هذا المقال، فابن عربي يتحدث عن أسرار وستر واحتيال، من ذلك تصريحه بأن الكتمان: «من أصولهم، إلا أن يؤمروا بالإفشاء والإعلان»[٥]، فجعل الكتمان من «أصول المتصوفة المتأخرين»، ويشرح ابن عربي طريقة تصريف و«إدارة» هذا الكتمان فيقول: «يحتالون في ستر مقامهم عن أعين الناس... فيدعونهم بقراءة الحديث وكتب الرقائق وحكاية كلام المشايخ حتى لا تعرفهم العامة، إلا أنهم نقلة يتكلمون عن أحوالهم من مقام القربة»[٦]، فالأمر إذن احتيال في ستر المقام، فهل كانوا يخشون فقط على العامة من سوء فهم كلامهم في «مقامهم»؟ أم أنهم كانوا يخشون جهة أخرى غير العامة.. لأنهم كانوا يتسترون على «مقام» آخر لهم؟

هناك أسئلة تدور حول خروج ابن عربي من الأندلس إلى المشرق، ما الذي دفعه دفعًا إلى ذلك؟ هل أحسّ بأن «عينًا» تتابعه أو «أعين»؟ هل كان يخشى أن يكشف «المقام» الذي كان يؤمن بإخفائه... هل كانت البيئة الأندلسية غير مناسبة لمشروع سياسي، خاصة بعد تجربة جماعة ابن برجان[٧] وتجربة ابن قسي[٨] صاحب «خلع النعلين»؟

الدولة الكامنة في التصوف

لا يتعلق الأمر في الخلاف بين «المتصوفة» ومعارضيهم بخلاف على «النمط المعتاد»، بل هو خلاف بين مَن وصفهم ابن عربي بـ«أصحابنا» وبين «الأجنبي»، وقد كان ابن عربي ومن على «شكله» يعرف أن أفضل طريقة لحماية «مقامهم» و«أصحابنا»! هي دولة قائمة على هذين، «مقام جامع» و«أصحاب»، أي «جماعة» تقيم أو تصير «دولة»، ولو بإسقاط أخرى قبلها أقامها «الأجنبي»، أي من لم يكن على «مقامهم»، وليست هذه حكاية خرافة، بل هي «الحقيقة» التي كشفها «النص المتصوف» والتاريخ، خاصة في بلاد الأندلس، وقد كان للتسرب الشيعي في الفكر المتصوف الأندلسي أثر كبير في «تسريع عملية التسييس» لـ«مقامهم» الذي يتسترون عنه، وكان «النواة الصلبة الكامنة» في قلب «المشروع المتصوف» في الأندلس معجونًا بالإمامة الشيعية، بل كان قد أخذ «الهيئة الشيعية»، وكانت الدولة الإسلامية في الأندلس متابعة لهذا «التأسيس» و«التسييس»، ملاحظة لحركة مثيرة لأتباع رجل اسمه «ابن برجان»، كان من المتصوفة المتفلسفة الباطنية، و«شيخ صوفية الأندلس وإمامهم»[٩]، وريثا لخط طويل امتد في التاريخ لعدد من الأفكار الدخيلة، من المشرق ومن المغرب والأندلس، حيث «الإرث الباطني» اليوناني والروماني.

الحكومة المتصوفة ... والدولة المتشيعة

من أحسن القراءات في هذا قراءتان لعالمين من علماء التوحيد في «المغارب الإسلامية»، إحداهما قراءة العلامة الحجوي الثعالبي المغربي رحمه الله، وزير التعليم السابق في «الفكر السامي»، ومن نصوصها فيه قوله: «وقال هؤلاء المتأخرون بالقطب، ومعناه رأس العارفين، ويزعمون أنه لا يساويه أحد في مقامه حتى يموت فيخلفه آخر، وذلك هو معنى الإمام المعصوم عند الرافضة، واخترعوا للقطب حكومة سرية وديوانا خياليًا، وذلك على نحو ما تحلم به الرافضة في إنشاء حكومة على مذهبها، فحكومة القطب عند الخاصة منهم أمنية سياسية، وعند العامة عقيدة دينية»[١٠]، وهذا النص من أدل النصوص على مقصد هذا المقال، فقد شحنه العلامة الحجوي بمصطلحات ومفاهيم تكفي لإعادة صياغة النص بحيث تنكشف مقاصده، فهي

٥ -الفتوحات، ٢٧٨/٣.

٦- المصدر نفسه، ١١١/٤.

٧-هو أبو الحكم عبد السلام بن عبد الرحمن ابن أبي الرجال اللخمي المشهور بابن برّجان (ت ٥٦٣٥)، شيخ مقدم للمتصوفة الأندلسيين، وكان يسلك مسلك الباطنية في تفسيره القرآن، وكان يومئ إلى وحدة الوجود، ويتكلم في النجوم على طريقة الأوائل من الصابئة والفلاسفة، وكانت له شبكة مريدين في الأندلس، وإليه ترجع الكلمة بينهم. «الحضور الصوفي في المغرب والأندلس»، د. جمال البختي، ص ٣١.

٨ - هو أبو القاسم أحمد بن الحسين بن قسي (ت ٥٥٤٦)، من أهل شلب، كان أحد رجالات الدولة الموحدة، ادّعى الإمامة وتزعم «ثورة المريدين»، وانهزم وتاب. «الحضور الصوفي» ص ٣٤.

٩- الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين، عصمت دندش، ص ٥٧، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

١٠-الفكر السامي، ٥٤/٣، مطبعة البلدية بفاس، ١٣٤٥هـ.

إذن حكومة أمنية سياسية سرية... والمتصوفة المتفلسفة يحرصون على إنزال هذه الحكومة من مستوى «**التخييل**» العقدي إلى مستوى «**التفعيل**» السياسي، وهذا التنزيل لا ينفك عن «**مصادمة**» للحكومة القائمة، ولا يمكن الجمع بين حكومتين، وهذا يعني «**الثورة والخروج**»، أي «**الانقلاب العسكري**».

الدس والاندساس

كان القصد من هذا التنبيه على أن ما يبدو «**تجمعا**» متصوفًا أو صوفيًا لا يخلو من نزعة سياسية على النمط الشيعي الإمامي، ومن المعلوم أن الإمامة من الأصول الكبرى التي يتوافق فيها المسلكان ظاهرًا، التصوف والتشيع، فكلاهما يبني على «**تميز الإمام علي**» رضي الله عنه، ويعدّ «**المقام السياسي**» المقام الأعلى، وهو في الغالب «**مقامهم**» الذي ذكره ابن عربي الحاتمي، الذي أسس له من كان قبله في الأندلس، وانتهى في «**حجر**» ابن برجان وجماعته... بل جماعاته... بل قل «**بدأ**»!

يبين العلامة مبارك الميلي، رحمه الله، أحد أعضاء «**جمعية علماء المسلمين**» في الجزائر هذا في قراءته للمشروع السياسي الكامن- وهي القراءة الثانية التي أحب الاهتداء بها – فيقول: «**رضي الناس عن التصوف بذلك الانتساب، وأعجبوا بتقى رجاله وزهدهم أيّما إعجاب، ثم غمرت الثقة بالألقاب نقد ما في سير الصوفية من خطأ وصواب، فسال لعاب المبتدعين المنبوذين من هذه الثقة التي نعت بها المتصوفون، فاندسوا تحت هذا العنوان، ولا سيما الرافضة التي كانت لها مطامع سياسية... فتكوّن تصوف باطني، استقل بقيادة العامة أو كاد، واتقى بعموم الثقة في عنوان التصوف ألسنة النقاد**»[11]، ويهمني في هذا النص العبارات الآتية: «**اندسوا**» و«**قيادة العامة**» و«**مطامع سياسية**»، ويستطيع الباحث أن يعيد «**استعمالها**» مع المصطلحات الملتقطة من كلام الحجوي لصف نص متراص الكلمات للكشف عن «**الطمع السياسي الكامن في الفكر المتصوف**».

الحرس الثوري الإيراني... والتصوف الفلسفي

لا يزال النصان حيين، ولم تنفصل روحا مقاصدهما عن جسديهما، فلا يزال «**التشيع الرافضي**» يندس طامعًا في قيادة العامة مستغلاً الثقة التي يحظى بها من «**اندس فيه**» عند الناس، فما يصلنا من أخبار نراها بالصوت والصورة أو مكتوبة على منصات التواصل الاجتماعي يومئ إلى أن هذه الحال مستمرة، وقد رأينا نوع توافق بين متصوفة المشرق وبين المشروع الإيراني، بل نخشى أن يكون الحرس الثوري قد حقق «**الاندساس**» الكامل في هذا «**الحضور الصوفي**» المعاصر في الحياة العامة والخاصة، بل وفي أخص المواضع، أي مؤسسات الدولة، حيث يمكن الكمون إلى حين الظهور، وحينما تضع عبارة: «**الحكومة السرية**»، مع عنوان كتاب الخميني: «**الحكومة الإسلامية**» تجد نفسك ملزمًا بالوقوف عند سؤال العلاقة بينهما، خاصة بعد قراءة هذا الجزء من المقال.

دولة داخل الدولة

كان رأس «**الحركة المتصوفة السياسية**» في الأندلس في العهد المرابطي ثلاثة، ابن برجان شيخ الجماعة، والميورقي وابن العريف، وكانت بينهم مراسلات وربما لقاءات، وكان لهم أصحاب ومجموعات مريدين منتشرة في بعض المدن الأندلسية يشرفون على «**تربيتها**» و«**تكوينها**» و«**إعدادها**»، وكانت عيون «**المرابطين**» متابعة لتطور هذه «**الحالة المتصوفة**»، وهو أمر يدل على تفطن مثير، أُرَجِّح أن يكون السبب فيه اعتماد المكون السياسي على المكون الفكري والقانوني في «**الدولة المرابطية**»، فقد كانوا يصفونها بدولة الفقهاء، وهي عند التحقيق دولة كبار المفكرين والمثقفين، دولة قضاء وقانون، وقد كان لفقهاء الدولة المرابطية وفيهم كبار القضاة معرفة كافية بالمذاهب الباطنية وأصحابها، ولذلك صدرت منهم فتاوى قوية تعبر عن فهم عميق لمذاهب الأوائل ومآلاتها في الواقع الاجتماعي والسياسي، وهو ما خُتم بوضع الدولة يدها على هذه الشبكة المتصوفة، وإحضار رؤوسها إلى مراكش، وسجن بعضهم وقتل بعض، ولن تكون هذه المحاولة الوحيدة للقيام بثورة متصوفة على الدولة، فقد تكرر هذا مرارًا، وكان آخر الأمر في بلاد المغرب بتدمير «**الزاوية الدلائية**»، فهل استمرت الدولة في معاملة هذه المقاصد السياسية الكامنة بالطريقة نفسها، أم أنها وجدت طريقة أخرى لوأدها في مهدها أو إزالة أنيابها من فمها؟

وللحديث صلة.

١١-رسالة الشرك ومظاهره، مبارك الميلي، ص ٢٤٥، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الخامسة، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.

قالَ صلى الله عليه وسَلم:

"لا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يُبَعْثُ دَجَّالونَ كَذَّابونَ قَرِيبٌ مِنَ ثَلاثينَ ، كُلُّهمَ يَزَعْمُ أَنَّهُ رسولُ اللهِ"

متفق عليه.

من الولاية للتقديس.. بيئة التصوف وقبول دعاوى النبوة والمهدوية

أسامة الهتيمي – مصر

ربما لا يتفاجأ الكثيرون عندما يظهر بين الحين والآخر في مصر أو غيرها من البلدان العربية والإسلامية من يدّعي أنه المهدي المنتظر، أو أنه نبي، أو يزعم لقاء النبي ﷺ أو الخضر أو المسيح، بل قد يتجاوز الأمر ذلك إلى ادعاء امتلاك خصائص وقدرات روحية استثنائية تميّزه عن سائر البشر.

ورغم أن البعض يعتقد أن هذه الظاهرة لا تعدو أن تكون سلوكًا فرديًا لدى مصابين باضطرابات نفسية أو راغبين في الشهرة أو متطلعين للسيطرة على مريدين فإن ملاحظة هذه الحالات على امتداد فترات زمنية مختلفة تكشف عن جانب آخر يستحق التوقف عنده، إذ يبدو أن عددًا من هؤلاء المدّعين ظهروا في أوساط صوفية، الأمر الذي يفتح الباب أمام التساؤل عمّا إذا كانت بعض الأفكار والتصورات الصوفية تسهم في نشوء مثل هذه الدعاوى أو منحها قدرًا من القبول.

ومن ثم فإن فهم الظاهرة لا ينفصل عن البيئة الصوفية التي ظهر فيها أصحابها، والأفكار والمفاهيم التي تلقوها، والطريقة التي تعامل بها المحيطون بهم مع دعاواهم بما يستدعي النظر في بعض المفاهيم والممارسات التي قد تترك آثارًا في البنية النفسية والفكرية للمنتسبين إليها، وتدفع بعضهم إلى الانتقال من مجرد الاعتقاد أو التلقي إلى الإعلان عن دعاوى استثنائية من هذا النوع.

ظاهرة تتكرر

الحقيقة أنه ليس من الدقة التعامل مع هذه الظاهرة باعتبارها نتاجًا حديثًا أو أنها ارتبطت مؤخرًا ببعض الحالات الفردية إذ تكشف قراءة التاريخ الصوفي عن نماذج من المدعين أقدم بكثير ظهر أصحابها في بيئات صوفية وتنوعت دعاواهم بين المهدية واللقاء بالنبي ﷺ أو الخضر أو بلوغ مراتب روحية استثنائية.

ولعل ما سجله ابن خلدون في مقدمته من نماذج لظهور دعوى المهدية في بيئات صوفية يؤكد ذلك، فقد أشار إلى رجل من المتصوفة عرف بـ«**التويزري**» ادعى أنه «**الفاطمي المنتظر**» في بداية القرن الثامن الهجري، وذكر رجلًا آخر عرف بـ«**العباس**» ادّعى الدعوى نفسها قبل ذلك بسنين[1]، بل إن ابن خلدون لاحظ أن عددًا كبيرًا من مدّعي المهدية في بيئة التصوف[2]، من بينهم الحلاّج (٨٥٨–٩٢٢م) الذي ادّعى المهدوية والنبوة والألوهية والعياذ بالله[3]، ومحيي

١ - مقدمة ابن خلدون، ٢٠٢/١.
٢ - المصدر نفسه.
٣ - الحلاّج: حقيقته وما هو عليه، الحضرمي أحمد طلبة، مركز سلف.

الدين ابن عربي (١١٦٥–١٢٤٠م) الذي تحدث عن لقاءاته بالخضر والنبي ﷺ والأنبياء»[٤].

ثم تتسع الصورة في القرن الخامس عشر الميلادي مع محمد نوربخش (١٣٩٢–١٤٦٤م) الذي كان من أتباع الطريقة الكبراوية، ثم أسس الحركة النوربخشية، وهي صوفية شيعية، إذ أعلن أنه المهدي، وحظيت دعوته بأتباع من داخل الوسط الصوفي[٥].

وفي المغرب ظهر أحمد بن أبي محلي المغربي (١٥٥٩–١٦١٣م) الذي ادّعى المهدوية، وقاد ثورة في مراكش فانتصر، ولكن ما لبث أن هُزم ومات[٦]، وأيضًا عبد العزيز الدباغ المتوفى سنة ١٧٢٠م، ويعد من أبرز المتصوفة المغاربة، إذ يحكي تلميذه أحمد بن المبارك عنه أنه كان أميًا، ولما فتح الله عليه بالكمال والفيض والكشف صار من العارفين بالعلم اللدني، فصار يفتي في قضايا الناس الدينية والدنيوية، ويحل مشكلات العلم المعقدة في العقائد والأحاديث المشكلة ونحوها[٧].

وادعى البنغالي آغا محمد رضا -وهو صوفي شيعي- المهدية، وذلك لحشد الأتباع في مواجهة الاحتلال البريطاني عبر شركة الهند الشرقية، وقد هزم وسجن في نهاية عام ١٧٩٩م[٨].

وفي أواخر القرن الثامن عشر كان الصوفي أحمد التجاني (١٧٣٥–١٨١٥م) مؤسس الطريقة التجانية قد ادّعى أنه التقى بالنبي ﷺ لقاء حسيًا ماديًا، وأنه كلّمه مشافهة وتعلّم منه (صلاة الفاتح لما أغلق) [٩].

وفي القرن التاسع عشر أعلن الصوفي السوداني محمد أحمد بن عبد الله، المعروف بالمهدي (١٨٤٤–١٨٨٥م) دعوته إلى المهدية في ١٨٨١م وكان قبل ذلك متصوفًا ومنتميًا إلى الطريقة السمانية، فيما أكدت الدراسات أنه تأثر بابن عربي وأحمد بن إدريس حيث كرر ذكرهم في العديد من منشوراته[١٠].

وفي السنغال ظهر لباس تياو (١٨٤٣–١٩٠٩م) وأعلن نفسه المهدي بعد بلوغه الأربعين، ثم تجاوزت دعوته المهدية إلى القول بأنه نبي بعثه الله إلى السود، وأنه تجسيد للنبي محمد ﷺ، وقد نشأت حول دعوته الطريقة اللاهينية التي عرفت لاحقا بوصفها إحدى الطرق الصوفية[١١].

أما حديثًا فتتعدد النماذج المتعلقة بمدعي المتصوفة ومن أبرزها المصري «**عمر أمين حسانين**» الذي تذكر تقارير أنه بدأ زعيمًا للطريقة البيومية ثم ادّعى النبوة وقال: إن جبريل عليه السلام وعزرائيل يلتقيان معه ويخففان عنه آلامه، وإنه نجح في رفع الصلاة عن بعض أتباعه لبلوغهم درجة اليقين[١٢]، وقد توفي عام ١٩٩٣ في السجن.

ثم ظهرت بعد وفاة حسانين زوجته «**منال وحيد مناع**» التي نجحت في الهيمنة على أتباع زوجها بادّعاء أنه رغم وفاته يأتيها بهيئته ويبلغها برسائل لأتباعه، ثم ادّعت «أنها رأت الرسول ﷺ معه وأنه أخبرها أنه سيزورهم يوم الخميس من كل أسبوع، ليتطور الأمر معها إلى حد أنها ادّعت النبوة»[١٣] وكان عمرها آنذاك ٤٢ عامًا، بينما واصلت دعوتها لسبع سنوات اتّبعها خلالها ٢٥٠ شخصًا حتى قبض عليها عام ١٩٩٩، وحكم عليها بالسجن[١٤].

ومن الحالات التي أثارت جدلا طبيب النساء المصري «**صلاح شعيشع**» المولود عام ١٩٢٢، وكان على صلة بالتصوف لكن «بدأ يظهر عليه التحول بعد أن تعرف بزوجة صديق له وأحبها وأطلق عليها لقب (أم المؤمنين) ليعلن بعد ذلك أنه نبي ثم أطلق على دعوته (الطريقة الصلاحية الشاذلية الزينبية المحمدية)» وقد قبض عليه عام ١٩٨٥ وحكم عليه بالسجن خمس سنوات[١٥].

ومن المدّعين للنبوة أيضًا: رشاد خليفة (١٩٣٥ – ١٩٩٠م) الذي نشأ في بيئة صوفية، فهو ابن أحد مشايخ الطرق الصوفية بمحافظة الغربية، وقد هاجر للولايات المتحدة للدراسة وأصبح مواطنًا أمريكيًا[١٦].

وأيضًا: رياض أحمد جوهر شاهي (٩٤١ –٢٠٠١م) وهو زعيم روحي ومؤلف صوفي باكستاني، اشتهر في أواخر القرن العشرين بادعائه أنه «الإمام المهدي والمسيح المنتظر وتجسيد كلكي الهندوسي[١٧]!

والحقيقة أن ما سبق ليس سوى نماذج بسيطة، فقد عرفت صفحات التاريخ عددًا كبيرًا من المنتسبين إلى التصوف ممّن خرجوا على الناس بدعاوى مختلفة، وبالطبع فإن تكرار

---

٤ - الموسوعة العربية، وزارة الثقافة السورية، مادة عربي، نسخة إلكترونية.

٥ - مجلة العقيدة، وهي مجلة شيعية تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، https://2u.pw/GE3gFB

٦ - ابن أبي محلي الفقيه الثائر ورحلته «الإصليت الخريت"، ابن أبي مَحَلّي، تحقيق عبد المجيد القدوري، ص ٦٢.

٧ - التوحيد والوساطة في التربية الدعوية، فريد الأنصاري، سلسلة كتاب الأمة ٤٨، ٨٦/٢.

٨ - https://2u.pw/P0V4sX

٩ - جواهر المعاني للتجاني، ١٣٦/١، بوساطة التجانية، علي بن محمد الدخيل الله، ص ١١٦.

١٠ - الامام المهدي، د. محمد سعيد القدال، ص ٤٠، ٦٣.

١١- مركز الجزيرة للدراسات، الطرق الصوفية في السنغال، https://2u.pw/vytvge

١٢ - صدى البلد، ٢٠١٦/٢/١٤، https://2u.pw/3JdZmB

١٣ - الوطن، ٢٠٢١/٧/٢٦، https://2u.pw/T3HqR2

١٤ - حفريات، https://2u.pw/6FmlEf

١٥ - اليوم السابع، ٢٠٢٢/١/١٦، https://2u.pw/Cc1LlY

١٦ - السابق.

١٧ - https://2u.pw/roMHVq

ظهور هؤلاء المدعين يجعل من الصعب التعامل مع جميع هذه الحالات بوصفها حوادث فردية منفصلة ما يؤكد أن الظاهرة ليست عارضة، ومن ثم فإن تفسيرها يفرض البحث في الخلفيات الفكرية والعقدية التي دفعت بعض المنتسبين للتصوف إلى تبني مثل هذه الدعاوى.

من الولاية إلى التقديس

وبقدر ما يمكن أن تثير الدعاوى السابقة حالة من الدهشة تكشف مطالعة معتقدات التصوف والنظر في ممارسات المتصوفة عن جملة من التصورات التي قد تفسر كيف يمكن أن تتشكل لدى منتسبي التصوف مثل هذه الدعاوى، الأمر الذي يجعل من الضروري التوقف عند بعض تصوراتهم.

وتعد التصورات الصوفية حول مفهوم «الولي» نقطة مركزية، إذ لا تقف عند حدود تعريفه بأنه المؤمن المتقي أو كما يقول ابن تيمية: «الولاية ضد العداوة وأصل الولاية المحبة والقرب.. وقد قيل: إن الولي سمي وليًا من موالاته للطاعات»[١٨]، وإنما تمنحه بعض الأدبيات الصوفية مراتب وخصائص تتجاوز المألوف البشري، وهو ما تكشف عنه نصوص في مصادر التصوف، ومن ذلك ما جاء في «جواهر المعاني» للتيجاني من أن الولي «يتجرد من جميع الصفات البشرية ويتحلى بالأخلاق الإلهية»[١٩].

وقد كشفت دراسة حول تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي عن تصورات خطيرة للمتصوفة، حيث يعتقدون في الولي التطور والوجود في أماكن مختلفة في آن واحد، ومن ذلك ما ذكره «الشعراني» في ترجمة الشيخ «حسن أبي علي» حيث يقول: «كان هذا الشيخ من كُمل العارفين، وكان كثير التطورات، تدخل عليه بعض الأوقات تجده جنديا، ثم تدخل فتجده سبعا، ثم تدخل فتجده فيلا وهكذا»[٢٠].

كما يعتقد الصوفية أن الأولياء يعلمون الغيب، ومن ذلك قول الشعراني: «العارف له أن يقول أنا أعرف الآن ما تكتبه الأقلام الإلهية في شأني ويكون صادقا»[٢١].

ويرى الصوفية أن الولي يقول للشيء كن فيكون، ومن ذلك ما جاء على لسان الشيخ إدريس بن الأرباب حيث يقول: «درجات الأولياء على ثلاثة أقسام، عليا ووسطى وصغرى، فالصغرى أن يطير في الهواء ويمشي على ظهر الماء وينطق بالمغيبات، والوسطى أن يعطيه الله الدرجة الكونية إذا قال للشيء كن فيكون..»[٢٢].

ووصف الصوفية أولياءهم بما وصفوا به الله عز وجل فيقول أحدهم: «لو كشف عن حقيقة الولي لعُبد.. فعلق الشيخ التجاني على هذه الكلمة بقوله: لأن أوصافه من أوصاف إلهه ونعوته من نعوته..»[٢٣].

ويزعمون «أن أولياءهم يلتقون النبي الكريم يقظة إذ تمتلئ دواوين الفكر الصوفي بمثل هذا الحديث، ولا خلاف بينهم في إمكانها ووقعها»[٢٤].

ويتفق المتصوفة مع الرافضة في مسألة عصمة الأولياء إذ يقررون «أن الأولياء معصومون ويعتقدون بذلك اعتقادا لا يقل عن اعتقاد الشيعة بعصمة أئمتهم ولهم في ذلك طرق وأساليب ومسالك عدة»[٢٥].

وأولى المتصوفة ما يسمى بالمعرفة الباطنية اهتمامًا كبيرًا، وهي المعرفة التي يتلقاها الشخص بوسائل لا تخضع في أصلها للوسائل المعتادة لتحصيل العلم حيث تتحول التجربة الوجدانية إلى مصدر للحكم والمعرفة والدعوى وهو ما فتح الباب على مصراعيه للترويج لدعاوى غير مقبولة، ومنها مثلاً أن ابن عربي ادعى أن النبي ﷺ هو من أعطاه كتابه فصوص الحكم[٢٦].

كما يعتقدون أن أولياءهم يتلقون العلم بالإلهام والكشف مستدلين على ذلك مثلاً بقصة موسى والخضر عليهما السلام «إذ زعموا أن الخضر حي أبد الدهر وأنه يلتقي بالأولياء ويعلمهم علم الحقيقة والأوراد، وأنه صاحب شريعة وعلم باطني يختلف عن الشريعة الظاهرية»[٢٧].

والوقوف عند هذه النصوص لا يكاد ينتهي، فنحن أمام تصور متكامل ينقل الولي من دائرة الإنسان الصالح الذي يستمد منزلته من إيمانه وتقواه إلى شخصية استثنائية تحاط بخصائص وقدرات ومصادر معرفة تتجاوز المألوف، وهو ما يجعل الطريق ممهدًا أمام ظهور مثل هذه الدعاوى.

١٨- الفرقان، ص ١١.

١٩ - جواهر المعاني للتيجاني، بوساطة تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي لمحمد أحمد لوح، ص ٥٨.

٢٠ - الطبقات الكبرى، بوساطة تقديس الأشخاص، ص ٦٢.

٢١ - الجواهر والدرر، بوساطة تقديس الأشخاص، ص ٧٠.

٢٢ - طبقات ابن ضيف الله، بوساطة: تقديس الأشخاص، ص ٧١.

٢٣ - جواهر المعاني، بوساطة: تقديس الأشخاص، ص ٧٤.

٢٤ - تقديس الأشخاص، ص ٧٧ـ

٢٥- السابق، ص ٢٢٠.

٢٦ - فاتحة كتابه فصوص الحكم.

٢٧ - السابق، ص ٢٠٠.



المضامين العقدية في الإنشاد الصوفي المعاصر

عادل خزرون التطواني - المغرب

مقدمة

لم يعد الإنشاد الصوفي حبيس حِلَق الذكر في الزوايا والتكايا، بل صار صناعةً فنيةً تُقام لها المهرجانات الدولية، وتُبثّ مقاطعها على المنصات الرقمية لملايين المستمعين، ويُقدَّم في خطاب رائج بوصفه لغة روحية كونية وعنوانًا لـ«إسلام معتدل»، يلتقي فيه طموح الفنانين بمصالح الصناعة الثقافية وتوجهات سياسات رسمية ودولية.

غير أن المستمع المأخوذ بجمال الصوت قلّما يسأل: ماذا تقول هذه القصائد؟ فجزء معتبر منها صدر عن شعراء ارتبطت أسماؤهم بمقولات أثارت جدلًا واسعًا في تاريخ الإسلام، مثل ابن عربي والحلاج وابن الفارض والششتري، ومن بعدهم الرومي وحافظ ويونس إمره ونسيمي، ومدائح البوصيري. وتعرض هذه المقالة نماذج من هذا المتن على ميزان الشرع، مميّزة بين الحكم على النص والحكم على من يؤديه.

أولًا: نبذة تاريخية

عَرف المسلمون الشعر الديني منذ عهد النبوة؛ فقد نافح حسان بن ثابت عن النبي ﷺ بشعره، وارتجز الصحابة وهم يحفرون الخندق. أما السماع بوصفه قربة تُعقد لها المجالس طلبًا للوجد، فظهر في بغداد في القرن الثالث الهجري، ويُروى عن الشافعي قوله: «**خلّفتُ ببغداد شيئًا أحدثته الزنادقة يسمونه التغبير، يصدّون به الناس عن القرآن**»[1]. ثم أفرد له مصنفو التصوف أبوابًا، كالسراج في «**اللمع**» والغزالي في «**الإحياء**» الذي قيّده بشروط الزمان والمكان والإخوان. ومع تشكّل الطرق صار السماع طقسًا منظمًا، كالسماع المولوي والقوالي الجشتي والأزجال الصوفية المغربية الأندلسية.

وفي المغرب أنكر فقهاء المالكية ما صاحب مجالس «**الفقراء**» من رقص وتواجد، كما في فتوى الشاطبي التي نقلها الونشريسي[2]. وفي العقود الأخيرة خرج السماع إلى المسرح، مع مهرجان فاس للموسيقى العالمية العريقة (١٩٩٤) ومهرجان فاس للثقافة الصوفية (٢٠٠٧)، حيث يتحول «**المقدس**» إلى أداء احتفالي يُترجم للجمهور العالمي بالصوت أكثر من المعنى.

ثانيًا: الفرق والمنشدون

من أبرز الفرق فرقة ابن عربي للسماع الصوفي بطنجة، التي أسسها سنة ١٩٨٨ أحمد الخليع، وتُركز على قصائد ابن

١ - مناقب الشافعي، البيهقي، ٢٠٧/٢-٢٠٨؛ سير أعلام النبلاء، ٨٩/١٠.

٢ - المعيار المُعرب، ٢٥/١١-١١٤.

عربي والششتري ورابعة العدوية والسهروردي والحراق. وقد أعلن مؤسسها أن غايتها «**رفع اسم ابن عربي في الآفاق**»[٣]؛ فاختيار النصوص عندها مشروع معلن لا انتقاء جمالي محايد.

ومنها مجموعة السماع والمديح للطريقة القادرية البودشيشية بمداغ، التي تدور على البردة والهمزية وقصائد الششتري والحراق وابن الفارض[٤].

ومنها فرقة الإخوة أبو شعر الدمشقية، المؤلفة من ستة إخوة، المعروفة بالابتهالات والقصائد الصوفية التراثية.

ومن المنشدين رشيد غلام، المغربي الذي ارتبط بجماعة العدل والإحسان ثم فكّ ارتباطه بها سنة ٢٠١٧، ومن أعماله المتداولة البردة وقصيدة ابن الفارض «**زدني بفرط الحب**».

وسامي يوسف، البريطاني، الأذربيجاني الأصل، الذي يغلب على إنتاجه الأول الأسماء الحسنى والصلوات، لكنه أدى لاحقًا قصيدة للشاعر الحروفي عماد نسيمي «**أنا جوهر اللامكان**».

ثالثًا: المضامين العقدية في المتن المتغنّى به

١ - وحدة الوجود ووحدة الأديان

من أكثر أبيات ابن عربي تداولًا في الحفلات قوله في «**ترجمان الأشواق**»:

لقد صار قلبي قابلًا كلَّ صورةٍ
فمرعًى لغزلانٍ ودَيرٌ لرهبانِ
وبيتٌ لأوثانٍ وكعبةُ طائفٍ
وألواحُ توراةٍ ومصحفُ قرآنِ
أديـنُ بدينِ الحبِّ أنّى توجّهتْ
ركائبُه فالحبُّ ديني وإيماني

وقد ذاعت في الغرب منذ ترجمها نيكلسون سنة ١٩١١ بيانًا للكونية الدينية. ومع أن ابن عربي حملها في شرحه على تقلّب القلب في التجليات، فإن أصلها في «**فصوص الحكم**» أن عابد أي معبود إنما يعبد الحق في صورة من صوره[٥]. وقال الذهبي عن «**الفصوص**»: «**فإن كان لا كفر فيه فما في الدنيا كفر**»[٦].

٢ - الاتحاد وطلب الرؤية عند ابن الفارض

ابن الفارض أكثر الشعراء حضورًا في السماع العربي، ومن قصائده المؤداة:

وإذا سألتُكَ أن أراكَ حقيقةً
فاسمحْ ولا تجعلْ جوابي لن ترى

وفيه طلب الرؤية في الدنيا مع مخالفة قوله تعالى لموسى: ﴿لَن تَرَانِي﴾ [الأعراف: ١٤٣]، والنبي ﷺ يقول: «**تعلّموا أنه لن يرى أحدٌ منكم ربَّه ﷻ حتى يموت**»[٧]. بل يدّعي وقوعها: «**وأباحَ طَرْفي نظرةً أمّلتُها**»، وهو ما نفته النصوص عن الخلق في الدنيا، ولم يثبت على الراجح حتى للنبي ﷺ ليلة المعراج، إذ قال: «**نورٌ أنّى أراه**»[٨].

وفي الصحوِ بعدَ المحوِ لم أكُ غيرَها
وذاتي بذاتي إذ تحلّتْ تجلّتِ
كلانا مُصلٍّ واحدٌ ساجدٌ إلى
حقيقتِه بالجمعِ في كلِّ سجدةِ

فيقرر أنه «**لم يكن غيرها**» بعد المحو، ويجعل المصلّي والمصلّى له «**واحدًا**» يسجد إلى حقيقته، وهي الأبيات التي أشعلت معركة علمية كبرى في القاهرة في القرن التاسع الهجري، أرّخ لها الأمريكي إميل هومرين.

٣ - الحلول عند الحلاج

من أبياته الشائعة في الإنشاد: «أنا مَن أهوى ومَن أهوى أنا، نحنُ روحانِ حلَلْنا بَدَنا»، وهي صريحة في الحلول لفظًا والاتحاد معنًى.

٤ - الحلول والاتحاد في قصيدة نسيمي[٩]

فيَّ يتّسع العالَمان، ولا يسعني هذا العالم ... أنا جوهر اللامكان، لا يسعني الكون ولا المكان ... أنا الذرّة وأنا الشمس ... أنا الشجرة المشتعلة بالنار ... العرش والفرش والكاف والنون فيَّ ...إلخ[١٠].

ففي الأبيات حلولٌ صريح، إذ يجعل ذاته محلًا يسع العالمين، ويجعل فيه «**الكاف والنون**»، أي أمر التكوين الذي اختص الله به: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]. وفيها اتحاد صريح، إذ يجعل نفسه «**جوهر اللامكان**» والذرّة والشمس معًا، أي عين الوجود بكل مراتبه، وهذا صميم وحدة الوجود. وأخطر أبياتها قوله: «**أنا الشجرة المشتعلة بالنار**»، فهو إشارة إلى الشجرة التي نودي منها موسى عليه السلام: ﴿أَن يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [القصص: ٣٠]، فيجعل الشاعر نفسه موضع النداء الإلهي.

٣- بوابة الأهرام، على الرابط:https://٢u.pw/H٩VgOc

٤- «السماع الصوفي أداة للتربية الروحية»، مجلة المعرفة، ع ٢٠، أكتوبر ٢٠٢٤م.

٥ - فصوص الحكم، فص حكمة إلهية في كلمة نوحية، ٧٢/١، فص حكمة أحدية في كلمة هودية، ١١١/١.

٦ - ميزان الاعتدال، دار المعرفة، ٦٦٠/٣.

٧- الترمذي، (٢٢٣٥).

٨- مسلم، (١٧٨).

٩ - عماد الدين نسيمي (ت نحو ٨٢٠هـ) من أعلام الحروفية التي أسسها فضل الله الأستراباذي، وهي حركة تجعل الوجه الإنساني مظهرًا للحق، وتؤوّل الحروف المرسومة فيه تأويلًا باطنيًا، ويكثر في ديوانه استدعاء الحلاج وعبارته «أنا الحق». وقد قُتل في حلب بفتوى علمائها، وقصيدته التي أداها سامي يوسف تتكرر فيها «أنا».

١٠- الأبيات مترجمة عن الأصل الأذربيجاني، وقد أدّاها سامي يوسف في ألبومه «The Centre» (٢٠٠٥م).

أما المطلع فيقلب الأثر المتداول: «**ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن**»، وهو أثر لا أصل له عند المحدثين[11]، فينقل المعنى من سعة القلب لمعرفة الله إلى سعة الذات للعالمين وتعاليها عليهما! وتقديم هذا النص بلحن مؤثر لجمهور شاب، دون أي إشارة إلى خلفيته الحروفية، يجعل من أصرح نصوص الحلول ترنيمة روحية مألوفة.

رابعًا: الموقف الشرعي من هذه المضامين

تقوم العقيدة على التمايز القاطع بين الخالق والمخلوق: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[الشورى: ١١]، ومقالة الحلول أشبه بما كفّر به القرآنُ النصارى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾[المائدة: ١٧]. والتسامح في المعاملة غير التسوية بين الأديان في الحق والنجاة. ومن ثمّ فإن نصوص الحلول والاتحاد ووحدة الأديان لا تستقيم حتى بمعيار «**التصوف الجنيدي**» الذي يرفعه كثير من الممارسين أنفسهم.

أما الإنشاد الحسن المعنى فجائز في أصله، وإنما الإشكال في اتخاذ السماع قربة وطاعة، وهو ما عدّه ابن تيمية بدعة، لأن الصحابة لم يجتمعوا على سماع القصائد تعبّدًا، وإنما كان سماعهم مقصوراً على القرآن[12]، وهذا كله في السماع المجرد عن المعازف التي حرّمها الجمهور[13].

خامسًا: غناء الرجال والنساء مجتمعين وتبرُّج المؤدّيات واستعمال الموسيقى بأنواعها كافة

لا يقتصر الإشكال الشرعي في هذه الظاهرة على مضامين النصوص وحدها، بل يتعدّاه إلى الإطار العملي الذي تُقدَّم فيه؛ إذ تحوّل السماع من مجلس مغلق في الزاوية إلى استعراض مسرحي مفتوح تتضاعف فيه المخالفات. ويمكن رصد ظاهرتين لافتتين ترتبطان بجوهر الأداء المعاصر ذاته لا بمجرّد الحضور:

الظاهرة الأولى:
اجتماع الرجال والنساء في الأداء الغنائي وتبرُّج المؤدّيات

لم يعد الاختلاط مقتصرًا على الجمهور، بل تعدّاه إلى مشاركة الرجال والنساء في الغناء معًا، فتُؤدّي المغنّية إلى جانب المنشدين في ثنائيات ومقاطع مشتركة. وقد صار مشهدًا مألوفًا في مهرجان فاس للثقافة الصوفية وفعاليات قرطاج وقونية وإسطنبول أن تُقدَّم قصائد ابن عربي والحلاج بأصوات نسائية إلى جانب أصوات الرجال في الفرقة الواحدة، وتحضر مغنّيات في بعض أعمال سامي يوسف وأمثاله.

والأخطر أنّ هؤلاء المؤدّيات يظهرن في أبهى صور التبرّج والزينة وهنّ يترنّمن بمعاني «**العشق الإلهي**». وقد رصد الباحث الفرنسي جان دورينغ (Jean During) تحوّل السماع من طقس محافظ إلى استعراض يتصدّره الجنسان معًا[14]، وهو مصادم لقوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ﴾ [الأحزاب: ٣٣]، ولقوله ﷺ: «**ما تركتُ بعدي فتنةً أضرَّ على الرجال من النساء**»[15]. فإذا أضيف إلى الاجتماع في الأداء ما يُحرّكه السماع من حال وجدانية وتمايل على الإيقاع، صارت المفسدة مركّبة، وبعُدت هذه المحافل عن مقصود «**التربية الروحية**» الذي تُرفع باسمه.

الظاهرة الثانية:
استعمال الموسيقى بأنواعها كافة

لم يعد السماع المعاصر مقتصرًا على الدف، بل صار يستوعب الآلات كافة: العربية كالناي والعود والقانون، والشرقية كالطنبور والسّتار، والغربية كالبيانو والغيتار والإيقاعات الإلكترونية، بل أوركسترا كاملة كما عند سامي يوسف. وهذا مخالف لجمهور أهل العلم القائلين بتحريم آلات الطرب لحديث: «**ليكوننّ من أمّتي أقوامٌ يستحلّون الحِرَ والحرير والخمر والمعازف**»[16]. وقد بسط الحافظ ابن حجر وجه الاستدلال بهذا الحديث، ورجّح أن المعازف هي الآلات كلّها، وأنّ سياق الوعيد باستحلالها قرينة قاطعة على تحريمها[17].

وقد نقل الإمام ابن قيّم الجوزية في «**إغاثة اللهفان**» عن جماعة من كبار الصوفية أنفسهم — كالجنيد وسهل التستري والحارث المحاسبي والفضيل بن عياض — إنكارَهم للسماع المصحوب بالآلات، وتحذيرَهم من اتخاذه دينًا وقربةً[18]. وهذه القيود جميعها لا تكاد تتحقق في مهرجانات العصر التي تجمع اختلاط الجنسين في الأداء والتبرُّج والمعازف والقصائد الفلسفية دفعةً واحدةً.

١١- قال العجلوني في كشف الخفاء (١٩٥/٢): «لم أقف عليه في شيء من كتب الحديث المعتبرة».

١٢- مجموع الفتاوى، ٥٥٧/١١-٥٩٩؛ الاستقامة، ٢٣١/١.

١٣- مذهب الجمهور نقله كثيرون، منهم القرطبي في الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث، ٥١/١٤، تفسير سورة لقمان.

١٤- Jean During, Musique et extase: L'audition mystique dans la tradition soufie, Paris: Albin Michel, ١٩٨٨, pp. ٢١٧-٢٤٥ (chapitre sur la théâtralisation moderne du samāʿ).

١٥ - البخاري، (٥٠٩٦).

١٦ - البخاري، (٥٥٩٠).

١٧ - فتح الباري، تحقيق محب الدين الخطيب، دار المعرفة، ٥١/١٠.

١٨- إغاثة اللهفان، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، ٢٢٨/١.



التصوف في الدراما التركية
بين الموروث التاريخي وصناعة الصورة الذهنية

اعداد هيئة التحرير

لم تَعد الدراما التركية تقتصر على قصص الحب، والصراعات العائلية، والتاريخ السياسي التقليدي، بل اتجهت خلال العقود الأخيرة إلى معالجة قضايا أكثر تعقيدًا تتصل بالدين، والهوية الثقافية، وعلاقة المؤسسات الدينية بالمجتمع، مع التركيز على التوتر القائم بين التيارات المحافظة والاتجاهات العلمانية.

وفي هذا السياق، برز التصوف كأحد الموضوعات الحاضرة بقوة في السينما والدراما التركية خلال ربع القرن الماضي (٢٠٠٠–٢٠٢٥م). هذا الحضور استقطب اهتمام صناع الأفلام والمسلسلات ومنتجيها، مستفيدين من الوجود الواسع لهذا الموروث في الثقافة التركية، وقدرته العالية على جذب الجمهور من خلال الحكايات الروحية، والكرامات، والقصص الشائعة المستلهمة من العصور الإسلامية السابقة.

إلا أن تحول التصوف من مادة عابرة أو مجرد عرض تاريخي يلقي الضوء على الزوايا والطقوس، إلى مضمون أساسي في بناء الشخصيات والصراعات الدرامية، بات يطرح تساؤلات تتجاوز حدود المعالجة الفنية والتاريخية لتصل إلى طبيعة المنظور الديني والتصورات العقائدية التي تنقلها هذه الأعمال. فحينما تقدّم الدراما الشيخَ الصوفي على أنه صاحب أسرار باطنية لا يدركها عامة الناس، أو تجعل الكرامات والخوارق دليلاً مطلقًا على صحة المنهج الديني، وتصور علاقة المريد بشيخه كعلاقة خضوع تام، فإنها لا تعود مجرد وسيلة لاستعادة الماضي، **بل تتحول إلى أداة نفوذ ناعم تساهم في إعادة تشكيل الوعي الديني والاجتماعي المعاصر.**

من هنا، تكتسب هذه القضية أبعادًا نقدية وشرعية ترى أن الإشكال لا يتعلق بمجرد تناول شخصيات تاريخية انتسبت إلى التصوف، وإنما بالترويج الدرامي بعرض أفكارها وممارساتها، ومدى توافق هذه الصورة مع مفاهيم التوحيد الشرعي، والاتباع للنبي ﷺ في تحديد مسائل الاعتقاد والعبادة، بعيدًا عن الغلو أو اختزال الدين في المظاهر والطقوس.

تصنيف الأعمال الدرامية وأشكال الحضور الروحي

اتخذت الأعمال الفنية التي ناقشت التصوف أنماطًا وأشكالًا عديدة تكشف أن المعالجة الفنية لم تتخذ شكلاً واحدًا؛ فبعضها تعامل مع التصوف بوصفه موضوعًا فكريًا وأخلاقيًا، في حين استخدمه بعضها الآخر لتوفير أجواء روحانية أو غامضة تخدم الحبكة الدرامية والتشويق. وبشكل عام، يمكن تقسيم هذه الأعمال إلى ثلاثة أقسام أساسية:

١- التصوف الفلسفي والتاريخي: وهو النمط الذي يستحضر الشخصيات الصوفية المعروفة تاريخيًا مثل الحلاج، وابن عربي، وجلال الدين الرومي، وعبد القادر الجيلاني، ويسلط

الضوء على سيرهم وأفكارهم وحالة الصراع الدائرة بين الفكرة ومحيطها الاجتماعي والسياسي.

٢- التصوف الوعظي والأخلاقي: الذي يسلط الضوء على الشخصية الصوفية التي تقدم رسائل وعظية مباشرة عن التوبة، والزهد، والتواضع، وتزكية النفس، بعيدًا عن الخوض في التعقيدات الفكرية أو الخلافات الفلسفية والتاريخية.

٣- التصوف الشعبي والطقوسي: وهو الذي يركز على المظاهر والطقوس العامة والدارجة لدى الطرق الصوفية، مثل الدوران (المولوية)، والإنشاد، والملابس التقليدية، والتوسل بالأضرحة والمقامات، وإقامة الموالد، ويقدمها جزءًا من الحياة اليومية أو سياقًا للصراع الدرامي.

وتحول التصوف في الإنتاج التركي إلى عنصر مؤثر لتفسير الأحداث السياسية والسعي لتقديم نماذج للقيادة والأخلاق، والربط بين التجارب الفردية وبين الجماعات الدينية المغلقة وما يدور داخلها من صراعات اجتماعية وسياسية.

كيف يصبح الشيخ مصدرًا للحقيقة؟

تقدّم نسبة كبيرة من الأعمال الفنية الشيخ أو المرشد الروحي على أنه مركز الثقل في الحكاية. فهو لا يظهر كشخصية دينية هامشية، بل كمنبع للحكمة المطلقة، يمتلك معرفة استثنائية، ويستطيع توجيه المريدين نحو الحقيقة من خلال التربية والخلوة والطاعة والصبر. وفي كثير من الأحيان، تتجاوز الصورة حدود التوجيه الأخلاقي إلى تصوير الشيخ كصاحب قدرة على معرفة الغيب وما خفي في النيات، أو التنبؤ بالأحداث المستقبلية، أو التأثير في مجريات القدر والأسباب المعتادة عبر وسائل خارقة وكرامات مروية، وهي الروايات التي يستغلها صناع الدراما لما توفره من عناصر الإثارة والتشويق.

من المنظور الشرعي والنقدي، يرى الباحثون أن احترام العلماء والاستفادة من أهل العلم والتربية، والإقرار بإمكان وقوع الكرامات للأولياء الصالحين هي أمور ثابتة وفق الضوابط الشرعية، **إلا أن الإشكالية الدرامية تكمن في تحويل المكانة الروحية إلى «مصدر مستقل للمعرفة الدينية» يضاهي النص الشرعي، أو تصوير القصص الشعبية والخوارق المروية كحقائق عقدية لا تقبل النقاش.** وثمة فرق جوهري بين الإقرار بما يمكن أن يقع من كرامة يجريها الله على يد عبد صالح بإذنه، وبين تحويل الدراما إلى منصة لتمرير الغلو في الأشخاص، وجعل التسليم المطلق لأفراد غير معصومين ركيزة للدين.

النماذج الدرامية في الميزان التاريخي والشرعي

أولاً: مسلسل «يونس إمره.. رحلة الحب»

يُعدّ مسلسل «يونس إمره» من أبرز الأعمال التي جعلت التجربة الصوفية مضمونًا رئيسًا، فيركز العمل على سيرة الشاعر والمتصوف يونس إمره الذي عاش في الأناضول في القرن الثالث عشر الميلادي، ويسلط الضوء على تحوله التدريجي من قاضٍ شاب يزهو بمكانته العلمية والاجتماعية والشرعية، إلى مريد يسلك طريق التربية الروحية الشاقة على يد الشيخ طابدوك إمره.

تكمن أهمية العمل فنيًا في كونه يصوغ التجربة الصوفية كرحلة تغيير لا تحدث في لحظة واحدة، بل تمر عبر سلسلة من الاختبارات النفسية والمحطات اليومية (كخدمة الآخرين، والعمل في التكية، وتجريد النفس من الكبر) بهدف تهذيب النفس وإعادة ترتيب الأولويات، مستخدمًا الصراع النفسي الداخلي كحبكة مشوقة تفهمها شرائح واسعة من الجمهور.

من زاوية نقدية شرعية، يُنظر إلى المسلسل على أنه نموذج دقيق لدراسة الطريقة التي تقدم بها الدراما العلاقة بين الشيخ والمريد وحدود الطاعة. فمفاهيم مثل التواضع، والصبر، ومحاسبة النفس هي قيم إسلامية عامة تحظى بمكانة مركزية في النصوص الشرعية والتراث الإسلامي ولا تنحصر في التصوف؛ **لذا لا يقع الاعتراض الشرعي على هذه القيم ذاتها، وإنما على السياق الدرامي الذي قد يربط الوصول إلى المعرفة الدينية بمبدأ التسليم المطلق لشيخ بذاته، وجعل «التجربة الباطنية» للشيخ أو المريد مصدرًا فوقيًا يحدد الحق والباطل بمعزل عن الاحتكام إلى الأدلة الشرعية**، فضلاً عن أن العمل يظل معالجة فنية تحتمل الخيال ولا يمكن التعامل مع تفاصيلها كوقائع تاريخية موثقة.

ثانيًا: «قيامة أرطغرل».. التصوف وبناء المنظومة التاريخية والهوية

يمثل مسلسل «قيامة أرطغرل» (Diriliş: Ertuğrul - ٢٠١٤) نموذجًا مختلفًا؛ فالعمل لا يتخذ من التصوف محورًا، بل هو مسلسل تاريخي وسياسي يركّز على الصراعات العسكرية والاجتماعية المرتبطة بالمرحلة التي سبقت نشوء الدولة العثمانية. ومع ذلك، فإن البيئة الدينية والصوفية تؤدي دورًا محوريًا في تشكيل المضمون الأخلاقي للأحداث من خلال استحضار شخصية الشيخ محيي الدين بن عربي.

ينتقل التصوف هنا من المجال الفردي التزكوي إلى المجال الجماعي والسياسي؛ حيث يتحول الشيخ الروحي إلى مصدر للإرشاد الإستراتيجي، ويظهر كشخصية رئيسة تساعد البطل (أرطغرل) على اتخاذ قراراته المصيرية في مواجهة الأعداء والمؤامرات. وتتداخل الإشارات الصوفية مع مفاهيم القيادة، والولاء، والتضحية، وبناء السردية التاريخية الهوياتية التي تعبر عن نشأة الدولة واستمرارية المجتمع.

يفتح هذا التوظيف بابًا واسعًا للنقد العقدي والتاريخي، فالصورة الدرامية تعمد إلى دمج رموز دينية مثيرة للجدل الفكري (كابن عربي) في سياق صناعة البطولة الوطنية، وربط الماضي بتصورات معاصرة عن الهوية والقيادة. والأكثر غرابة أنه لم يثبت أصلاً لقاء ابن عربي بأرطغرل! فالعمل يستحضر حقبة تاريخية محددة تتمثل في إرهاصات تكوين الدولة العثمانية، وحضور هذه الرموز فيه مقحم تاريخيًا مما يجعل مقصد تمرير هذه الأفكار الفلسفية أو ممارساتها العقائدية موضع ريبة!

ومع عملٍ ضخمٍ بهذا الحجم لا يصح إطلاق حكم عام بالقبول أو الرفض للمسلسل ككل، بل يجب فصل القيمة الحماسية والتاريخية عن الرسائل العقدية الضمنية التي تدعم الموروث الصوفي.

ثالثًا: «مولانا» و«سلطان وفا».. جدلية الشخصية بين التاريخ والخيال المعاصر

تُعد شخصية جلال الدين الرومي من أكثر الشخصيات التي جرى تحويلها إلى مادة درامية مؤثرة بالنظر إلى مكانته الفكرية والشعرية وعلاقته بـشمس الدين التبريزي. وقد نَسج صناع الدراما أعمالاً عديدة (مثل مسلسل مولانا، وسلطان وفا) لتناول موضوعات التحول الداخلي والمحبة والمعرفة الروحية.

والمعالجة الدرامية تناولت صورة الرومي التاريخية لربط البيئة الصوفية بالامتداد التاريخي للدولة، وصورته المعاصرة باعتباره رمزًا عالميًا منفتحًا للروحانية والمحبة الإنسانية المجردة.

رابعًا: «الأب الخبّاز» و«البراعم الحمراء».. بين الزهد والجماعات المغلقة

تمتد مادة التصوف في السينما التركية لتشمل استعراض التدين المجتمعي صعودًا وهبوطًا؛ من التجارب الفردية إلى الجماعات المغلقة وصراعاتها السياسية، كما ظهر في مسلسل «البراعم الحمراء»، وفيلم «الأب الخبّاز: سر العشق».

فيلم «الأب الخبّاز» يتناول سيرة الشيخ صمونجي بابا، مستلهمًا قيم الزهد، والتواضع، ومجاهدة النفس، والابتعاد عن بريق الشهرة والسلطة الاجتماعية، مقدمًا نموذجًا للمتصوف الذي يستمد قيمته من سلوكه الأخلاقي الخالص وبحثه عن المضمون الباطني للعبادة.

لكن الإشكالية الدرامية تبرز عندما تصر الحبكة على ربط صورة الزاهد بصورة «الولي المعصوم» الذي تُنسب إليه خصائص خارقة للعادة، أو جعل التواضع والابتعاد عن الشهرة مدخلاً ضمنيًا لإثبات مكانة دينية فوق النقد والمساءلة. فصلاح الإنسان في الميزان الشرعي لا يثبت بمجرد الحكايات المروية، والولاية ليست صكًا يمنح صاحبها سلطة تشريعية على الخلق، مما يستوجب طرح التساؤل: هل تكتفي الدراما بتقديم نموذج أخلاقي لرموز تاريخية، أم تبني حولها هالة مثالية تجعل كل ما يُنسب إليها مقبولاً بحكم المكانة؟ هذا السؤال لا يدعو لإنكار قيمة الزهد، بل يدعو للفصل بين الأخلاق التي يقرّها الإسلام وبين الممارسات التي يجب أن توزن بالأدلة الشرعية.

خـــاتـمـة

في نهاية المطاف، يمكن تصنيف الأعمال التركية التي تستلهم التصوف بأنها متنوعة؛ فتارة تظهره بوصفه رحلة نفسية لتزكية الأخلاق، وتارة على أنه موروث تاريخي وثقافي يصنع الهوية السياسية، ومرة عبر بوابة الحكايات الشعبية المرتبطة بالخوارق وعلاقات الشيوخ بالمريدين.

وخطورة هذه الدراما أنها تقدم مفاهيم شرعية وسلوكيات لشخصيات محسوبة على التدين في قوالب غير سليمة من جهة، ولشريحة ضعيفة الوعي الديني من جهة أخرى، وبطريقة غير مباشرة تخاطب اللاوعي من جهة ثالثة.

وينتج عن ذلك كله تمرير مفاهيم وسلوكيات مغلوطة وترسيخها في المجتمع، لأنّ الدراما ليست مصدرًا لتلقي العقيدة أو توثيق التاريخ الديني كما هو متفق عليه بين العقلاء والعلماء، مما يجعل مهمة العلماء والمصلحين في مجابهة هذه المفاهيم والسلوكيات في غاية المشقة والصعوبة.



كيف صوّرت الدراما والسينما التصوف؟

فاطمة عبد الرؤوف - مصر

يلعب الفن، خاصة الدراما والسينما، دورا خطيرا في تشكيل الرأي العام، فهو يمرر الأفكار على العقل دون مقاومة، فالمشاهد المندمج يكون في حالة تشبه التنويم المغناطيسي، فتمر الأفكار بسلاسة متخطية عتبة الوعي، فالمُشاهد لا يناقش ولا يحلل، بل ينفعل وتسيطر عليه حالة عاطفية ونفسية تجعله يتماهى مع الأبطال كأنه يخرج من حدود ذاته وعقله ووعيه، ويكاد يتقمص شخصية البطل وانفعالاته ويعايشها فتسيطر عليه مشاعر الحزن أو القلق، ويرتفع لديه هرمون التوتر.

وكلما كان العمل الفني أكثر إتقانا مهتما بالتفاصيل الدقيقة مبهرا من حيث الصوت والصورة سيطر على مشاعر المشاهد ووعيه، وترسخت الفكرة التي يريد صانع العمل زرعها في عقل المشاهد دون مقاومة تذكر.

فكيف تعاملت الدراما والسينما مع ملف التصوف؟ خاصة أن الأعمال الفنية التي لامست الملف متعددة للغاية، منها القديم الذي عاصر نشأة السينما، ومنها المعاصر الذي يثير الأسئلة الساخنة، ومنها ما جاء عرضا في خلفية العمل الفني، ومنها ما كان مناقشة قضايا التصوف والمتصوفة هو الهدف الرئيس للعمل الفني.

وهذا استعراض لعدة نماذج من توظيف التصوف في الدراما والسينما:

صاحب المقام والتبشير بالأضرحة

لا يمكن الحديث عن العلاقة بين السينما والدراما دون أن نقوم برصد وتحليل فيلم «**صاحب المقام**» الذي قام بكتابته إبراهيم عيسى الذي أخذ على عاتقه (مع مجموعة من المثقفين العلمانيين) أن يبشروا لدين «**جديد/ قديم**» يطلقون عليه «**الإسلام الصوفي**»، فإذا كانت بلادنا العربية لا يمكن سلخها من دين الإسلام الذي هو أحد مكونات شخصيتها، فليتم فرض نسخة مشوهة منه لا تتعارض مع المشروع العلماني بمدارسه المتعددة.

يحاول إبراهيم عيسى في هذا الفيلم تفكيك الوعي المجتمعي، الذي تشكل برفض كثير من الممارسات الصوفية التي تناقض عقيدة التوحيد كالتوجه نحو الأضرحة لقضاء الحاجات.

بطل هذا الفيلم هو «**سيدي سالم**»، صاحب المقام الصغير الموجود في منطقة صحراوية بعيدة عن قلب المدينة،

ويريد رجل أعمال شاب تحويلها لمجمع سكني، فواجه مشكلة وجود المقام.

رجل الأعمال الرأسمالي يعيش حالة من اللهاث لا يكاد يعترف فيها بالمشاعر الإنسانية، ولديه شريكان ربما تم توظيفهما على أنهما رمزان للخير والشر اللذين يحيطان بالإنسان، فيقترح أحدهما هدم الضريح من أجل بناء المجمع السكني الجديد، بينما يحذره الآخر من مغبة هذا الفعل، وينذره بكوارث تحيق به إن أقدم عليه، ومن خلال مناقشة بين رجل الأعمال وشريكيه يشرح عيسى رؤيته الخبيثة لدعم التصوف **(ربما يكون هذا الحوار أهم ما في الفيلم)**، فالشريك الذي يرمز للشر يتحدث عن أن المقامات والأضرحة حرام وبقايا من عصور الجهل، ويقترح الدفع بالسلفيين للتمهيد لهدم المقام، ولا بأس من تقديم دعم للمساجد السلفية حتى تنشط في هذه الحملة، بينما يقترح رجل الأعمال بناء مسجد مكان الضريح، ولكن الشريك الآخر/ الطيب يقول له إن المسجد سيكون داخل المجمع ولن يكون متاحا للفقراء والمحتاجين الذين يشدّون الرحال لـ«**سيدي سالم**»!

وهنا يضع عيسى الرأسمالية المتوحشة في خندق واحد مع التوجه السلفي، أو بمعنى أدق يروج لفكرة توظيف التوجّه السلفي لخدمة الرأسمالية، في مقابل الإسلام الصوفي الذي يستوعب المساكين والمستضعفين، وينتهي الأمر بقرار رجل الأعمال بهدم الضريح، ويرفض شريكه رمز الخير حضور هذه اللحظة خوفا مما قد يحدث بعد ذلك، بينما يبتهج الشريك الآخر وتلمع عيناه سعادةً بقرار الهدم.

تتوالى المصائب على رأس رجل الأعمال، فتنهار أسهمه في البورصة، ويحترق منزله، ثم تقع زوجته في غيبوبة نتيجة نزيف في المخ.. يحاول عيسى تلبّس الروح الصوفية فيضع شخصية تشبه الخضر تظهر لرجل الأعمال في مواطن متعددة، فتدعوه للتصالح مع أولياء الله، فيصحب شريكه الخيّر في رحلات متعددة لزيارة الأضرحة، وسط سخرية الشريك الشرير الذي يقول لرجل الأعمال: تذهب للأولياء وأنت لا تصلي الجمعة! لكن الشريك الطيب يرى أن التصالح مع الأولياء وطلب المدد هو بداية طريق التوبة.

يعرض الفيلم مشاهد الرهبة والوجل أثناء زيارة الحسين والسيدة زينب والسيدة نفيسة وصولا للإمام الشافعي، حيث يستطيع رجل الأعمال الوصول لجزء من الرسائل التي يرسلها البعض للضريح يطالبون فيها الإمام باحتياجات معينة أو شكاوى خاصة، فيقرر أن يكون رسول الشافعي في تحقيق هذه الأمنيات، وتتصاعد أحداث الفيلم ليلمس رجل الأعمال مشاعر الناس الحقيقية، ويساعدهم على تحقيقها ببركة الأولياء، وتكون مكافأته شفاء زوجته واستيقاظها من الغيبوبة، لينتهي الفيلم بمشهد إعادة بناء الضريح كما كان، ويتولى رجل الأعمال بنفسه وضع السياج على نافذة الضريح، في رسالة واضحة ومباشرة من عيسى بانتصار الأضرحة والتبشير بعودتها، وربما تكون هذه هي الغاية النهائية من الفيلم السينمائي،

لكن الرسالة الأولى التي تصل لعقل المشاهد العادي والبسيط: أن هذه الأضرحة موضع الكرامات واستجابة الحاجات لا تفرق بين غني وفقير.

والرسالة الثانية التي تصل للمشاهد هي رسالة التخويف من المساس بهذه الأضرحة والمقامات حتى لا يتعرض للأذى أو تحل عليه اللعنة.

أما الرسالة الثالثة فهي رسالة سوء الظن بمن يهاجم هذه الأضرحة المباركة! واعتبارهم أداة في يد الدول والأنظمة المعادية وأصحاب أجندات ممولة.

رابعة العدوية والدعوة للتصوف

بينما يمثل فيلم صاحب المقام تبشيرا فجا للتصوف بهدف التشكيك في العقيدة الصحيحة، فإن فيلم رابعة العدوية في نسخته التركية الذي أطلق عليه «Hz.Rabia» السيدة رابعة أو حضرة رابعة، يمثل تجربة مختلفة في عرض التصوف والتبشير به.

إذ حاكى الفيلم في النسخة التركية في جزء كبير من تفاصيله حياة رابعة العدوية الحقيقية كما وردت في المصادر التاريخية **(باستثناء فرية قصة الحب الرومانسية التي قامت بين رابعة والحسن البصري في الفيلم)**، جعلت من الصعب على المشاهد العادي ألا تدمع عيناه وهو يرى صورا من صبر رابعة وثباتها في مواجهة الابتلاء أو دعائها لله عز وجل أن يساعدها، بخلاف النسخة المصرية التي كانت أقرب للعمل السينمائي التجاري، الذي نَسب لرابعة في بداية حياتها حياة ماجنة تم تصويرها على الطريقة الكلاسيكية للسينما من مشاهد عري ورقص!

لكن تبقى عقدة الفيلم هي مشكلة التصوف نفسه سواء في الغلو في الزهد أو الشطحات المرتبطة بفكرة التجلي أو في مفهومه الضيق لمعنى الحب الإلهي.

فرابعة التي ترفض الزواج طالما لم تعرف هل ستأخذ كتابها بيمينها أم بشمالها، تشبه ما فكّر فيه بعض

الصحابة أن يعتزل النساء فلا يتزوج أبدا، لكن هذا التفكير رفضه النبي ﷺ وندد به، وعلى الرغم من ذلك تم إعادة إنتاجه والترويج له صوفيا!

تكرار دعاء رابعة «**اللهم إن كنت أعبدك طمعا في جنتك فاحرمني منها، وإن كنت أعبدك خوفا من نارك فأحرقني بها**»، وكأن الطمع في الجنة والتعوذ من النار يقلل من إيمان الإنسان على الرغم من أن النبي ﷺ أرشد إلى ذلك.

ينتهي فيلم رابعة بتحقيق حلمها بالذهاب لجبل الطور حتى تجد إجابة عن أسئلتها، وحتى تخوض تجربة تشبه تجربة نبي الله موسى، وعندما تصل إليه تناجي جبل الطور بقولها: يا جبل الطور دعني أرى جمال ربي وعظمته!

المرشد الملهم

إذا رصدنا العديد من الأعمال الدرامية سنجد أنها قدمت الشيخ الصوفي كمرشد ملهم، لا للحائرين على دروب الحياة فقط كما في مسلسل «**الخواجة عبد القادر**»، بل للمجاهدين أيضا.

مثّل ابن عربي رمزية بالغة العمق في المسلسل التركي الشهير «**قيامة أرطغرل**»، وعلى الرغم أنه من الناحية التاريخية لم يثبت لقاء أرطغرل بابن عربي، إلا أن المسلسل قدّم ابن عربي كشيخ مرشد لأرطغرل، لما يحمله ابن عربي من قيمة كبيرة في الاتجاه الصوفي حتى أطلق عليه الشيخ الأكبر.

المسلسل نجح نجاحا منقطع النظير خاصة في العالم العربي، لأنه يحاكي الواقع الذي نعيشه بما فيه من أزمات في الداخل والخارج، كاد أن يصيب الكثيرين باليأس لتشابه الواقع الذي عاشه أرطغرل مع اختلاف الزمن التاريخي، وبالتالي فكل نجاح وكل إنجاز كان يحققه أرطغرل لامس نقطة عميقة في قلب المشاهد، وأضاء نقطة أخرى في عقله، وبالطبع فالغالبية العظمى من المشاهدين لا يعرفون من هو الأندلسي محيي الدين بن عربي، لذلك لا شك أنهم سينبهرون بهذا الرجل الزاهد الحكيم الملهم، الذي يدعو لصلاح حال الأمة ويشفق عليها من كيد الأعداء ويتدخل لإقامة العدالة، حتى أنه يتدخل عند السلطان لتبرئة أرطغرل بناء على أن التحريات ضده هي مِن علم الظاهر، فهل أجرى السلطان التحريات في قلبه حيث موطن الحقيقة؟

المسلسل لم يخلُ من الشطحات كالأمانة التي كانت في الصندوق الذي بحوزة ابن عربي وكاد يفقد حياته بسببها، ثم نكتشف في مشهد لاحق أن هذه الأمانة هي سترة أو رداء أو «**الخرقة الصوفية**»! حيث يلتقي أرطغرل بابن عربي ومريديه في الليل ويلبسه ابن عربي الخرقة بينما يقوم المريدون بالذكر على الطريقة الصوفية من الوقوف والتمايل والضرب على الدف، ويمتزج هذا بدعاء خاشع لله عز وجل وخطبة مؤثرة عن أحوال الأمة، هذا المزيج من البدع والخرافة والدعاء والاهتمام بالشأن العام ربما يكون أخطر ما يقدمه المسلسل لدعم التصوف.

واقع التصوف الحقيقي

يعد مسلسل «**السبع وصايا**» أفضل ما جسّد الواقع الصوفي الحقيقي، لا المتخيل أو المفترض، حيث صوّر المسلسل كيف تصنع الخرافة؟ وكيف يتم ميلاد شيخ صوفي جديد؟ وكيف تزيف الكرامات؟

فسيد نفيسة الرجل الظالم الذي قتله أولاده، يتحول لولي ويُصنع له ضريح عليه الشال الأخضر، وأهالي المنطقة الذين يعرفون سوء خلقه يصدّقون أنه ولي ويُلقون أموالهم في صندوق النذور، ويكشفون مشاعرهم واحتياجاتهم له، ويوسّطونه حتى يغفر الله لهم خطاياهم، حتى أن ابنته الهاربة من الشرطة والمختبئة داخل الضريح الفارغ تكاد تصدق أنها تعيش داخل مقبرة بالفعل!

الحقيقة أن مشاهد التصوف الحقيقية موجودة في العديد من الأعمال الفنية كخلفية للأعمال، ففي الفيلم الكلاسيكي «بين القصرين»، لم تخالف أمينة زوجها سي السيد في شيء، إلا عندما خرجت دون علمه لزيارة الحسين الذي ناداها لزيارته!

أو كوالدة الطبيب إسماعيل وهي تتبرك بزيت قنديل أم هاشم وتضعه في عيون الفتاة المصابة بالرمد، في الفيلم الشهير «**قنديل أم هاشم**» (المأخوذ من رواية يحيى حقي «**قنديل أم هاشم**») الذي ينتهي بخضوع الطبيب إسماعيل للخرافة، حتى لا يتصادم مع مجتمعه الذي أوسعه ضربا عندما تجرأ على تحطيم القنديل، تماما كما أصابت اللعنات رجل الأعمال عندما هدم المقام في فيلم «**صاحب المقام**»!

فهل يمكننا في الختام القول إن السينما والدراما بوجه عام انحازت لجانب التصوف؟ وإن هذا من أسباب انتشاره؟



التصوف والتشيع في محافظة دير الزور السورية

د. سعيد العبد الله - سوريا

لا أبالغ إن قلت إن محافظة دير الزور هي معقل الطرق الصوفية المغرقة بالتصوف المبتدع في سوريا، الذي تحاربه الصوفية العلمية، **وقد شكلت المحافظة بيئة خصبة لانتشار نوعين من التيارات الصوفية:**

الأول: التيارات المتصوفة، وخاصة تلك المغرقة في البدع، كضرب الشيش، وأكل الأفاعي، ومضغ الزجاج، والإكثار من الأناشيد الشركية، التي تركز بمعظمها على مديح آل البيت، ووصفهم بصفات لا تتسق مع الرؤية الشرعية، أو مديح للجيلاني، وغيره، بل في بعضها تأليب على أهل السنة، كاستحضارهم لمشهد مقتل سيدنا الحسين رضي الله عنه.

الآخر: التيار الصوفي المتشيع، حيث أصبحت محافظة دير الزور في ظل سيطرة النظام النصيري بيئة خصبة للأنشطة التشييعية المدعومة من إيران، التي تبنّاها النظام وسهّل عملها، وأقيمت حسينيات عديدة، حتى أصبحت دير الزور عاصمة التشيع في سوريا، وسنشير إلى النشاط التبشيري الشيعي وصوره ومجالاته.

والجدير بالذكر أن نشاط التشيع استهدف بالأساس البيئة المتصوفة، لسبب رئيس هو أن النشاط السني السلفي كان ضعيفًا ومحظورًا في عهد النظام البائد «الأب والابن»، حيث تم زج غالبية المصلحين السلفيين في سجون تدمر وصيدنايا، «بينما في المقابل يقوم بدعم الصوفية، والطرق الصوفية، وبخاصة الخزنوية النقشبندية، حيث إنه قام بتسليمها الأمور الشرعية وإدارة المساجد وتعيين الأئمة، وذلك بسبب أنهم لا يمانعون من وجود الشيعة أو التشيع»[1].

ويمكن رصد مظاهر التشيع في دير الزور وعلاقته بالتصوف بعدة أمور مهمة منها:

أولاً: كانت مرحلة ما قبل الثورة السورية عام ٢٠١١م مرحلة نشاط ظاهر وواضح للتشيع في دير الزور، ثم ومع انطلاق الثورة المباركة سيطر الثوار على ريف المحافظة فخفَت التشيع مع زوال سيطرة النظام، لكنه عاد إلى الواجهة مع تقدم النظام وسيطرته على مناطق انتشار تنظيم داعش، فعاد نشاط التشيع، وخاصة مع دخول الميليشيات الشيعية إلى دير الزور، كلواء الباقر الذي انتشر في البوكمال والميادين، وكـ«زينبيون» و«فاطميون» وغيرها من الميليشيات التي انتشرت في البادية المحاذية لحمص وحماة.

١ - التشيع في دير الزور، مراحل التشيع منذ البدايات وحتى الوقت الراهن، ملف من إعداد شبكة دير الزور ٢٤، ص ٢٦.

ثانيًا: في تقارير أعدتها وسائل إعلامية عديدة، تُعد مدينة حطلة في ريف دير الزور مركز التشيع، حتى صُبغت المدينة بالصبغة السوداء، للأعلام الشيعية، ففي «عام ٢٠١٧ حين سيطرت الميليشيات الإيرانية على القرية مجددًا، بدأت بصبغ القرية بالصبغة الشيعية الخالصة، فحولت عددًا من مساجد السنة إلى حسينيات وأخذت تبني أخرى جديدة، وترفع عليها الرايات الشيعية»[٣]، وقد تم رصد صور «لمشروع توسعة حسينية «الملالي» في حطلة، التي أشرف على بنائها وتوسعتها المعمم ياسر حسين الرجا بتمويل ودعم إيراني»[٣]، «ولم تكن حطلة على الضفة الشرقية لنهر الفرات هدفًا إيرانيًا جديدًا، بل كانت كذلك منذ أيام حافظ الأسد، وكانت بداية مرحلة جعلها نقطة ارتكاز لتشييع المنطقة الشرقية عمومًا، وكانت البداية مع المعمم الشيعي الأول بدير الزور ياسين المعيوف، وظهر ذلك جليًا بعد افتتاحه في حطلة فرعًا لجمعية «الإمام المرتضى» التي تعود ملكيتها لجميل الأسد»[٤].

ثالثًا: من الشخصيات التي عملت على نشر التشيع في دير الزور: ياسين المعيوف «أبو مصطفى»، وهو رئيس فرع جمعية الإمام المرتضى التي نشرت التشيع في دير الزور والحسكة والرقة، وذلك بعد تلقي دورات تدريبية في إيران بهذا الخصوص، وقد «عمل المعيوف منتصف الثمانينيات على استقطاب الأهالي البسطاء الذين كانوا يعيشون حياة الفقر بإغرائهم بالمال، حيث كان يقدم لمن يعتنق المذهب الشيعي راتبًا شهريًا يقدر بـ ٥٠٠٠ ليرة سورية آنذاك، بدعم مالي من إيران ومن شخصيات شيعية في دول خليجية، وكان لا بد له من الاستعانة بآخرين يثق بولائهم، ليسطع نجم المعمم المتشيع حسين الرجا الذي يعدّ من أبرز الشخصيات الداعية إلى التشيع، ليس في دير الزور فحسب، بل في سوريا عمومًا ولا سيما بعد انطلاق الثورة السورية»[٥].

وقد أدركتُ شخصيًا حركة التشيع بعد عام ٢٠٠٠ في دير الزور والرقة، والرواتب التي كانت تقدم لهم بشكل كبير جدًا، وتم إغراء الأسر الفقيرة بالمال، وكان النشاط صريحًا في وضح النهار، بل كانت تتم الدعوة له من خلال المساجد في مختلف المناطق.

٢- مقال: قرية حطلة بدير الزور: عاصمة التشيّع شرق سوريا.. أين وصل مشروع نظام الملالي؟، أحمد المصطفى، ٢٠٢٢/١/١٦، قناة أورينت. وقد تشيع والده حسين الرجا سنة ١٩٨٤م.

٣- المرجع السابق.

٤ - المرجع السابق.

٥ - المرجع السابق.

وأول من رفع الأذان الشيعي في حطلة: إدريس السلامة وطارق المعيوف في حسينية جعفر الصادق، التي كانت مسجدًا لأهل السنة.



رفع الأذان الشيعي في دير الزور لأول مرة

رابعًا: انتشر التشيع في ريف المحافظة ومركز المدينة، إلا أنه بدا واضحًا وقويًا في البلدات الآتية: حطلة، ومراط، والصعوة، وزغير جزيرة، والكبر، وكلها في الريف الغربي للمحافظة، وكذلك في القورية، حيث بنوا مزارًا فيها، وكذلك في الصور والبوكمال والميادين وبلدة بقرص وصبيخان، والشميطية، والموحسن، إلا أن المركز كان حطلة.

خامسًا: نشط حزب الله اللبناني في المحافظة خلال سني الثورة، وجنّد عشرات الآلاف من أبناء المحافظة في صفوفه لمقاتلة فصائل الثورة وتنظيم داعش، وقد أغراهم بالرواتب، ومنهم من تشيع وأعلن انضمامه إلى الحزب بشكل رسمي، وأسسوا حزب الله السوري، «بقيادة طارق ياسين المعيوف عسكريًا، ومحمد أمين حسين الرجا سياسيًا الذي تبوأ منصب عضو مجلس الشعب التابع لنظام أسد منذ عام ٢٠١٦، مكافأةً لما قدمه من خدمات لإيران وميليشياتها منذ اندلاع الثورة السورية»[٦].

سادسًا: أسست إيران المركز الثقافي الإيراني في دير الزور، وقام هذا المركز بتغيير أسماء المساجد وغيرها إلى أسماء شيعية أو عامة، وكل ذلك كان يتم تحت أنظار مديرية الأوقاف، ومنها مسجد عمر بن الخطاب في الميادين حيث سموه الرضوان، ومسجد عائشة سموه أهل البيت في بلدة بقرص، وسموا مسجد عثمان بن عفان بمسجد الإمام الحسين في بلدة صبيخان، «ويعتبر المركز الثقافي الإيراني في الميادين الأهم في استقطاب السكان للتشيع والتجنيد، لأنه يقدم نشاطات ومكافآت مالية بشكل دوري، بالإضافة إلى تنسيقه المباشر مع

٦- المرجع السابق.

بعض الجهات الأمنية التابعة للحكومة السورية... وأزالت المرجعية الشيعية عدة لافتات تحمل أسماء صحابة وأنبياء من المساجد والمدارس في الريف الشرقي لدير الزور»[٧].


الرايات السود الشيعية في دير الزور

سابعًا: دخلت إيران إلى المنطقة من باب الانتساب العشائري إلى آل البيت، فقامت بتسليم بعض الناس مشجرات أنساب مزورة تدّعي أنهم من آل البيت حسينيين أو حسنيين، فحركوا هذه النزعة عند البكَّارة، والبو سرايا[٨].

ثامنًا: بنَت إيران حسينيات عديدة لعبت دورها في نشر التشيع منها: حسينية آل البيت في بلدة جديد عقيدات، وكان يشرف عليها حسين الحاضر، وحسينية علي الهادي في حويجة صقر وكانت تشرف عليها الحوزة الزينبية، وحسينية موسى الكاظم وأشرف عليها يوسف كردوش في قرية أبو خشب، وحسينية الرسول الأعظم في بلدة الصعوة، وكذلك حسينية الحجة المنتظر بإشراف رابح عايد شاهين، وحسينية فاطمة الزهراء في قرية زغير جزيرة، وكذلك حسينية المهدي في قرية زغير الدير، وكان يشرف عليها أحمد عايد الوكاع، عدا المقامات والمزارات كمزار عين علي في القورية[٩]، كما «أن الوقف الشيعي في مدينة البوكمال يُدير مسجد الكراج المعروف باسم دوار الطيارة وجامع عبدالله بن عباس، فيما افتتح الحرس الثوري الإيراني منذ عام ٢٠١٧، حسينيات عديدة في بلدة حطلة، وسيطر على قبة الإمام علي في بلدة السويعية ومزار عين علي في بادية القورية، فيما عمل الوقف الشيعي على مصادر الأراضي التي تقع بالقرب من مزار عين علي، بهدف بناء استراحات وفندق لاستقبال الحجاج»[١٠].

واقع المشهد بعد انتصار الثورة السورية:

على الرغم من أن التشيع فرَّخ في مناطق التصوف، وأخذ حظه منهم، ووجد إليهم مدخلاً بحجج وذرائع شتى، إلا أن الله سبحانه وتعالى قدَّر وشاء أن تكون نهاية هذا المشروع الغريب مع الثورة السورية، وبالتالي زالت وبادت كل الآثار السلبية للتشيع، وعاد المتشيعون إلى مذهبهم السني مع زوال الميليشيات الشيعية، ومن بقي على تشيعه غادر المنطقة إلى لبنان أو غيرها، وتم إعادة الحسينيات إلى أصولها مساجد يذكر فيها اسم الله سبحانه وتعالى، ويُعظم فيها الصحابة رضي الله عنهم أجمعين.

ونستطيع أن نؤكد ونحن اليوم في أواخر عام ٢٠٢٦ أن دير الزور سنية بشكل كامل، والغلبة فيها للمنهج السلفي ولله الحمد، لأن التصوف فقد أثره وتأثيره مع زوال النظام وأدواته، بل فقد جمهوره، ومن بقي يؤمن به من عوام الناس عزلوا أنفسهم عن الحراك الديني والدعوة إليه، لأن المجتمع أعاد هيكلة نفسه زمن الثورة، من خلال الأفكار والمناهج التي مرت به، فعرف تهافت المنهج المبتدع من قبل الطرق الصوفية، وأبغضه الناس بعد أن شكل أرضية لانتشار الأفكار الشيعية.

ومما تجدر الإشارة إليه أن جمعية الإمام المرتضى التي أسسها جميل الأسد منذ الثمانينيات من القرن الماضي لخدمة التشيع في سوريا عامة، والمحافظات الشرقية (الحسكة ودير الزور والرقة) خاصة، لم ينتهِ دورها على أرض الواقع بعد تحرير سوريا، بل استمرت بغطاء من بعض الروابط الصوفية، وعلى رأسها رابطة أهل البيت القادرية، وهي امتداد حي لجمعية الإمام المرتضى المذكورة، ويشرف عليها حاليًا المدعو: سينان سيدوش، وهو كردي يدَّعي نسب آل البيت، ويعمل لصالح حزب العمال الكردستاني، وكوادره في جبال قنديل، ولهم صلة قوية جدًا بالتشيع والتصوف، فحافظ الأسد وزعيم الحزب الكردي عبد الله أوجلان كلاهما علويان نصيريان، ومتعصبان لمذهبهما، وإن كانا يتظاهران بالعلمنة والديمقراطية، ولذلك نشط التشيع بشكل خفي في مناطقهما في سوريا قبل التحرير وبعده، ورابطة آل البيت الحالية تتبع لمؤسسة الإسلام الديمقراطي التي تعمل تحت مظلة الحزب.

٧ - مقال: إضفاء الطابع الشيعي على أسماء مساجد ومدارس شرقي دير الزور، عمر عبد الرحمن، وكالة نورث برس، ٢٠٢١/١٢/٦.

٨ - ملف: التشيع في دير الزور، مراحل التشيع منذ البدايات وحتى الوقت الراهن، ص ٢٤؛ مقال: دراسة تسلط الضوء على حملات التشيع في دير الزور، زمان الوصل ٢٠٢٠/٣/٢٦.

٩ - خريطة التشيع في سوريا، مركز حرمون، ص ٣٣.

١٠ - مقال: مزارات وأضرحة شيعية جديدة في دير الزور، شبكة المجلس الإعلامية ٢٠٢١/١٢/٢٩م.



مجمع كفتارو وتوظيف عمائم التصوف في خدمة الجلاد

د. محمد أبو سلمان الشامي - سوريا

في حضرة الزاهد وظلّ السيّاف

لم تكن العلاقة بين خلوة المتصوف وقصر السلطان في التاريخ الإسلامي بمنأى عن التجاذب والالتباس، غير أن النموذج السوري الحديث نقل هذا الالتباس من دائرة المناورة إلى مستوى التبعية العضوية وهندسة الإسلام الوظيفي.

فالصدام التاريخي بين النظام السوري البعثي الملحد ذي الخلفية النصيرية والغالبية السنّية ليس مجرد خلاف سياسي عابر، بل كان انفجارًا محتومًا لتناقض وجودي؛ إذ وجد السوريون أنفسهم أمام تركيبة تجمع بين الإيديولوجية البعثية العلمانية الراديكالية التي ناصبت الدين العداء وجرّدته من حضوره المجتمعي، والعمق الطائفي الذي أحكم قبضته على مفاصل الدولة والجيش والأمن.

وحين تفجرت المواجهة المفتوحة أواخر السبعينيات مع قوى المجتمع من جماعة الإخوان المسلمين وكبار العلماء المستقلين والنخب المدنية والمهنية أدرك النظام حاجته الماسة إلى غطاء ديني محلي يكسر عزلته ويمنحه شرعية مفقودة، فكان الرهان على عمامة الشيخ أحمد كفتارو ومجمعه، لتبدأ أخطر صفقة تدجين ديني في تاريخ سوريا الحديث، حيث تم استبدال استقلالية المنبر بوظيفة التبرير، ورهن محراب الشريعة لحساب أجهزة السلطة.

ففي دمشق، وتحت قبة جامع أبو النور -الذي تمدد ليغدو مجمع الشيخ أحمد كفتارو- تجلّت واحدة من أخطر تجارب تدجين الدين واستثماره حيث استُبدلت سبحة الذكر بسوط التبرير، وتحولت خرق التصوف الناعمة إلى أردية وقاية تستر عورات نظام استبدادي لا يقيم وزنًا للمقدس إلا بمقدار ما يخدم بقاءه.

لم تكن المسألة مصادفة دعوية أو انزلاقًا ظرفيًا، بل كانت إستراتيجية ممنهجة صاغتها أجهزة أمن النظام السوري منذ ستينيات القرن الماضي، واستقرت أركانها بعد زلزال الثمانينيات في حماة حيث قايضت السلطة الشرعية السياسية بالتمكين المؤسسي، مانحةً عمامة كفتارو تفويضًا حصريًا باحتكار المشهد الديني وتوجيهه، مقابل تفريغ التدين من أي نزعة تحررية أو حس نقدي في وجه الظلم. هكذا، جرى استدعاء مفاهيم طاعة ولي الأمر، ودرء الفتنة، والصبر على البلاء، ليس كقيم إيمانية سامية، بل كمسكنات سياسية تضمن خضوع الشارع، وتصنع وعيًا مشلولاً يرى في مقاومة الجلاد خروجًا عن الملة، وفي صمته عن المظالم قمة الزهد والتقوى.

أولاً: بذور التحالف التاريخي وتأسيس الإسلام الرسمي

لم يكن صعود مجمع الشيخ أحمد كفتارو إلى سدة المشهد الديني في دمشق نتاج حراك علمي طبيعي، ولا صدى لإجماع فقهي تقليدي في حواضر الشام، بل كان هندسة سياسية واجتماعية بالغة الدقة، نسج خيوطها نظامُ البعث الحاكم، ورسّخ أركانها حافظ الأسد لترويض الحقل الديني

السني، وكسر شوكة النخب الدينية المستقلة التي طالما شكّلت عصب المعارضة المدنية في حلب ودمشق.

انقلاب في محراب الإفتاء

بدأ أول فصول هذا التحالف الإستراتيجي في خريف عام ١٩٦٤، حين وجدت القيادة البعثية الفتية نفسها في مواجهة احتقان مجتمعي تقوده بيوتات دمشق الدينية العريقة الملتفة حول رموز مستقلة ذات امتداد شعبي وازن، ولنزع فتيل هذا النفوذ، سعت السلطة إلى إحكام قبضتها على منصب المفتي العام للجمهورية، فتدخلت الأجهزة الأمنية والعسكرية في كواليس الانتخاب لترجيح كفة أحمد كفتارو على حساب منافسه الأبرز الشيخ حسن حبنّكة الميداني، في واقعة فارقة حُسمت بفارق صوت واحد.

لم يكن اختيار كفتارو اعتباطيًا، فالرجل القادم من خلفية صوفية نقشبندية في حي الأكراد بركن الدين، لم يكن ينتمي إلى النواة الصلبة للعائلات الأرستقراطية الحاكمة للمشهد الديني الشامي، مما جعله الحليف النموذجي لمشروع البعث الهادف إلى تفتيت هيبة البورجوازية الدينية، واستبدالها بقيادات دينية بديلة تدين بمكانتها ونفوذها بالكامل إلى مظلة السلطة وشرعيتها السياسية.

صفقة ما بعد دماء الثمانينيات

بلغ التحالف ذروة تماسكه عقب المواجهات الدامية بين النظام وجماعة الإخوان المسلمين في مطلع ثمانينيات القرن الماضي، والتي انتهت بأحداث حماة عام ١٩٨٢. وفي تلك اللحظة الحرجة من تاريخ البلاد، وبينما كانت المعتقلات تبتلع آلاف المعارضين والمشايخ المستقلين اختار مجمع كفتارو الانحياز الصريح لمربعات السلطة وتجريم أي حراك مناهض باعتباره فتنة وشقًا لعصا الطاعة.

أثمر هذا الموقف عن إبرام صفقة غير معلنة صاغت واقع التدين السوري لعقود لاحقة، وكان من أهم بنود هذه الصفقة التغطية الشرعية للنظام من خلال منح المجمع غطاءً دينيًا سنيًا متماسكًا لحكم حافظ الأسد من قلب العاصمة، وتحصين الجبهة الداخلية من أي تعاطف شعبي مع المعارضة عبر توظيف المنابر والدروس الوعظية لإشاعة ثقافة الامتثال السياسي، ومن بنود الصفقة التمكين المؤسسي للمجمع، حيث نال كفتارو في المقابل تفويضًا مطلقًا بتحويل مسجده في حي الصالحية (جامع أبو النور) إلى إمبراطورية دينية تتمتع باستقلال مالي وإداري نسبي، وتضم شبكة معاهد شرعية عابرة للحدود تخرّج الآلاف من الطلبة المحليين والوافدين تحت عين الأجهزة الأمنية ورقابتها.

الواجهة الدينية للدولة الأمنية والاعتدال المصنّع

ثم تجاوز دور المجمع حدوده المحلية ليصبح أحد أهم أدوات القوة الناعمة في يد السياسة الخارجية للنظام، إذ وظّف الأسد عمامة كفتارو في رحلات مكوكية شملت عواصم غربية وشرقية تحت شعارات حوار الأديان، والتقريب بين المذاهب، والتصدي للمؤامرات الخارجية. رسم هذا الخطاب صورة ذهنية لدى الرأي العام الدولي تُصوّر النظام راعيًا حصريًا لنموذج الإسلام المتسامح والمنفتح في مواجهة شبح الأصولية.

ثانيًا: الآليات الأيديولوجية لتدجين الخطاب الصوفي

لم يكن تحالف مجمع كفتارو مع أجهزة الحكم مجرد تواطؤ سياسي ظرفي يُدار خلف الأبواب المغلقة، بل استلزم بناء ترسانة مفاهيمية، وإعادة تشكيل دقيقة للمنظومة العقدية والروحية داخل الفضاء الصوفي، حيث أُعيد تأويل التراث الصوفي الغني بقيم التحرر ومجاهدة النفس، ليغدو تقنية نفسية واجتماعية متكاملة لإنتاج الخضوع، وشل الإرادة الجمعية عن مساءلة المستبد.

إسقاط هيبة الشيخ والمربي على رأس الهرم السياسي

قامت أولى آليات الترويض على استثمار البنية التراتبية الصارمة التي تحكم علاقة المريد بشيخه في الطريقة النقشبندية، إذ تُعد قاعدة «كن بين يدي الشيخ كالميت بين يدي الغاسل» أحد أركان التربية الروحية. عمد خطاب المجمع إلى توسيع نطاق هذا الخضوع الميتافيزيقي خارج حدود الخلوة والزاوية، وإسقاطه تدريجيًا على السلطة السياسية.

جرى تقديم الحاكم بوصفه ولي أمر يملك من الإحاطة بالأمور وخفايا التدبير ما يقصر عنه فهم العوام، فصارت معارضة سياساته أو مجرد التساؤل عن شرعية قراراته ضربًا من سوء الأدب، وسلوكًا منافيًا لمقتضيات السلوك والتسليم. وبذلك تحول مريد التكية تلقائيًا إلى مواطن ممتثل لا يرى في القهر والبطش سوى حكمة مستترة تستوجب الصبر والدعاء.

تعطيل فريضة الاحتساب والانكفاء داخل الذات

نجح المجمع في تجريد الفقه الصوفي من امتداده الاجتماعي والسياسي، وتحديدًا فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حيث تمت حياكة خطاب وعظي شديد

الكثافة يختزل المجاهدة بأكملها في الجهاد الأكبر (تزكية النفس الفردية وتطهير الباطن)، مع تصوير أي انشغال بالشأن العام الاجتماعي أو السياسي بأنه دنس دنيوي ونوع من حب الجاه والرئاسة.

أُغرقت القواعد الجماهيرية بأدبيات الصبر على البلاء والرضا بالقضاء والقدر، مع تصوير الاستبداد وفساد السلطة كعقوبة ربانية مقدرة لا تُرفع إلا بكثرة الذكر والاستغفار في البيوت، هذا الانكفاء القسري نحو الداخل حوّل الطاقة المحتملة للشارع إلى طقوس زهد سلبي، وفرّغ الفضاء الديني من أي قدرة على إنتاج خطاب متوازن في مواجهة تغول الأجهزة الأمنية.

تسليع الاعتدال والتسامح كدرع دبلوماسي للنظام

لم تقتصر هذه الهندسة على الاستهلاك المحلي، بل أُعيدت صياغة مفاهيم المحبة، والتسامح، وحوار الحضارات لتتحول إلى سلعة سياسية رابحة في المحافل الدولية. برع مجمع كفتارو في تقديم نفسه كواحة للإسلام الصوفي المنفتح في بحر من التطرف الإقليمي، جاعلاً من هذه الواجهة الأخلاقية غطاءً دبلوماسيًا يُبيّض سجل نظام إجرامي متهم بارتكاب أبشع الانتهاكات، حيث كانت المؤتمرات والزيارات الخارجية التي تنظمها كوادر المجمع تنتهي دومًا إلى تسويق أطروحة واحدة: أن النظام القائم في دمشق هو الضامن الوحيد للتعايش الديني ولجم التيارات الراديكالية، وهكذا جرى ابتذال مفاهيم التصوف لتصبح مادة علاقات عامة تبرر قمع بعض الفئات الدينية المعارضة باسم مكافحة الفوضى والإرهاب.

ثالثًا: اختبار ٢٠١١ وانكشاف الوجه الحقيقي

مع اندلاع الثورة السورية في ربيع عام ٢٠١١ وخروج الآلاف من باحات المساجد، وُضعت المنظومة الدينية التي رعاها النظام لعقود أمام امتحانها التاريخي الوجودي، حيث سقطت مساحيق الاعتدال المصنّع، وتلاشت منطقة المناورة الرمادية التي كان مجمع كفتارو يختبئ خلفها، إذ لم تعد المسألة تحتمل التوفيقية الدعوية، بل طالب القصر الجمهوري حلفاءه بالوفاء الكامل لاستحقاقات صفقة التمكين، وتحويل المنابر إلى متاريس دفاعية في وجه الشارع المنتفض، فسارع المجمع وقادته من ورثة كفتارو وتلامذته إلى تبني الرواية الأمنية بحذافيرها فاختُزلت مطالب الجماهير المقهورة في توصيف الفتنة الملعونة والمؤامرة الكونية التي تستهدف النيل من محور المقاومة والعيش المشترك.

ومن فوق منبر جامع أبو النور ومختلف المنصات التابعة للمجمع، جرى ضخ سيل من الفتاوى والمواعظ التي تحرّم الخروج على الحاكم، وتعتبر التظاهر السلمي معصية كبرى وشقًّا لعصا الجماعة، ولم يكتفِ خطاب المجمع بالنصح السلبي أو حث الناس على التزام البيوت، بل شُرعنت إجراءات الأجهزة الأمنية في مواجهة المتظاهرين حيث صُوّر المنتفضون كأدوات خائنة تنفذ أجندات خارجية تسعى لنشر الفوضى وضرب الاستقرار الديني، مما وفّر غطاءً فقهيًا ونفسيًا مريحًا لآلة القمع لتباشر القتل والاعتقال دون أدنى وازع أخلاقي.

تدنيس المحراب في سبيل العرش

انتقل دور المجمع من التنظير الوعظي إلى الانخراط الميداني المباشر في «البروباغندا» العسكرية للنظام حيث شهدت أروقة أبو النور ومؤسساته إقامة فعاليات تعبوية تستضيف ضباط الجيش والأمن، وتسبغ عليهم ألقاب حماة الديار والمقدسات، بل وصل الأمر ببعض رموزه إلى التردد على الثكنات العسكرية لشد أزر الجنود، والدعاء لعملياتهم الميدانية بالتمكين والنصر في مشهد يختزل ذروة السقوط القيمي للعمامة المؤدلجة، وتحولت المنابر التي بُنيت على ذكر الله ومحبة الخلق إلى منصات تبرر حصار المدن وتدمير الأحياء السكنية تحت لافتة تطهير الوطن من الإرهابيين والتكفيريين.

لقد جرى استدعاء المفردات الجهادية المقدسة وتفريغها من سياقها القرآني لتُوظف في صراع السلطة ضد شعبها فأصبح الدفاع عن بقاء الحاكم واجبًا شرعيًا ودستوريًا، والضحايا الذين يسقطون بالبراميل المتفجرة مجرد حواضن للخروج والتمرد.

تصدع الجدار الداخلي وتهاوي الهيبة الشعبية

شكّل هذا الانحياز الفجّ صدمة مروعة في نفوس الآلاف من المريدين، لا سيما من جيل الشباب الذين عاينوا بأعينهم حجم التناقض الصارخ بين دروس الرقائق والتزكية ومواقف التبرير للدم، وهكذا سقطت ورقة التوت الأخيرة عن تجربة التصوف الوظيفي، إذ كشفت دماء عام ١١٠٢ وما بعده أن العمائم التي باعت استقلالها للسلطان لن تتردد في النهاية عن توقيع صكوك الذبح بحبر الفتاوى والمواعظ.



بين الكرامة وخصائص الربوبية:
وقفات مع نصوص من الموروث الصوفي الحضرمي

أ. د. مراد باخريصة - اليمن

تمهيد:

من أخطر أبواب الانحراف العقدي أن تتجاوز الأقوال في تعظيم الصالحين والعلماء حدَّ المحبة والتوقير المشروع، فتُنسب إليهم خصائص من خصائص الرب سبحانه وتعالى، أو يُجعل لهم من التصرف في الكون، والعلم بالغيب، والإحياء والإماتة، وقضاء الحاجات، والتشريع، والمغفرة، والشفاعة، ونحو ذلك، ما لا يكون إلا لله جلَّ وعلا. وبعون الله، سأقف في هذا المقال عند نصوص محددة وردت في عدد من المصادر المتداولة في الموروث الصوفي الحضرمي، وقراءتها من جهة دلالتها العقدية.

نصوصهم:

تحدّث عبد الباري العيدروس عن «طائفة من الأولياء يقال لهم: الْمُطْلَقونَ أي في التصرف، وطائفة يقال لهم: الْمُمَكَّنونَ لو عنده البحر يمكن يرده عذبًا»[1]، و«يخبرون بالمغيبات من أمور الدنيا والآخرة، والأحوال، والاطلاع على أهل السعادة وأهل الشقاوة»[2]، ويعرفون «حقائق قلوب الأولياء، والتطلع من اللوح المحفوظ، وأخذ المريدين من الذَّرِ قبل ورودهم وهبوطهم إلى أصلاب الآباء وبطون الأمهات»[3]، وأن أحدهم «كان يخبر أصحابه بما في بيوتهم وما يضمرونه، ويخبر أهله بما يخفونه عنه»[4]، وأن علي الحبشي «في حياته أمدَّ الكون كله، حتى الجمادات، فضلًا عن الحيوانات، ولم يزل مدده فيّاضًا حتى الآن على أهل الفيض»[5]، ويحكون عن علوي بن محمد بن علي «عمّا ظهر له من المكاشفات بعد موت والده، فقال: ظهر لي ثلاثًا، أحيي وأميت بإذن الله تعالى، وأقول للشيء: كن فيكون، وأعرف ما سيكون»[6]، وكان والده يقول له: «انظرني يا علوي، أنا شقي أو سعيد، وكان في صغره معروفًا بكرامات كثيرة وفراسات خارقة، منها أنه يعرف الشقي من السعيد، وشهد له أهل الكشف والفراسة والنور والفتح المشكور أنه ممّن يحيي الموتى بإذن الله، ويبرئ الأكمه والأبرص بإذن الله، وأنه ممّن أذن له في كمال التصريف المطلق بإذن الله، وكان من الأقطاب المتمكنين في الكشف والفراسة والمشاهدة، وتربية المريدين السادة، والاطلاع على العوالم والأسرار الإلهية، والبرازخ الملكوتية، والأنوار الأسمائية والجمالية والجلالية والكمالية، وشهد له المشائخ العارفون أنه من الذين يتصرفون في قبورهم كما يتصرفون في حياتهم»[7]، ويحكون عن والده «أنه قيل له وهو في تلك الواردات: كل نفس ذائقة الموت، فقال: ليس لي نفس، فقيل له: كلّ من عليها فان، فقال: ما أنا

١- بهجة النفوس في بعض كلام الحبيب عبد الباري بن شيخ العيدروس، جمعه: محمد بن سقاف زين الهادي، تريم للدراسات والنشر، مخطوط مصور، ص ٥٥.

٢- الكوكب المنير الأزهر في مناقب السادة آل محمد بن عمر، سالم بن أحمد بن علي بن عمر المحاضر العلوي، ص ١٦.

٣- مواهب الرب الرؤوف في مناقب الشيخ معروف، جمال الدين محمد بن عبد الرحمن بن سراج الدين جمال، مخطوط مصور، ص ٦٤.

٤-كنز البراهين الكسبية والأسرار الوهبية الغيبية لسادات مشايخ الطريقة العلوية الحسينية والشعيبية، شيخ بن محمد الجفري، تريم للدراسات والنشر، ص ١٣١.

٥- فيض الكؤوس من أنفاس الحبيب الإمام عبد الباري بن شيخ العيدروس مما كتبه عنه في خلال مجالسه محبه الفقير إلى الله عبد الله بن عوض بن محمد الراقي بافضل، تريم للدراسات والنشر، ص ٥٤.

٦- كنز البراهين الكسبية، ص ١٥٥.

٧- البرقة المشيقة في ذكر لباس الخرقة الأنيقة، علي بن أبي بكر السكران بن عبد الرحمن السقاف، طبع بمصر، ١٣٤٧هـ، ص ١٤١.

عليها، فقيل له: كل شيء هالك إلا وجهه، فقال: أنا من نور وجهه، وسمع أعرابيًا يقول: هل محمد بن علي هو الله، فقال: نعم، أنا الله، وخرّ مغشيًا عليه»[٨].

ويذكرون عن أبي بكر بن سالم في أحد مكاتباته أنه قال: «وقعنا في قول كن، فكان، ومن شهد أن الحياة والممات وأمر الكون كله من صفاتنا، هو الذي يفيد من خاض في علمنا»[٩]، وقال: «منذ خلَق الله هذا الهيكل، ما كتبت على مسلم سيئة، ووجودنا للخلق رحمة عامة وبركة شاملة»[١٠] ويقول: «وقد أعطاني حق التصريف في الكون كله، حيًا وميتًا، وقال: يا عبدي، ملكي ملكك، تصرف فيه حيث شئت»[١١]، «وقال في بعض مجالسه، بحضور جمع من الأعيان: إن الكون كله بيدي، مثل حبة الخردل، أقلّبه كيف شئت»[١٢]، ويقول: أنا حتف أهل الوصل تكرم عليّ باريها، أنا حتف أهل العدل ونار الجحيم أطفيها، من كان ينكر فعلي يجرب، وأنا حاميها، وعين الحقيقة عيني، وأشرب من كاسيها، وفخر الوجود الفخري أبو بكر لي يحميها، أنا عرشها والكرسي، وأنا للسماء بانيها[١٣].

ويقول أحمد بن عبد الرحمن السقاف:

ولي التصـــرف في التصوف والتعرف
فـــي التألـــف والجَمَـــالُ المُبْـــدَعُ

ولـــي الخلائـــق والحقائـــق والرقائق
والدقائـــق والخلائـــق تَخْضَـــعُ

ولـــي الســـماوات الـــعلا والحكم في
كل الـــملا ولـــي الخلائـــق تهـــرع

ولـــي المســـاجد والمعابـــد والمعاهـــد
والمشـــاهد والفضـــاء والبلقـــع

ولي المقامات الـــعلا وأنا لأصناف الملا
يـــوم القيامـــة أشـــفع[١٤]

ويحلف عبد الله بن أبي بكر العيدروس، فيقول: «والله إن الله أعطاني ثلاثة أشياء:

الأول: قدمي الطاهرة اليمنى دعست على رقبة كل ولي لله تعالى في جميع الزمان، من غير مبالاة.. وقال: والله إن بي المبشرات في السماوات من قبل مولدي بعشرين سنة، والله إني أعطيت عطية ما أعطيها أحد من قبلي ولا يعطاها أحد من بعدي»[١٥]، «وكان له الكرامات الخارقة، من إحياء الموتى والاطلاع على الخواطر، وإظهار المعدوم، وإنقاذ الغرقى»[١٦].

ويقول أحمد بن حسن العطاس: «ربي يطلعني على الذي أريده من جميع الأشياء، ولو كانت بعيدة»[١٧]، و«لما قربت وفاة الحبيب عيدروس بن عمر الحبشي، جئنا له بسبع سنين زيادة في عمره، فأبى من ذلك»[١٨]، ويقول مقسمًا: «إن بعض الصالحين من المشائخ أهل حريضة مات، وفي خاطري شيء منه، فو الله إنه طلع من التربة يترضاني»[١٩].

ويقول عبد الله بن علوي العيدروس: «ومَن نظر إليَّ بصدقِ اعتِقادٍ، حَرَّم الله جسَدَه على النَّار»[٢٠]، ويحكون عن أحد فقراء الشيخ سعيد بن عيسى العمودي أنه «زنى مرة، فندم على ما فعل، ولام نفسه، وخرج من القرية.. فعلم الشيخ بقصته، فقال له: انزل، فإنه قد عفا الله عنك، ولم تكتب»[٢١]، وكان أحمد بن عمر الهندوان «**يرى ذنوب الناس مكتوبةً على جباههم**»[٢٢]، «وإذا وقعت في شدة فقل: يا عمر، فإنك إذا قلت: يا عمر مثل أن تقول يا الله»[٢٣].

نقد وتقييم:

فهذه العبارات لا تقف عند إثبات الكرامة؛ لأن الكرامة، مهما عظمت، لا تجعل العبد مالكًا لأمر الكون، ولا تجعل الحياة والموت من صفاته، فالله سبحانه هو المنفرد بالخلق والتدبير والإحياء والإماتة، كما قال تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، وقول «**كن فيكون**» من خصائص قدرة الله وأمره الكوني، ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ

٨- كنز البراهين الكسبية، ص 651.

٩- النهر المورود في مناقب الشيخ أبي بكر بن سالم فخر الوجود وأولاده وأولاد أولاده أرباب الشهود، جمعه: الحسن بن إسماعيل بن علي الحامد ابن الشيخ أبي بكر بن سالم، مخطوط مصور، ص ٧٠٤.

١٠- الزهر الباسم في ربى الجنات في مناقب سيدنا الشيخ أبي بكر بن سالم صاحب عينات، عبد الله بن أبي بكر باشعيب، كتبها: عمر بن عبد الرحمن الصافي، ١٤١٦هـ، ص ٧٦٢.

١١- الزهر الباسم، ص ٧٠.

١٢ - المصدر السابق، ص ٢٧٢.

١٣- - الجواهر في مناقب الشيخ أبي بكر تاج الأكابر، عبد الله بن أحمد الهدار، دار الفكر الحديث للطباعة والنشر، القاهرة، ص ٩١.

١٤- عقد اليواقيت الجوهرية وسمط العين الذهبية بذكر طريق السادات العلوية، عيدروس بن عمر بن عيدروس الحبشي، المطبعة العامرة، مصر، ١٣١٧هـ، ١/٢٥١.

١٥- عقد اليواقيت، ١/٧.

١٦ - فيض الأسرار واقتباس الأنوار من معاني منظومة سيدنا الإمام الشيخ عمر بن عبد الرحمن البار في ذكر مناقبه ومناقب جده القطب الشيخ عمر بن عبد الرحمن ومن فيها من الأبرار كالمقدم والسقاف والعيدروس والعطاس والحداد والمحضار، عبد الله بن أحمد باسودان، مخطوط مصور، ٨٨/٣.

١٧- نفائس الأنفاس الملتقطة من كلام الحبيب الإمام أحمد بن حسن العطاس، جمع: عبد الرحمن بن محمد عرفان، نقله: سالم بن عبد الله بن محسن العطاس، ١٤٣١هـ، مخطوط مصور، ص ١٦١.

١٨- نفائس الأنفاس، ص ١٦٥.

١٩- المصدر السابق، ص ١٥٣.

٢٠ - القول المروي المأنوس في تراجم آل عبد الله بن علوي ابن الإمام عبد الله العيدروس، ص ٤٤.

٢١- رائس الوجود ومراءة الشهود في بعض مناقب العارف بالله القطب الفرد الجامع مولانا وشيخنا الشيخ سعيد بن عيسى العمودي، سعيد بن أحمد بن محمد الخطيب، مخطوط مصور، ص ٧٧.

٢٢- تحفة الأحباب وتذكرة أولي الألباب بذكر نزر من مناقب العارف بالله الوهاب الحبيب علوي بن عبد الله بن عيدروس بن محمد بن شهاب ومناقب مشايخه وآبائه وعمومته السادة الأطناب، عمر بن علوي الكاف، ص ٢٠٣.

٢٣- فيض الأسرار، ٤/١٠٤.

نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠].

ولا إشكال في أصل إثبات الكرامة أو الفراسة التي قد تقع لبعض الصالحين، لكن الإشكال في تحويل ذلك إلى تصريف عام، أو علم بالمغيبات على وجه يتجاوز ما دل عليه الشرع، ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [النمل: ٦٥]، فالفراسة شيء، ودعوى الإحاطة بالمغيبات والخفايا شيء آخر، ومن هنا ينبغي ألا تُستعمل كلمة (الكشف) لتجاوز الحدود التي رسمها الوحي لمجال علم الإنسان، فالعبد مهما بلغ مقامه يبقى عبدًا لله، كما قال تعالى في وصف أكمل الخلق صلى الله عليه وسلم: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ﴾ [الإسراء: ١]، وقال: ﴿وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ﴾ [الجن: ١٩]، والواجب في مسائل التوحيد تعظيم شأن الألفاظ، وعدم إطلاق العبارات الموهمة في حق الله تعالى، لا سيما إذا كانت تتضمن في ظاهرها ما يناقض أصل التوحيد؛ لأن هذا النوع من الخطاب لا يكتفي بتعظيم الصالح، وإنما يصنع له مقامًا استثنائيًا لا يكاد يترك مجالًا للحدود التي تضبط مقام الإنسان.

وهذه النصوص، عند جمعها، تكشف عن إشكال منهجي ينبغي الانتباه إليه: فليس كل خارق للعادة إشكالًا عقديًا، وإنما الإشكال فيما يُبنى عليه من اعتقاد، أو ما يُنسب إلى صاحبه من خصائص، فمن الممكن أن يقال: أكرم الله عبدًا بكرامة، فاستجاب دعاءه، أو وقع له أمر خارق للعادة؛ فهذا أمرٌ معلوم، أما أن يقال: له «**التصريف المطلق**»، أو «**أحيي وأميت**»، أو «**أقول للشيء كن فيكون**»، أو «**أمر الكون كله من صفاتنا**»، و«**إذا قلت يا عمر مثل أن تقول يا الله**»، فهذه ليست مجرد حكايات عن كرامات، بل عبارات تتعلق بخصائص الربوبية والغيب والعبادة، ولذلك لا يصح أن تمر دون نقد عقدي، فالكرامة شيء، وتحويل الكرامة إلى صفة ملازمة لصاحبها في العلم والتصرف شيء آخر.

كما أن إضافة عبارة «**بإذن الله**» لا تجعل كل خارق صحيحًا تلقائيًا؛ لأن الكلام ليس عن حادثة خارقة حتى يقال: وقعت بإذن الله، وإنما عن نسبة الحياة والموت وأمر الكون إلى أنها من صفات المتكلم ومن معه.

والقول إن ذلك كان «**بإذن الله**» لا يحل الإشكال كله؛ فلا أحد ينكر أن ما يقع في الكون لا يقع إلا بمشيئة الله، والله سبحانه وتعالى لم يجعل هذه الخصائص أوصافًا لعباده، فالخلق لا يكون صفة للعبد، ولا يجعل علم الغيب صفة للعباد، ولا يجعل الإحياء والإماتة ملكًا لأحد.

والغيب ليس مجالًا يتنافس فيه الأولياء، ولا رتبة يصعد فيها الإنسان حتى يصبح عالمًا بما سيكون، وما يعلمه الإنسان من أمور خفية إنما يعلمه بقدر ما أطلعه الله عليه، أما العلم بالمغيبات بوصفه مقامًا للعبد فشيء آخر، ولا يصلح أن يتحول الاستثناء إلى أصل، ولا الواقعة إلى صفة، ولا الكرامة إلى ربوبية، ولا الولاية إلى سلطان على خصائص الله.

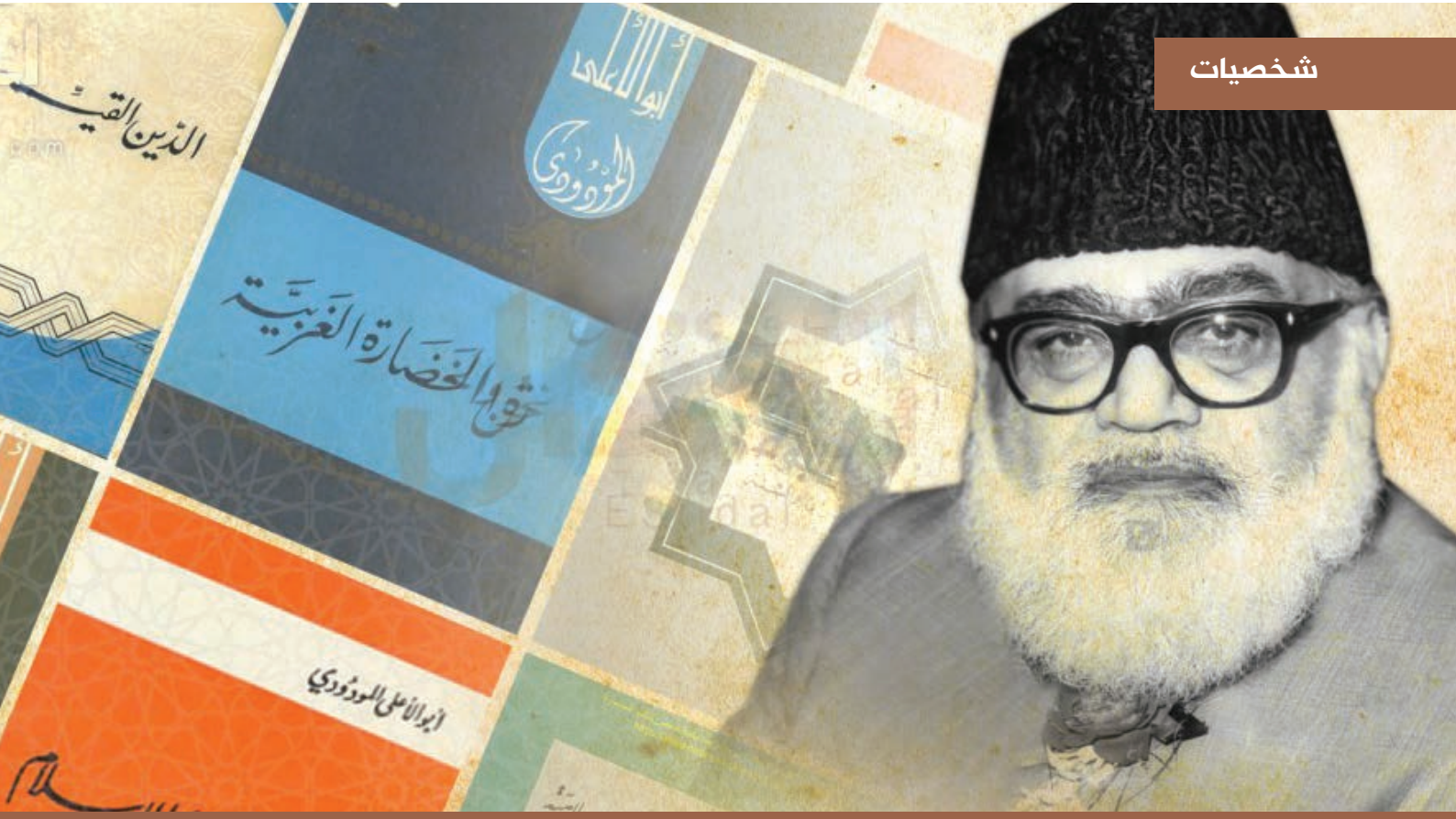
إن تعظيم الله جلَّ جلاله يقتضي أن تكون الحدود بين الخالق والمخلوق واضحة، لا يختلط فيها مقام الربوبية بمقام العبودية، مهما بلغ العبد من الصلاح والولاية، وإلا فما الذي بقي من معنى الافتقار إلى الله إذا أصبح الناس يعتقدون أن كل هذه الصفات يمتلكها عبد من عبيد الله؟ وإذا كان من حق الصالحين أن يُحبوا ويُوقروا، فإن من أعظم حقوق الله تعالى ألا تُنسب إلى عباده خصائصه، وألا تَجعل لهم قدرة مطلقة في الكون، ولا علمًا بالغيب، ولا حقًا في المغفرة، ولا قدرة على قضاء الحاجات على نحو يشبه ما لله تعالى.

ولهذا، فإن القضية ليست في محاربة الأولياء -معاذ الله-، ولا في الانتقاص من الصالحين، وإنما في حماية جناب التوحيد من الغلو في الصالحين.

ولا ينبغي أن يتحول تعظيم الأولياء إلى إنشاء أسباب للنجاة لم يجعلها الله أسبابًا شرعية، ولا إلى إعطاء الأشخاص ضمانات أخروية لا يملكونها، فالفرق كبير بين أن يدعو الولي للعاصي بالمغفرة، وبين أن يخبره أن ذنبه قد غُفر وأنه لم يُكتب عليه؛ لأن الثاني إخبار عن حكم غيبي لا يملكه الإنسان من عند نفسه.

ومن الإنصاف القول إن أصحاب هذه الطريقة يحاولون تأويل هذه العبارات الغالية، وينصّون على أنها من الشطحات، ولكن مقتضى ذلك أن تُطوى ولا تُروى، وتُخفى ولا تُذكر، وليس أن تُطبع وتُصوَّر وتُنشر، كما أن من الإنصاف ألا يُغلق باب النقد حولها ما دامت كذلك، فالعدل أن نحاكم الأقوال إلى أصول التوحيد، لا أن نحاكم التوحيد إلى الأقوال.

والمقصود من هذا كله ليس الإساءة أو الانتقاص من أحد، ولا الحكم على الجميع بحكم واحد؛ وإنما التنبيه إلى أن محبة الصالحين شيء، ورفعهم فوق مقام العبودية شيء آخر، فنحب العالِم، ونوقر الولي، ونحفظ للصالح فضله، لكننا لا نعطيه ما لم يعطه الله، ونحترم الآباء والمشايخ والأعلام، لكن احترامهم لا يعني أن نسكت عن عبارة نُسبت إليهم تتضمن تجاوزًا في حق الله سبحانه وتعالى.



موقف المودودي من التَّصَوف

أ. د. صالح حسين الرقب – غزة العزة

يقسِّمُ أبو الأعلى المودودي التَّصَوف إلى أقسامٍ ثلاثةٍ، وهي:

التصوف الباطل، والتصوف الإسلامي، والتصوف المشبوه.

القسم الأول: التَّصَوف الباطل

التصوف الباطل هو التَّصَوف الذي اختلط بفلسفات الإشراقية والزردشتية، ويشمل رهبانيَّةِ النصارى، ودروشة الهنادكة، وهو التَّصَوفُ الذي دخله كثيرٌ من الأعمال الشركية والمفاسد التي انتقلت إلى المسلمين نتيجة تأثرهم بالفلسفة اليونانية والرومانية والفارسية، ومن مجموع هذه العقائد الجاهلية تكوَّن ما أُطلق عليه اسم «التَّصَوف»، مع أنَّ هذه العقائدَ والأعمالَ الجاهليَّةَ ليس لها أدنى صلة بالقرآن الكريم والسنة النبوية. وقد فصلَ أتباعُ هذا التَّصَوفِ الشَّريعةِ عن المعرفة، بل إنَّ الشريعة في نظرهم شيء، والمعرفة شيء آخر، وهما يتعارضان. ونتيجةً لذلك أخذَ أتباعُ هذا التَّصوفِ في التحلل من مبادئ الإسلام وتعاليمه، ونفَوْا أنْ تكونَ الشريعة لها سلطانٌ على التَّصَوف الذي سلكوه، ومن ثمَّ شاعت بينهم الخرافاتُ والأكاذيبُ، واستولَت عليهم الفلسفاتُ الجاهليَّةُ الضَّالةُ المُضلَّةُ[1].

بالإضافة إلى ذلك ابتعد كثيرٌ من متصوفةِ هذا القسم عن ممارسةِ الدَّعوةِ والوعظ والإرشاد، وانقطعوا لاستقبال الهباتِ والنُّذور التي يقدمُها لهم جهلة المسلمين، ظنًا منهم أنَّ لهؤلاء المشايخ تأثيرًا ونفوذًا في حياتهم[2].

أقول: إنَّ من أتباع هذا التَّصَوف الجاهلي الباطلِ أصحاب النَزعاتِ المنحلة القائلين بالكشف الباطني والفيض الإلهي[3]، وبوحدة الوجود[4]، واتحاد الخالق مع المخلوق

---

١ - مبادئ الإسلام، المودودي، مؤسسة الرسالة، ص 134، أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته: أسعد جيلاني، المكتبة العلمية - لاهور، ترجمة د. سمير عبد الحميد إبراهيم، ص ٨٥.

2- موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، المودودي، دار الفكر، ترجمة محمد كاظم السباق، محمد عاصم الحداد، ص 151.

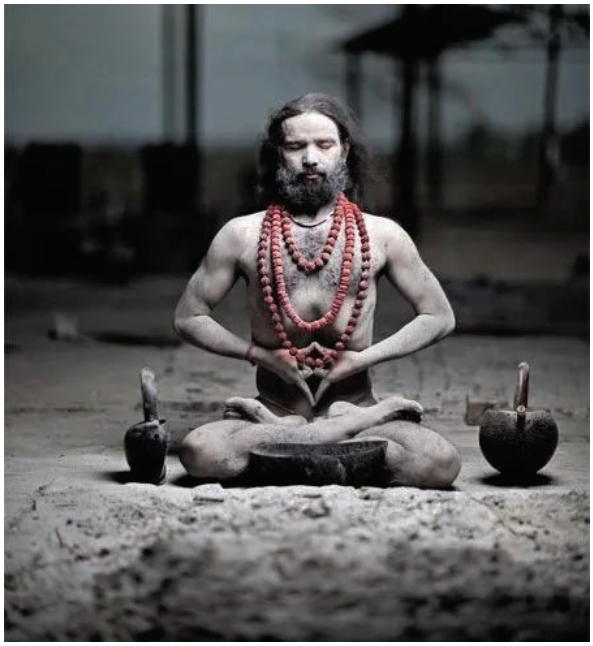
3 - الكشف عند الصوفية: يعني رفع الحجب من أمام قلب الصوفي وبصره ليعلم بعد ذلك كلَّ ما يجري في هذا الكون. انظر التعريفات: الجرجاني باب الفاء مادة الفيض- باب الكاف مادة الكشف.

4 - وحدة الوجود: أي أنَّ الله هو الحق: وليس هناك إلاَّ موجودٌ واحدٌ، وهو الموجود المطلق، أمَّا العالمُ فهو مَظهرٌ من مظاهر الذَّات الإلهيَّة، وليس له وجودٌ في ذاته، لأنَّه صادرٌ عن الله بالتَّجلي. انظر المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا، دار الكتاب

وحلوله في العالم[5]، ومن رواده الحلاج، الذي قُتل بفتوى من الفقهاء، وابن الفارض وابن عربي وابن سبعين وغيرهم ممَّن أخذَ بأقوالِهم وسارَ على منوالهم.

موقف المودودي من التصوف الباطل:

يرى المودودي ضرورةَ القضاءِ على مثل هذا التصوف، ويعتبره من العقبات التي تقف حجرَ عثرة في طريق المدِّ الإسلامي. يقول المودودي: «ذلك التَّصَوف (أي الباطل) الذي لا يعدُّ الإنسانَ للقيام بواجباته التي تؤهله ليكونَ خليفةَ الله في أرضه، بل هو تصوفٌ يعدُّ الانسانَ للقيامِ بأحكامٍ وواجباتٍ أخرى مغايرة، هذا التَّصَوف لا أعارضُه فحَسَب، بل أَرَى ضرورةَ القضاءِ عليه لإقامةِ دين الله، فشأنُه في هذا شأنُ الجاهليَّة الحديثة التي يجبُ أنْ نمحوَها أيضًا»[6].



القسم الثاني: التصوف الإسلامي

هو التصوف الذي لا يختلف في جوهره عن منزلة الإحسان في شيء[7]، حيث يهتم بباطن الإنسان وكيفية إصلاحه، ومبلغه من العلم والعقل، وعن طريقه يعرف المسلم مقدار إخلاصه لله وخشيته منه، واليقين بأنَّ الله تعالى يراقبه في السِّرِ والعلن، وعند ذلك يتوجه المسلم بعبادته لله تعالى وكأنَّه يراه.

وهذا التَّصَوفُ مرتبطٌ بالشريعة الإسلامية غيرُ منفصلٍ عنها بحال من الأحوال، فهو يعني التمسك بآدابها والالتزام بأحكامها مع صفاء النية وطهارة القلب[8]. والتَّصَوف بهذا المعنى يستمدُّ أصولَه ومبادئَه من القرآن الكريم والسُّنة النَّبوية المطهرة، وقد نشأ هذا التَّصَوف في الصَّدرِ الأول من الإسلام بعد انتهاء عصر الخلفاء الراشدين، حيث بدأت تظهرُ علامات التَّدهور في الأخلاق عند المسلمين، ووجدت جماعةُ سُمِّيت بالصوفية الذين أقاموا زواياهم من أجل انتشال النَّاسِ من البيئة الفاسدة، ويرى المودودي أنَّ هذه الزوايا كانت شبيهة بالهيئة النَّظيفة التي أعدَّها رسولُ الله ﷺ لتربية وإعدادِ أصحابه الكرام رضي الله عنهم[9]. ولم تكن لدى أصحابِ هذا النَّوعِ من التَّصوف فلسفةٌ معينَّةٌ، كما لم تكن لهم طريقةٌ معينةٌ، بل كانت أفكارهم وأعمالهم وفق النصوص الشرعية، وكان هدفهم الإخلاص لله تعالى في الطاعة والعبودية. ويمثِّلُ هذا النَّوعَ من التَّصوف الإسلامي الخالص: الفضيل بن عياض، وإبراهيم بن أدهم، ومعروف الكرخي، وغيرهم ممن سلك طريقتهم والتزم نهجهم[10].

أقول: إنَّ التَّصَوفَ الإسلاميَّ الذي ذكره المودودي هو الإسلامُ بعينه، ومن هنا فلا يجوزُ أنْ نُطلقَ لفظَ التَّصَوف على إقامةِ الشعائر التَّعبديَّة، والزهدِ في الدنيا، والانقطاعِ للعبادة، لأنَّ هذا الاصطلاحَ غريبٌ عن جيلِ المسلمين الأوائل من الصحابة والتابعين، الذين هم أشرفُ النَّاسِ عبادةً، وأكثرُهم طاعةً لله تعالى، ولم يستطع أحدٌ أن يُطلِقَ عليهم لفظ المتصوفة مع كونهم أشد الناس تمسكًا بالكتاب والسُنَّةِ. وإن التَّصوف على الإطلاق ليس إسلامي النشأة، وإنما وفد على البيئة الإسلامية مع ما وفد من عادات وتقاليد الأجناس الأخرى بعدما امتزجت واختلطت عقب الفتح الإسلامي.

وعلى هذا الرأي بعض الملاحظات، فقد ينطبق هذا الرأي على ذلك النوع من التَّصوف، الذي قام على أساس من الغلو والانحراف الذي جاء به أصحاب وحدة الوجود والحلول والاتحاد، مع تظاهرهم بالانتساب إلى الإسلام وتقديسهم لنبي الإسلام محمد ﷺ، ولعلَّ سبب هذا القول إنَّما يعود إلى الواقع الذي اشتمل عليه مفهوم التَّصوف. وقد يبدو للناظر أنه يوجد لكل من القولين السابقين ما يبررهما

اللبناني، دار الكتاب المصري، 569/2.

5- الاتحاد: أي شهود الوجود الواحد المطلق الذي الكل موجود بالحق، فيتحد به الكل من حيث كون كل شي موجودا به معد وما بنفسه لا من حيث إن له وجودا خاصا انحل به فإنَّه محال. انظر المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا، 35/1.

٦- أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته، ص ٢٥٨.

٧ - موجز تاريخ تجديد الدين، ص 126.

٨- مبادئ الإسلام، ص 135، موجز تاريخ تجديد الدين، ص 150.

٩- نحن والحضارة الغربية، أبو الأعلى المودودي، مؤسسة الرسالة، ص 109 ، 331.

١٠ - أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته، ص ٢٨٩.

في العقائد الصوفية، وأهل هذا القول يرجعون نشأة التَّصوف إلى أنه فارسي، أو هندي أو يوناني، أو مسيحي، أو أنه مزيج من هذا كله، وعلى رأس هذا الفريق كثير من المستشرقين ومن غيرهم أيضًا.

والمطلع على الحركة الصوفية من أول نشأتها إلى حين ظهورها العلني على ذلك النحو يجد أن أساطين الفكر الصوفي -جميعهم بلا استثناء- في القرنين الثالث والرابع الهجريين كانوا من الفرس، ولم يكن فيهم عربي قط، وعند مقابلة الدين الصوفي ستجد أن التَّصوف هو الوجه الآخر للتشيع، وأن أهداف التَّصوف والتشيع كانت واحدة تقريبًا، في السياسة والدين، والمهم هنا هو التذكير بأن التَّصوف بلغ غايته وذروته من حيث العقيدة والتشريع في نهاية القرن الثالث، حيث استطاع الحسين بن منصور الحلاج أن يظهر معتقده على الملأ، ولذلك أفتى علماء العصر بكفره وقتله، فقتل سنة ٣٠٩هـ، وصلب على جسر بغداد، وسئل الصوفية الآخرون فلم يظهروا ما أظهر الحلاج.

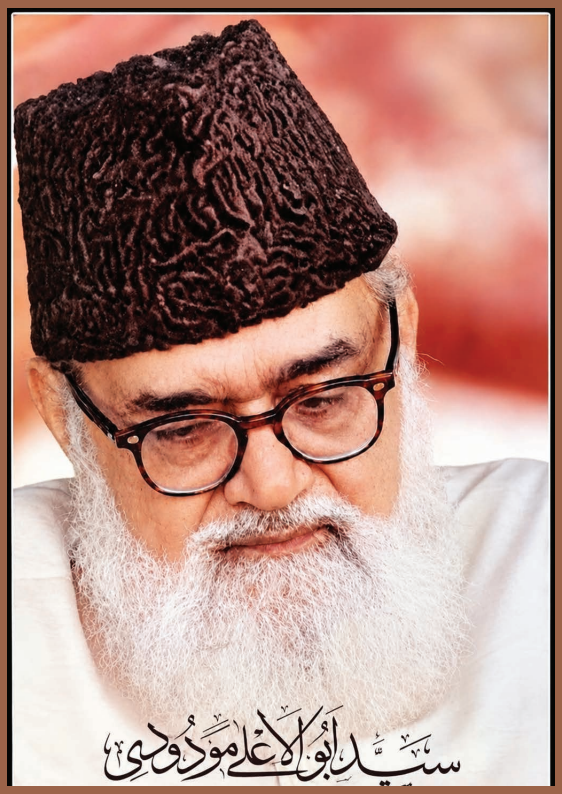
يقول ابن تيمية: «**إنَّ لفظَ الصُّوفيَّةِ لم يكنْ مشهورًا في القرون الثلاثة الأولى، وإنَّما اشتهر التَّكلُم به بعد ذلك**»[١١].

موقف المودودي منه: يرى ضرورة العمل على إحياء هذا التَّصَوف، يقول عنه: «**هذا التَّصَوف، لا أوافقه فقط بل أتمنى وأحبُّ أنْ يَحيَا مرةً ثانيةً، وينتشر**»[١٢].

القسم الثالث: التصوف المشبوه

وهو الذي يكونُ خليطًا من التَّصوفَ الجاهلي والتصوف الإسلامي، ورجالُ هذا التَّصَوفِ أهلُ علمٍ وأصحابُ نوايا حسنة، ولكنَّهم لم يسلموا من التأثيرات الفكرية التي كانت سائدةً في عصرهم، حيثُ علِقَت في نظرياتهم بعضُ أدرانِ ومفاسدِ التَّصَوف الجاهلي، وقد بذلَ هؤلاء جهودَهم لتنقيَةِ طرقِهم ممَّا علِقَ بها من المفاسد، كما حاولوا فهمَ التَّصَوف الإسلامي والعمل به، ولكنَّ مجهوداتِهم لم تحقق أغراضَها، وحيثُ ما زالت في أفكارهم وأعمالهم بعض الأشياء التي تخالفُ القرآنَ الكريمَ والسُّنَّةَ المطهرَّةَ، ولذلك قاموا بتأويلها ليوهموا النَّاسَ بأنَّها لا تعارضُ النُّصوصَ الشرعيَّةَ، وليسلَموا من الطُّعونِ والانتقاداتِ الموجَّهةِ إليهم.

ولقد أدَّى هذا التَّصَوفُ المشبوهُ إلى نتائجَ غيرِ مرضيَّة، حيث خرَّج أُناسًا لا يفهمون الإسلام فهمًا صحيحًا، وليست لديهم القدرةُ، بل وليس في تفكيرهم العمل وبذل الجهد لإقامةِ دينِ الله تعالى في الأرض.



أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣ - ١٩٧٩) اعلامي ومفكر ومؤرخ إسلامي نشأ في عائلة متدينة في الهند ثم بعد انفصال باكستان أصبح من كبار رجالاتها. له مؤلفات كثيرة بالأردية تناولت مواضيع عديدة مثل تفسير القرآن والحديث والقانون والفلسفة والتاريخ، وترجمت لاحقاً إلى لغات عديدة.

بدأ المودودي العمل في الصحافة عام ١٩١٨، وأصدر مجلة ترجمان القرآن عام ١٩٣٢، ولا تزال قائمة. أسس الجماعة الإسلامية في الهند عام ١٩٤١ وقادها ثلاثين عاما ثم اعتزل الإمارة لأسباب صحية عام ١٩٧٢ وتفرغ للكتابة والتأليف. كان من أهم الداعين لإنشاء دولة باكستان.

كان عضواً في مجلس الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة بعد تأسيسها، كما كان عضواً مؤسساً في المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي. وفي عام ١٣٩٩هـ مُنح جائزة الملك فيصل تقديرًا لجهوده وتضحياته في خدمة الإسلام.

كان للمودودي تأثير كبير في العالم الإسلامي، ومع ذلك كان هناك جوانب خالفه فيها أمثاله من الشخصيات الإسلامية البارزة كنقد الشيخ أبو الحسن الندوي له في كتابه "التفسير السياسي للإسلام" الصادر سنة ١٩٧٨.

١١- رسالة الصوفية والفقراء من مجموع الفتاوى، ٥/١١.

١٢- أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته، ص 280.

موقف المودودي من التصوف المشبوه:

يقول المودودي عن هذا التَّصَوف: «لا أوافقُ عليه تمامًا، ولا أعارضُه تمامًا، بل إنَّني أقولُ لمن يحمل مشعلَه: عليكم أنْ تُفرِّقوا بين احترامك للشخصيات الكبيرة من تحليلِ هذا التَّصَوف ونقده في ضوء القرآن والسُّنَّة، وعليكم أنْ تحاولوا تصحيحَ مساره ومداره. وإذا كان هناك بعضُ نقاط الاختلاف بينكم وبين أحدٍ، فعليكم مناقشة هذا الاختلاف في ضوء الكتاب والسنة، وألا تنكروا على أحد حقه في مخالفة هذا النوع من التصوف أو نقده، وألا تجعلوا هذا الرجل هدفًا للقدح واللوم»[١٣].

ومِمَّا ينكره المودودي على هذا النَّوعِ من التَّصَوفِ الأمور الآتية:

١- الاشتغال بالأذكار والأوراد دون غيرها: ينكر المودودي على أصحاب التَّصَوف المشبوه انشغالهم بالأوراد والأذكار والرياضات الصوفية الخاصة بهم، وتهاونهم في العمل على إزالة الفساد المنتشر في البلاد، وهمْ في نظرهِ بعيدون عن مرتبة الإحسان.

والمودودي لا يقصدُ التَّهوينَ من شأنَ ما نصَّت عليه الآياتُ القرآنيَّةُ والأحاديثُ النبويَّةُ من وجوبِ تعظيمِ الله تعالى ومحبَّةِ رسولِه ﷺ، أو ذكرِ الأشعار والمدائح في ذلك، كما لا يقصدُ التَّقليلَ من شأنِ الآداب والتعاليم الإسلامية، ولكنَّه يرى أنَّ الاقتصارَ على هذا الجانبِ فقط وتركِ ما عدَاهُ لا يكفي المرءَ لِيصلَ إلى مرتبةِ الإحسانِ التي أرادَها الرسولُ ﷺ، والمودودي نفسُه يؤكِّدُ على وجوبِ تلاوةِ الأورادِ والأذكارِ والأدعيةِ المأثورةِ إذا ما أرادَ الإنسانُ المسلمُ أن يُزكِّيَ نفسَه بشرطِ أنْ لا يقتصرَ عليها دونَ غيرها.

٢ – التَّربيةُ والتَّزكيةُ:

إنَّ مبادئَ التَّزكية لدى الصُّوفيَّة تختلفُ عن التزكيَّةِ التي جاء ذكرها في القرآن الكريم والسُّنَّة النبويَّة الشَّريفة، والصُّوفيون أنفسُهم لا ينكرون أنَّهم ابتدعوا أشياءَ في هذا الجانب ما أنزل الله تعالى بها من سلطان. وإذا كان الأمرُ كذلك فإنَّ غايةَ التَّزكية عند الصُّوفيةِ تختلفُ عن الغاية النبيلة التي قصدها النَّبيُّ ﷺ من تربية أصحابه، وهي إقامة النظام الإسلامي في الحياة. يقول المودودي: «التَّزكيةُ التي جاءت في القرآن الكريم والسُّنَّة النَّبويَّة هي وحدها التي تساعدنا في سبيل إقامة الدِّين كمنهاجٍ في الحياة، أما التَّزكيةُ الصُّوفية فلن تحقق لنا هذه المساعدة»[١٤].

٣ - العلاقة بين الشيخ والمريد:

إنَّ ممَّا يروَّجُ اليوم بين جمهور الصوفيَّةِ أنَّ الشيخ المرشد يستغبي الأفراد بشطحاته وخداعه، وهو يخدِّرُ أفكارَهم ويضحكُ على عقولِهم، حينما يقولُ لهم: إنِّي أملكُ لكمُ الجنَّة... فيقدِّمونَ له النُّذورَ والقرابينَ طمعًا ورغبةً. ويبلغُ من سيطرةِ الشيخِ على عقول المريدين وقلوبهم أنَّه يكادُ أنْ يتَّخِذَه المريدون ربًا لهم من دون الله تعالى[١٥]. وعن هؤلاء المشايخ والمريدين يقول المودودي: «إنَّني أعتبرُ هؤلاءِ الشيوخ من أعتى المجرمين وأشدِّهم إجرامًا، وأعتبرُ تابعيهم من الضالين المتعمقين في الضلال». وعن موقفه من هذه المسألة يقول: «لو كان الأمرُ بيدي، ولو أملكُ القوَّة لأوقفتُ هذا الضلال بالجبرِ والإلزامِ»[١٦].

٤ - الكشف والإلهام واستعمال الرموز والإشارات والألبسة الخاصة:

إن ادّعاء المرشد الصُوفي القدرة على الكشف والنطق بالإلهام، وممارسته لهذا الادِّعاء يولد عند المريد نوعًا من البلادة الحسية والجمود العقلي، بالتالي تزداد فيهم العبودية الذهنية. وإنَّ استعمال الرموز والإشارات الصَّوفية التي تتبع حالة الكشف والنطق بالإلهام يستفز في الأنفس القسوة المتخيلة التي تحلق بهم في عالم آخر (**عالم الطلاسم والأعاجيب**) الذي قلّما يهبطون منه إلى عالَم الحقيقة والواقع[١٧].

ومن العادات والتقاليد التي قد دخلت التصوف ما يتعلق بلباسٍ وزي معينٍ خاصٍ بهم دونَ غيرِهم من المسلمين، حتّى أصبحَ من صميمِ المعتقداتِ التي يدينون بها.

---

١٣ - المصدر السابق، ص 289.

١٤ - جريدة الدعوة التي تصدرها الجماعة الإسلامية في الهند، عدد صفر 1401هـ-فبراير 1981م، من مقال بعنوان: من معالم الطريق - تربية الداعي في سبيل إقامة دين الله، ص ٥.

١٥- أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته، ص ٣٨٥، وموجز تاريخ تجديد الدين، ص ١٢٨.

١٦ - نفس المصدر السابق، ص 386.

١٧ - بتصرف بسيط عن كتاب موجز تاريخ تجديد الدين، ص ١٢٨.



«الإسلام الباطني في السودان: حركة الزبالعة»

محمد خليفة صديق – السودان

هذا الكتاب: الإسلام الباطني في السودان: حركة الزبالعة، هو في الأصل رسالة ماجستير في التاريخ نوقشت في كلية الآداب بجامعة الخرطوم، وتقدمت بها الباحثة والكاتبة السودانية محاسن زين العابدين عبد الله، وهي مستشارة في التخطيط التنموي، ولها عدد من المؤلفات مثل كتاب المجتمع المدني بين التأصيل والابتسار.

يقع الكتاب في ٢٤٦ صفحة من القطع الكبير، ويتكون من ستة فصول، بجانب أربعة ملاحق، وقائمة مراجع عربية وإنجليزية، يتناول الفصل الأول: الملامح الأساسية للبنية الاقتصادية الاجتماعية للسودان بأقاليمه المختلفة، بجانب الديانات التي انتشرت في السودان تاريخيًا مثل الديانات الوثنية، واليهودية، والمسيحية.

بينما يناقش الفصل الثاني الهجرة العربية وانتشار الإسلام في السودان، وخصّصت المؤلفة الفصل الثالث لمظاهر الثقافة الإسلامية في سلطنة سنار، وهي الدولة الإسلامية التي نشأت في السودان عام ١٥٠٤م.

وجاء الفصل الرابع تحت عنوان «الحركات الباطنية في الإسلام»، ناقشت فيه المؤلفة مدلول كلمة الباطنية، والصلة بين الفكر الباطني والتشيع والتصوف، والفرق والفلسفة الباطنية. أما الفصل الخامس فكان عن الإسلام الباطني في السودان، بينما خصصت المؤلفة الفصل السادس كاملاً لحركة الزبالعة، بدأت من سبب التسمية، ثم تابعت الطريقة ونشأتها وتطورها والمناطق والقبائل التي انتشرت فيها، مع بيان معتقدات وممارسات الزبالعة من أذكارهم، وطريقة الانضمام للطريقة، وآلية اختيار الشيوخ، والعلاقة بين الرجل والمرأة عند الزبالعة وعاداتهم، وختمت الكتاب بنهاية الطريقة.

والكتاب عبارة عن دراسة تاريخية تناولت فيه حركة «الزبالعة»، وهي جماعة صوفية منحرفة نشأت في السودان في أوائل القرن السابع عشر، ولم يبقَ منها اليوم إلا اعتزاز الأحفاد بتاريخ الأجداد!

انتشرت «**الزبالعة**» في المنطقة الممتدة من جنوب الروصيرص حتى ملتقى النيلين الأزرق والأبيض بوسط السودان، ولم تستند إلى تكوين قبلي، فكان أعضاؤها من مختلف القبائل، إلا أنها ارتكزت أساسًا على فرع البليلاب من قبيلة كنانة الكوانيل والرواشدة في شرق مدني بوسط السودان على ضفة النيل الأزرق.

عند مناقشة المؤلفة للحركات الباطنية في الإسلام في الفصل الرابع من الكتاب حاولت وضع حركة «الزبالعة» في سياق مقارن مع حركات باطنية وتاريخية سابقة

في التاريخ الإسلامي كالإسماعيلية والقرامطة والبابكية والملامتية، وناقشت مفهوم التأويل الباطني؛ حيث يرى أصحاب هذا الاتجاه أن للنصوص الشرعية ظاهرًا **(القشر)** وباطنًا **(اللب)**، وبينت كيف تقاطعت هذه المفاهيم الباطنية مع الفكر الشيعي والتصوف الباطني في إعلاء شأن «**الإمام**» أو «**الشيخ/الولي**» واحتكار المعرفة الروحية وما يطلق عليه **(الفيض الإلهي)**.

الإسلام الباطني في السودان كان هو عنوان الفصل الخامس من الكتاب، وفيه سعت المؤلفة لتطبيق المفاهيم النظرية للباطنية والتصوف على الواقع الاجتماعي والتاريخي في السودان خاصة خلال عهد سلطنة سنار لتحديد طبيعة الإسلام المحلي في السودان، حيث ربطت بين نشأة ما تطلق عليه (الإسلام الشعبي) متأثرًا بالتصوف والحركات الباطنية، كما تكيف مع الإرث الثقافي النوبي والأفريقي القديم في السودان، وممتصًا للغيبيات والمعتقدات الشعبية دون إحداث هزة في المجتمع.

وعرضت المؤلفة للصراع التاريخي في السودان بين فقهاء الشريعة ومشايخ الصوفية والباطنية، وأوضحت أن الخط الباطني للصوفية انتصر في بعض المراحل التاريخية في السودان، حيث أصبح الولاء المطلق للشيخ، والإيمان بكراماته، والتأمل الباطني يُعدّ عند عامة الناس أعلى مرتبة من مجرد الالتزام بالفرائض الظاهرة، كما تناولت المؤلفة نماذج من الشخصيات الصوفية والأنماط التي ظهرت في التراث السوداني مثل الملامتية كإسماعيل صاحب الربابة، وحمد النحلان، وسليمان الزغرات؛ حيث صُنفت سلوكياتهم في إطار الجذب، والشطح الصوفي.

الزبالعة عند المؤرخين

في دراستها التطبيقية والميدانية في الكتاب؛ بعد معالجة التنظير التاريخي والفلسفي للحركات الباطنية والصوفية تنزل إلى أرض الواقع الميداني والتاريخ الشفاهي لدراسة ظاهرة الزبالعة، وتبدأ بإشكالية التسمية ودلالاتها في الوعي الجمعي والمدونات التاريخية، حيث تتبّعت جذور الكلمة ومشتقاتها؛ وأشارت للتعريفات من المصادر التقليدية مثل «**قاموس اللهجة العامية في السودان للدكتور عون الشريف قاسم**»، حيث يعرف «**الزبلعة**» بأنها توبة واستغفار ظاهري يعقبه ترك الطريقة وسلوك غير قويم، ويُنسب أتباعها إلى «**أبي جريد**». وفي «**طبقات ود ضيف الله**»، وُصفت الجماعة بأنهم «**كهنة وسحرة**» عُرفوا بعدم الاستقامة، والشعوذة، وإباحة المحرمات، وفعل المناكير، والخروج عن طاعة الحكام. وقال المؤرخ نعوم شقير إنهم فرقة خارجة عن الإسلام، لا تعرف من نبيّها سوى «أبي جريد»، وتردد في أذكارها شعارات تناقض ختام النبوة، فضلاً عن اتهامهم بإباحة الفواحش في ليالي الذكر المظلمة وتناول المسكرات.

تُبيّن المؤلفة أن نشأة حركة «**أبي جريد**» وجذورها الاجتماعية والقبليّة بالاستناد إلى وثائق المستشرقين (مثل هيليلسون) والروايات الشفاهية التي جَمعتْها من أحفاد الجماعة في الشاطئ الشرقي للنيل الأزرق بوسط السودان في مناطق (حنتوب، أبو حراز، خدر، الجزائر، وسنجة) كانت في أوائل القرن السابع عشر الميلادي، فترة أوج سلطنة سنار على يد الشيخ آدم أبو جريد بمشاركة رموز من أشراف العركيين مثل محمود الغريب وآدم بن عبد الله. ويدين الانتشار الواسع للطريقة في ذلك الوقت بالفضل إلى النشاط الاقتصادي المتجوّل لأعضائها المعتمد على الرعي والترحال، وهو ما أتاح لأعضائها فرصة المرور بالعديد من المناطق التي نجحوا في استقطاب أهلها لطريقتهم المثيرة للجدل.

ثم تحدثت المؤلفة عن البيئة الحاضنة للطريقة مثل القبائل البدوية حيث انتشرت في بداياتها وسط قبائل البادية المتنقلة، وتحديدًا فرع «البليلاب» من قبيلة كنانة، إضافة إلى الرافضين والمنصوراب والضبانية والبطاحين، وأوضحت أن الجماعة لم تكن تمثل تنظيمًا مؤسسيًا صارمًا، بل رابطة روحية واجتماعية تعتمد على الولاء للشيخ، والميثاق والأخوة بين المريدين، وتجاوز الاعتبارات القبلية لصالح الولاء للطريقة.

الزبالعة وشيوخهم

ناقشت المؤلفة ما قيل عن ادعاء النبوة لشيخهم أبو جريد من خلال تتبع نصوص القصائد والمديح الشعبي التي تحفظها جماعة الزبالعة، وأوضحت أن نصوصهم صريحة في المديح الصوفي المبالغ فيه لتعظيم الشيخ في المخيال الشعبي، ورفعه لدرجة النبوة.

وقالت إن من أكثر الأمور التي تُؤخذ على «الزبالعة» إيمانهم المُطلق بشيوخهم، وتمجيدهم لهم، وهو أمر اتسق مع المكانة القديمة التي اكتسبها شيخ القبيلة وسط المجموعات البدائية الوثنية، والاعتقاد أنه يمتلك القُدرة على الإتيان بالخوارق، ولهذا اقتصرت عبادات الطريقة وأشعارها على التمسّح في الشيوخ واللجوء إليهم، ولم تتطرق إلى ذِكر الأنبياء والرسل إلا نادرًا.

تؤكد المؤلفة أن الزبالعة ارتبط إسلامهم بمظهرٍ دخيلٍ هو الانقياد التام لشيوخهم، والإيمان بقدراتهم على الإتيان بالكرامات وخوارق العادات. ولهذا ترى المؤلفة **أن الطريقة لم تنتشر إلا بين أكثر المجموعات تخلفًا، التي تتكون في مجملها من العرب الرُحل المتمثلين في قبائل كنانة والشكرية والميرفاب**، برغم أن الطريقة تقول إنها تؤمن بوحدانية الإله وبالأنبياء وبالرسل أجمعين وبالقضاء والقدر، وإن أفرادها كانوا يؤدون الفرائض كلّها من صلاة وصيام وزكاة وحج.

الزبالعة والإباحية

اتُّهم «**الزبالعة**» بالإباحة والمجون؛ إذ كانوا في حلقات الذكر يواقعون النساء دون حدود، ويواقعون الأم والأخت وبنت الولد، وتنقل المؤلفة وصف المؤرخ محمد عبد الرحيم ليالي الذكر عند الزبالعة، بأنها تُعقد في جنح الظلام، بعد إنارة المكان في ليالٍ معلومةٍ من كل أسبوع ويحضرها الأتباع كلهم، الرجال والنساء، وكانوا يلحّنون الأناشيد الخاصة بهم، ويتواجدون على تلك النغمات، وبينما هم كذلك إذ يطفئ الرئيس المصباح، وهناك يأخذ كل رجل التي تليه من النساء، ويُباح له وطؤها، وعندئذٍ تُختتم الاحتفالات.

وحول الإباحية الجنسية في الذكر عند الزبالعة، يقول المستشرق هيليلسون إنه من الصعب نفيها أو إثباتها، فبعضهم يقول إن ذلك كان يحدث أسبوعيًا بعد الذكر مباشرةً، بينما يقول آخرون إنه كان يحدث مرةً في العام بعد اجتماعهم السنوي في شهر صفر، ونقلت المؤلفة اعتراف سكان بلدة «خدر»، حاضرة الزبالعة، لهيليلسون بأن عادة وطء النساء في الذّكر ربما كانت موجودةً قديمًا، وتلفت زين العابدين إلى حقيقة مهمة لا بد من تحرّيها بالنظر إلى مسألة ليالي الإباحة، وهي انفراد جماعة الزبالعة بتعامل مختلف مع النساء، إذ كان للنساء حق الانضمام إلى الطريقة ولهنّ ما للرجال من واجبات وحقوق، وتحضر نساء الطريقة إلى الذِكر، وهنّ في أجمل الثياب المعطرة، وتدهن امرأة مختارة الشيخ وتدلّك جسده بالعطور وتبقى في خدمته، وتعدّ ذلك مصدر فخر لها.

أكدت المؤلفة اتهام الزبالعة بإطفاء الأنوار في ليالي الذكر وإباحة الفروج ومفاسد الاختلاط، وقالت إنه ربما يكون من تأثير طبيعة حياة البادية في هذه المناطق على الزبالعة حيث تتمتع المرأة في تلك القبائل الرعوية بمساحة عالية من الحرية، والمشاركة في المجتمعات العامة، وحضور مجالس الذِكر بكامل زينتها وعطرها، كما يبدو ظاهرًا تأثير النمط الباطني للتصوف في عقد مجالس الذكر، وإتاحة الزبالعة تحرر المرأة في الذّكر، وفي مخالطة الرجال في الحياة العامة.

غرائب الزبالعة

وصفت المؤلفة طريقة الزبالعة بأنها كانت طريقةً سريةً، ونقلت عن المؤرخ محمد عبد الرحيم قوله: «كانوا كالماسونية في كتمان أمرهم»، وذكرت أن خليفة آدم سنّ لهم تحيةً مخصوصةً، وأن الرجل منهم يحمل سبحةً ملونةً شعارًا سريًا يتعارفون من خلاله.

تؤكد المؤلفة أن «الزبالعة» تفرّدت عن غيرها من الفرق الدينية الإسلامية بأنها لا تعتقد بقُدسية القرآن، حيث تقول إن علاقةً غريبةً جمعت الزبالعة بالقرآن، فهم لا يعرفونه ولا يعتقدون فيه، بل ويمنحونه اسمًا مختلفًا هو «أبو رقيط»، دون أن يعرف أحدٌ السبب وراء هذه التسمية.

من أبرز غرائب الزبالعة كما تنقل المؤلفة الانضمام إلى الجماعة، وهو طقس شديد الخرافة؛ إذ يُمنح طالب الطريقة اسمًا محددًا يتلاشى مع احمرار غروب الشمس، حيث يخلع ثيابه ويجلس في بيت للنمل، ثم يظل يردد الاسم إلى أن يأتيه كلب أسود، فإذا ثبت أمام الكلب الذي يقوم بنكاحه فإنه يكتسب العقيدة ويتيسر رزقه ومعاشه، والكلب هو شيخ الطريقة نفسه، الذي يتلقون منه الأوامر والعون.

الزبالعة اليوم

من دراستها الميدانية لمناطق انتشار الزبالعة تشير المؤلفة إلى أن طقوسهم المثيرة للجدل أصبحت شيئًا من الماضي، ورغم أن ذُريتهم لا تزال تعيش في السودان إلى الآن، إلا أنهم انقطعوا تمامًا عن تراث أجدادهم المُشين؛ ففي العام ١٩٧٥م، زارهم الطيب محمد الطيب الباحث في التراث السوداني فلم يلمس شيئًا مشينًا في تصرفاتهم، لكنهم ظلّوا على احتفاظهم بتبجيلهم المُفرط لشيوخهم، فعندما أُتي على ذِكر كرين بن عبد الله بينهم اكتشف أن الزبالعة يُطلقون عليه اسم «**الخليفة الثالث**» بعد أبي بكر وآدم، وأن ذريته تُعرف حتى اليوم بأنهم «**خلفاء الطريقة**».

وتشير المؤلفة إلى أنها التقَت شيوخ الطريقة الحاليين، الذين أعربوا لها عن فخرهم بتاريخ أجدادهم، لكنها في المقابل أكدت أن ما تبقى من آثار قديمة للطريقة على أفرادها الحاليين فقط الرابطة الروحية القوية والتجمعات المستمرة وإنشاد القصائد التي تُمجِّد المجموعة وقادتها.



شيخ الأزهر يفعّل نفوذ الأزهر في الخارج و وزير الأوقاف يستورد خبرات طابة الإماراتية!

استقبل شيخ الأزهر الشريف، د. أحمد الطيب، وفدًا رفيع المستوى ضمّ شيوخ الطرق الصوفية وقيادات الإدارة الأهلية بالسودان، لبحث سبل تعزيز الدعم العلمي والأزهري للسودان في ظل الظروف الراهنة. وقد وجّه شيخ الأزهر رسالة تضامنية للوفد الصوفي، مؤكدًا عمق العلاقات المنهجية، في خطوة يراها مراقبون محاولة من مشيخة الأزهر لإعادة تفعيل قنواتها التقليدية مع المكونات الصوفية في العمق الأفريقي والسوداني.

بوابة الأزهر ٢٠٢٦/١٠/٢٦



هل لأن المجرمين من الحوثيين عزّى بالنصارى في عمّان وتجاهل أن يعزي بمواطنيه في اليمن!

مواساة الحبيب عمر بن حفيظ لأهل الكرك وتقديم التعزية لذوي الضحايا في الحادثة.. وذلك في ديوان أهل الكرك في العاصمة عمّان، حيث تُستقبَل التعازي في هؤلاء الضحايا الأبرياء، الذين راحوا ضحيّة اعتداء ظالم بغير وجه حق وهم مجتمعون في جنازة لهم، فلهم حُرمة صَون الدم.

صفحة عمر بن حفيظ ٢٠٢٦/١١/١

مصحف تريم هدية ماليزيا

وصلت نسخ «مصحف تريم» إلى مدينة تريم بحضرموت، ضمن مبادرة برعاية رئيس الوزراء الماليزي أنور إبراهيم، تقديرًا لمكانة المدينة وإرثها العلمي والروحي. وكان إبراهيم قد سلّم النسخة الأولى للحبيب عمر بن حفيظ في جامع بوترا بمدينة بوتراجايا.

صفحة حضرموت ٢٠٢٦/١٠/٢٤

دين على هواهم!

هو ليه العلمانيين ساكتين قوي عن موضوع مولد البدوي ده؟!

دا لو ملتحي اتحرش بنملة كان زمانهم مطلعينه مسرح!

صفحة محمد سعد الأزهري ٢٠٢٦/١٠/٢٧

يوم التصوف العالمي الرقمي!



أُقيمت فعالية «يوم التصوف ٢٠٢٦» عبر بث مباشر عالمي من مدينة إسطنبول في ٢٠٢٦/١٠/١٧.

وجاءت اللقاءات تحت شعار «التعاليم الصوفية: السلام، التسامح، والأخوة»، بمشاركة متحدثين وباحثين دوليين من مرجعيات صوفية متعددة ناقشوا توظيف أدوات «القوة الناعمة» للتصوف والتأكيد على رسائل السلام والمحبة والتسامح عالميًا.

توزعت فعاليات هذا اليوم عبر عدة دول، شملت: تركيا كمقر رئيس، وباكستان (إقليم السند والبنجاب) حيث أقيمت بالتزامن فعاليات ميدانية رسمية لتكريم وتوزيع جوائز يوم الصوفية بدعم من مجالس الثقافة المحلية، وفي كندا عقدت مجالس، أما في لندن فقد بُثت مشاركات وتغطيات إلكترونية عبر الجاليات الإسلامية هناك.

صفحة Rashid Mehmood Khan ٢٠٢٦/١٠/٢٠

الموسيقى والغناء لنشر التصوف



انطلقت في مدينة فاس المغربية فعاليات الدورة الثامنة عشرة لـ «مهرجان الثقافة الصوفية وحكم العالم» تحت الرعاية الملكية، (١٧-٢٠٢٦/١٠/٢٤)، تحت شعار «الشعر الصوفي، إكسير الشفاء».

تضمنت الفعاليات: ندوات فكرية، وحلقات نقاش، وجلسات سماع مغربي قدمتها الطريقة الريسونية الشفشاونية، وغناء «الدرُوباد» الهندي وقصائد جلال الدين الرومي، والشعر الطرقي للزاوية الحراقية وصولاً إلى دراويش حلب، وفرق ومغنين من باكستان وألبانيا وإسبانيا وساحل العاج وغيرهم.

وكالة المغرب العربي للأنباء ٢٠٢٦/١٠/١٨

«حفلات لالي الصوفية» وعروض فنية عابرة للقارات



شهد هذا الشهر حركة كثيفة للفرق الفنية وشيوخ الإنشاد الصوفي التابعين لشبكات دولية في العواصم الباكستانية والأوروبية، ومن أبرزها:

- أحيا المنشد الدولي فايز علي فايز حفلاً صوفيًا في منطقة «بهجام شريف» في ٦٢٠٢/٠١/٨١، برعايات عقارية وتجارية باكستانية ودولية.
- أمسية «الليلة الصوفية» في بلجيكا: نفذها المنشد رفيق علي خان في بروكسل ٦٢٠٢/٠١/٤٢، ضمن برامج الخريف الصوفية المتنقلة في أوروبا.
- حفلة «ليلة غالا الصوفية»، نظّمها مجلس الطلاب السندي بالتعاون مع جامعة البنجاب في لاهور بباكستان ٦٢٠٢/٠١/٠٣، شهدت حضورًا شبابيًا كبيرًا أحياه الموسيقي «إسكندر شافي فقير».

من الباقلاني إلى المستشرقين

هيثم الكسواني - الأردن

في القرن الرابع الهجري برع القاضي أبو بكر الباقلاني، القادمُ من بغداد، في مناظرةِ قساوسة النصارى وبطاركتهم، بل وملكِ الروم نفسه، وتمكّن بما حباه الله به من العلم والذكاء وسرعة البديهة من إظهار عوار معتقداتهم، وإقامة الحجة عليهم.

خلال إحدى هذه المناظرات بادر الباقلانيُّ بسؤال كبيرِ رجال الدين عندهم عن حال زوجته وأولاده، فَعَظم ذلك عليهم، وأنكروا سؤالَه، فقال: «**وما أنكرتم من كلامي؟! فقال الملك: إننا نُنزّه هؤلاء عن الصاحبة والولد. فقال القاضي: يا هؤلاء، تستعظمون لهذا الإنسان اتخاذ الصاحبة والولد،.. ولا تستعظمونه لربكم**»[1]؟!

وبلغ من تأثير الباقلاني أن يطلبوا من مِلكهم إخراجَه من بلادهم، فقال كبيرُهم للملك:«**وتُخرج هذا العِراقِي عن بلدك من يومك -إن قدرت- وإلاّ لم آمن الفتنة به على النصرانية**»[2].

اليوم، يبدو المشهدُ مختلفًا بعض الشيء، فقد امتلأ الواقع الإسلامي بنظريات وأقوال دخيلة تشابه ما تبنّاه النصارى من التثليث، لا سيما من قبل الصوفية، الذين خرجوا لنا بنظريات مثل الحلول والاتحاد، ووحدة الوجود.

لا شكّ أن بعضَ هذه «**الطّامّات**» أوجدها الصوفية قبل عصر الباقلاني (ت٤٠٣هـ) ومِن هؤلاء الحلاج (ت٣٠٩هـ) الذي تولّى كِبر فكرة الحلول والاتحاد عند المسلمين، «**أول مَن قال بالحلول والاتحاد قبل الإسلام هم النصارى، قالوا: إنّ الله حلّ في عيسى فقالوا عبارتهم المشهورة: حلّ اللاّهوت في الناسوت ... وأول من قال بالحلول والاتحاد في الإسلام المتصوفة، فكانوا يقولون للمنقطع عن الدنيا المتوجه إلى الله تعالى قد يتحد مع الله تعالى، وأخذوا هذه الفكرة من رهبان النصارى لأنهم يجلسون داخل دور العبادة ويتفرغون لها ... وأول من أعلن هذه الفكرة منهم هو الحسين بن منصور الحلاج**»[3].

يقول عبد القاهر البغدادي عن الحلاّج: «والذين نسبوه إلى الكفر وإلى دين الحلولية حكموا عليه أنه قال: من هذّب نفسه في الطاعة، وصبر على اللذات والشهوات أرتقى إلى مقام المقربين، ثم لا يزال يصفو ويرتقي في درجات المصافاة حتى يصفو عن البشرية، فإذا لم يبقَ فيه من البشرية حظّ حلّ فيه روح الإله الذي حلّ في عيسى بن مريم، ولم يرد حينئذ شيئاً إلاّ كان كما أراد، وكان جميع فعله فعل الله تعالى. وزعموا أنّ الحلاج ادّعى لنفسه هذه الرتبة[4]».

أُعدِم الحلاّج بسبب زندقته، حينها تبرأ قسمٌ من الصوفية منه ومن أقواله، ربما يكون للخوف جزء من هذا «**التبرؤ**»، وربما غير ذلك من الأسباب، لكن السنوات اللاحقة أثبتت أن الصوفية لم يكتفوا بما قاله الحلاّج، بل زادوا عليه ووافقوا النصارى أكثر فأكثر، فخرج لنا شيخهم الأكبر ابن عربي (ت٦٣٨هـ) بفكرة وحدة الوجود، ونالَ من ثناء الصوفية وتقديرهم ما لم ينله شيخ آخر، فلقّبوه بالشيخ الأكبر، وسلطان العارفين.

وإذا كان الباقلاني قد ألجم القساوسة في زمنه، فإن المستشرقين **(تلاميذَ القساوسة)** طاروا فرحًا في زماننا بما كتبه الصوفية وألّفوه واخترعوه من عقائد شابهت عقائدهم.

وَجد المستشرقون في الفكر الصوفي ضالّتهم، لأنهم وجدوا مِن المسلمين أو المنتسبين للإسلام من يقول بمثل مقالتهم، وصاروا يرفعون في وجه المنكرين عليهم أقوال الحلاج وابن عربي، وغيرهما من زعماء التصوف، و«**الصوفية بنشرهم عقيدة الحلول قدموا للصليبيين أهل التثليث خدمات جليلة ما كانوا يحلمون بها، ووضعوا في طريق إفحام أهل التثليث أسلاكاً شائكة: فإذا قيل لهم – مثلاً -: أنتم تتناقضون بقولكم إن الثلاثة واحد. أجابوا بأن في المسلمين من يقول بمثله وهم الحلوليون. وهذا الأمر هو السر وراء اتجاه المستشرقين الصليبيين إلى نبش التراث الصوفي الحلولي وتحقيقه وطباعته منذ وقت طويل**»[5].

مِن هؤلاء المستشرقين برز الإنجليزي رينولد نيكلسون (ت ١٩٤٥م)، الذي استبشر بـ«**النظرية الحلاجية**»، واعتبرها فرصة لا تعوض لإعلان وحدة العقيدة بين المسلمين – ممثلين في الصوفية- وبين المسيحيين المؤمنين بالتثليث، ويقول: «الحلاج يقول بقدم النور المحمدي الذي انبثقت منه جميع أنوار النبوة، ولكنه يجد في عيسى –لا في محمد- المثال الكامل الذي وصل إلى مقام القربى فحلّ فيه روح الله، ففي عيسى على هذا الرأي روحان: روح إلهية قديمة، وروح بشرية حادثة، ويرى الحلاج أن عيسى خليفة الله الذي كان شاهدًا على وجوده، والمجلي الذي تجلّى الله فيه، وفيه كان وجوده»[6].

ومنهم أيضًا: الفرنسي لويس ماسينيون (ت ١٩٦٢م)، الذي تخصّص في الحلاّج، ودرسه دراسة مستفيضة، وترجم كتبه كالطواسين وديوان الحلاج إلى اللغة الفرنسية، وكتب له سيرةً مفصّلة بعنوان «**آلام الحلاج: شهيد التصوف الإسلامي**».

١- المناظرة العجيبة: وقائع مناظرة الإمام الباقلاني للنصارى بحضرة ملكهم، محمد بن عبد العزيز الخضيري، دار الوطن للنشر، ص ٤٦.

٢ - المصدر السابق، ص ٤٧.

٣ - تنزيه الاعتقاد عن الحلول والاتحاد، جابر السميري وحسن بظاظو، ص ٩.

٤- الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادي، دار المعرفة، بيروت، ص ٢٦٣.

٥ - تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي، محمد أحمد لوح، ٣١٥/٢.

٦ - المصدر السابق، ٤٩٣/١.



مدارك

مجلة شهرية علمية متخصصة
في بيان حقيقة التصوف

نرحب بتلقي تعليقاتكم
وآرائكم ومشاركاتكم
على إيميل المجلة

info@mdarek.net

www.Mdarek.net