

تحت الرعاية السامية لمعالي وزير التعليم العالي والبحث العلمي

SOUS LE HAUT PATRONAGE DE MONSIEUR, LE MINISTRE DE L'ENSEIGNEMENT SUPERIEUR ET DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

الجامعة الإفريقية العقيد أحمد دراية - أدرار

L'UNIVERSITE COLONEI AHMED DRAYA-ADRAR

تنظم
ORGANISE

الملتقى الدولي الحادي عشر
Onzième Colloque International

التصوف في الإسلام والتحديات المعاصرة
Le Soufisme en Islam et Les défis contemporains



أيام: ٠٩-١٠-١١ نوفمبر ٢٠٠٨

09 - 10 et 11 Novembre 2008

ديباجة

احتلت ظاهرة التصوف في العالم الإسلامي مكانة مرموقة في القديم والحديث، بحيث لم تستثن هذه الظاهرة بلداً من بلدان العالم العربي والإسلامي إلا ورسّخت فيه جذورها، فتنوعت طرقها بحسب فكر مؤسسيها وأعلامها.

ولقد أصبح من الصعب فصل الفكر الصوفي عن مجمل المكونات الثقافية لأي مجتمع برز فيه التصوف وكثرت المؤلفات الخاصة بهذه الظاهرة.

ولم يكن التصوف ظاهرة امتازت بها الأمة الإسلامية فحسب بل إنها ظاهرة وجدت لدى أمم من الهند والفرس واليونان واليهود والمسيحيين قبل أن تبرز شمسها عند المسلمين فكانت لبوسها وفق بيئتها وفكرها، حتى أنهم أهل التصوف في الإسلام بأنهم يغرفون من مذاهب غير إسلامية.

ولم يعيش التصوف منعزلاً في بيئته بل تزامنت معه ظاهرة أهل الفقه وأهل الكلام، وكل المذاهب الإسلامية فكان ذلك مدعاة لوجود علاقة تجاذب بين السلب والإيجاب.

وبتطور التصوف في مسيرته التاريخية برزت إلى الوجود من رحمه عدة طرق تفترق مرة وتتفاعل بينها مرة أخرى في كل أصقاع العالم العربي والإسلامي.

ولقد أصبح العالم اليوم يعيش حالة من تقديس المادة وإهمال الروحانية إلى حد كاد فيه الإنسان يفقد إنسانيته وطبيعته البشرية فظهر الانحراف في السلوك البشري من اعتداء وتدمير وإرهاب وغيرها ...

إن هذا الواقع البشري الأليم بحاجة إلى تركية النفس وتهذيب السلوك حتى يستقيم حال الفرد والمجتمع في إطار حياة روحانية إنسانية عالمية تخاطب في الإنسان إنسانيته بغض النظر عن عرقه وانتمائه حتى يفكر في ذاته وفي من حوله عسى النفوس تهدأ والألم يرفع والرحمة تحل بالناس والخلق الفاضل يسود.

من خلال ما سبق ارتأت الجامعة الإفريقية بأدرار أن تنظم ملتقاها الدولي الحادي عشر تحت عنوان:

+ التصوف في الإسلام والتحديات المعاصرة +

وذلك لمعالجة الإشكالية التالية:
ما حقيقة التصوف؟ وكيف يمكن أن يساهم في حل مشكلات الحضارة المعاصرة؟

المحور الأول: التصوف مفاهيم ومصطلحات.

المحور الثاني: نشأة التصوف وأعلامه.

المحور الثالث: العلاقة بين أهل التصوف وغيرهم.

المحور الرابع: الطرق الصوفية.

المحور الخامس: التصوف والقضايا المعاصرة.

هيئة الملتقى

مدير الملتقى: أ. د عيسى قرقيب (مدير جامعة أدرار)
لجنة التنظيم

رئيس لجنة التنظيم: د. لعلى بوكميش نائب مدير الجامعة المكلف بالبحث

أعضاء لجنة التنظيم:

- د. جميل صالح
- د. شترة خير الدين
- د.: وناس يحيى
- أ. عبد الله رزوقي
- أ. الليل أحمد
- أ. رشيد محي الدين
- بوسعيد زينب
- باسة عبد النبي
- بوسعيد عبد الحكيم

اللجنة العلمية

اللجنة العلمية للملتقى

- أ.د: بوصفصاف عبد الكريم

- د. مشري الطاهر

- د. عز الدين يحيى

- د. المصري مبروك

- د. ذراع الطاهر

- د. حوتية محمد

- د. لعلى بوكميش

- أ. عبد الله رزوقي

برنامج أشغال الملتقى الدولي الحادي
عشر

PROGRAMME DU ONZIEME COLLOQUE
INTERNATIONAL

التصوف في الإسلام والتحديات المعاصرة

Le soufisme en Islam et les défis contemporains contemporains

اليوم الأول: الأحد 09 نوفمبر 2008

الفترة الصباحية: 09:00 – 12:30

09:00 – 10:30 افتتاح أشغال الملتقى

10:30 – 11:00 استراحة

11:00 – 12:30 المحاضرات الافتتاحية:

01 أ.د. بوصفصاف عبد الكريم (أدرار)

02 البروفيسور إيريك جيوفروي (فرنسا)

03 د. بشيري جطبي (وهران)

التصوف في الجزائر المدارس والفروع
L'ijtihad spirituel: analyse historique enjeux
contemporains

مراحل التطور علم التصوف

الفترة المسائية: 14:00 – 17:30

الجلسة الأولى: 14:00 – 15:45

01 أ. بلعتروس محمد (أدرار)

02 د. بن داود إبراهيم (الجلفة)

03 د. شعيب مقتونيف (تلمسان)

04 أ. سرقمة عاشور (غرداية)

05 أ. العرياي عمر (معسكر)

التصوف في ميزان المحققين فحص للمصادر والممارسة

التصوف بين دلالة اللفظ وروح المعنى

بين الزهد والتصوف حدود التقاطع

المصطلح (الرمز) الصوفي عند شعراء توات – إشكالية التلقي والتأويل

أوقات أعلام التصوف، مقارنة سوسيو تاريخية لحضور ألقاب التصوف

في المخيال العربي الإسلامي

مناقشة عامة : 30 دقيقة

استراحة: 15 دقيقة

الجلسة الثانية: 16:00 – 17:30

01 أ. ابن حدو وهيبه (تلمسان)

02 أ. بلاعة العمري (المسيلة)

03 أ. مخلوف حمودي (الجزائر)

04 أ.د. هاشم يحي الملاح (العراق)

المصطلح الصوفي بين المقامات والأحوال

التصوف في حياة الأستاذ بديع الزمان "سعيد النورسي"

في ضوء التجربة الصوفية عند محمد إقبال.

التصوف والطريق إلى إحياء علوم الدين عند الغزالي

مناقشة عامة : 30 دقيقة

اليوم الثاني: الاثنين 10 نوفمبر 2008

الفترة الصباحية: 08:00 – 12:15

الجلسة الأولى: 08:00 – 10:00

- 01 د. كسافي أكار (فرنسا)
02 د. دريس بوانو (المغرب)
03 د. يوسي الهواري (وهران)
04 أ. زهراء عاشور (أم البواقي)
05 أ. محي الدين رشيد - أ. قصابي (أدرار)
06 د. نجاة عبد الرحمان علي (السودان)
مناقشة عامة : 30 دقيقة
استراحة: 15 دقيقة

الجلسة الثانية: 10:15 – 12:15

- 01 د. علي نجم عيسى (العراق)
02 أ. داودي علال (أدرار)
03 د. عز الدين يحيى - بوسعيد سليمان (أدرار)
04 د. خالد الزهري (المغرب)
05 أ. قريان عبد الجليل (قالمة)
06 أ. فيلالي بلقاسم (قسنطينة)
مناقشة عامة : 30 دقيقة

الفترة المسائية: 14:00 – 17:30

الجلسة الأولى: 14:00 – 15:45

- 01 أ. محفوظ رموم (أدرار)
02 د. صالح نعمان (قسنطينة)
03 د. حسن الدعج (الأردن)
04 د. شترة خير الدين (أدرار)
05 د. محمد البشير محمد عبد الهادي (السودان)
الدوغمائية الصوفية وحركة الإصلاح السلفي في الجزائر: مقاربة من أجل التجديد
دور التصوف في ظهور حركات الإصلاح والتجديد في الإسلام
التوجهات السياسية للحركات الصوفية الحركات الصوفية كجماعات ضغط
الصلات الروحية بين الطرق الصوفية في المغرب العربي
التصوف : مفاهيم مصطلحات مثال: تجربة التصوف في السودان

مناقشة عامة : 30 دقيقة

استراحة: 15 دقيقة

الجلسة الثانية: 16:00 – 17:30

- | | | |
|--|----|------------------------------|
| العلاقة بين الصوفي والسياسي (السلطان) في المغرب الإسلامي | 01 | أ. عبد العزيز بومهرة (قالمة) |
| الطرق الصوفية بإقليم توات وغرب إفريقيا خلال القرن 18-19 | 02 | د. حوتية محمد (أدرار) |
| واقع الطرق الصوفية بإقليم توات - بين المرجعية المعرفية والممارسة العلمية | 03 | أ. إدريس بن خويا (أدرار) |
| دور الصوفية في الدعوة الشيخ عبد القادر الجيلالي أنموذجاً | 04 | د. نورالدين طوابة (أدرار) |
- مناقشة عامة : 30 دقيقة

اليوم الثالث: الثلاثاء 11 نوفمبر 2008

الفترة الصباحية: 08:00 – 12:00

الجلسة الأولى: 08:00 – 10:00

- | | | |
|--|----|--------------------------------|
| دور الطريقة الصوفية العمامية أو الإيمانية في مقاومة الشيخ بوعمامة | 01 | د. قوراري عيسى (معسكر) |
| الطرق الصوفية في الجزائر أمام جدلية فعالية حضورها الاجتماعي والسياسي: الموفق من الاحتلال الفرنسي نموذجاً | 02 | أ. مقلاتي عبد الله (أدرار) |
| الطريقة الزبانية وتطورها التاريخي | 03 | أ.د. بوباية عبد القادر (وهران) |
| الشيخية والقادرية بين الجنون الغربي الجزائري والشرقي المغرب. | 04 | أ. خليفي عبد القادر (وهران) |
| ظاهرة الطرق الصوفية بالجزائر - الطريقة التجانية نموذجاً | 05 | أ. زيزاح سعيدة (الأغواط) |
| نشأة الطرق الصوفية بالجزائر - "دراسة تاريخية" | 06 | د. عبد الرحمان التركي (الوادي) |

مناقشة عامة : 30 دقيقة

استراحة: 15 دقيقة

الجلسة الثانية: 10:15 – 12:00

- | | | |
|---|----|-------------------------------|
| التصوف سبيل إلى وحدة المشاعر الإنسانية | 01 | أ.د. سالم المعوش (البنان) |
| مقامات اليقين مفاهيمها وآثارها في السلوك الفردي والجماعي | 02 | د. دباغ محمد (أدرار) |
| نحو التصوف معاصر مستوعب | 03 | د. أبو الهدى الحسيني (سوريا) |
| المقارنة الجديدة للصوفية في التنمية الاقتصادية والاجتماعية في الجزائر | 04 | أ. جدو فؤاد (بسكرة) |
| تعامل الصوفي مع الآخر بين ضغط الهوية والتحديات العولمة | 05 | أ. أمبارك تركي (المدية) |
| التصوف العالمي قراءة تحليلية نقدية | 06 | د. عبد الحكيم فرحات (ماليزيا) |
- مناقشة عامة : 30 دقيقة

الفترة المسائية:

على الساعة: 16:00 زيارة إلى المعالم السياحية بالمنطقة

اليوم الرابع: الأربعاء 12 نوفمبر 2008

الفترة الصباحية: على الساعة : 09:00 اختتام أشغال الملتقى

الفترة المسائية: العودة إلى تميمون على الساعة 15:00

اليوم الخامس: الخميس 13 نوفمبر 2008

الفترة الصباحية: زيارة إلى المعالم السياحية بتميمون.

الفهرس العام

أ	ديباجة الملتقى
ب	مهاور الملتقى
ج	أعضاء لجنة التنظيم
د	أعضاء اللجنة العلمية
هـ	برنامج أشغال الملتقى
ط	الفهرس العام

المحور الأول: التصوف مفاهيم ومصطلحات.

3	التصوف في الجزائر المدارس والفروع	أ.د. بوصفصاف عبد الكريم
28	التصوف في ميزان المحققين فحص للمصادر والممارسات	أ. بلعتروس محمد
42	التصوف بين دلالة اللفظ وروح المعنى.	د. بن داود إبراهيم
54	بين الزهد والتصوف حدود التقاطع والالتقاء.	أ. بلبالي إبراهيم
66	المصطلح(الرمز)الصوفي عند شعراء توات- إشكالية التلقي والتاويل	د. شعيب مقتونيف
89	ألقاب أعلام التصوف، مقارنة سوسيو تاريخية لحضور ألقاب التصوف في المخيال العربي الاسلامي	سرقمة عاشور
104	المصطلح الصوفي بين المقامات والأحوال.	أ. عمر عرباوي
122	مراحل تطور علم التصوف	أ. ابن حدو وهيبه
المحور الثاني: نشأة التصوف وأعلامه		
141	التصوف في حياة الأستاذ بديع الزمان سعيد النورسي	د. بشيري جلطي
153	في ضوء التجربة الصوفية عند محمد إقبال	أ. بلاعدة العمري
168	التصوف والطريق إلى إحياء علوم الدين عند الغزالي	أ. مخلوف حمودي
184	La relation entre deux grands introducteurs du soufisme en Occident: René Guénon et Henri Corbin	أ.د. هاشم يحي الملاح
189	التصوف ومقاصد الشريعة ملامح الفكر المقاصدي في الخطاب	أ. كسافي اكار
214	التعريف بالسوسية الأسس الفكرية المنهج التربوي الإطار	د. دريس بووانو
224	التصوف عند الإمام الغزالي	د. يوسي الهواري
234	من أعلام التصوف الإسلامي السلفي قراءة في الفكر الصوفي للعلامة الأنصاري الهروي	أ. زهراء عاشور
247	التصوف في السودان وأعلامه من النساء المتصوفات	أ. محي الدين رشيد
		أ. لقصاصي عبد القادر
		د. نجاة عبد الرحمن علي

261	الغزالي " قراءة في نشأته ومواقفه ومكانته في نظر الفقهاء والمحدثين "	10	ا.د.علي نجم عيسى
المحور الثالث: العلاقة بين أهل التصوف وغيرهم			
279	التصوف في ميزان أهل الفقه (دراسة نظرية وتطبيقية)	01	أ. دواوي علال
296	دور المتون الفقهية في إبراز علم التصوف في المذهب المالكي (المرشد المعين لابن عاشر أنموذجا)	02	د. عز الدين يحي أ. بوسعيد سليمان
310	الرسالة التوحيدية والروحية لدى فقهاء المغرب " ابو مدين الغوث أنموذجا"	03	د. خالد زهري
333	مواقف فقهاء المغرب والأندلس من أفعال متصوفة زمانهم في القرنين 8 و 9 هـ/14 و 15م	04	أ. قريان عبد الجليل
349	ملخص موضوع نظرية المعرفة عند المتصوفة ومواقف الفلاسفة والمتكلمين منها	05	أ. فلالي بلقاسم
360	الدوغمائية الصوفية وحركة الإصلاح السلفي في الجزائر: مقارنة من أجل التجديد	06	أ. محفوظ رموم
370	دور التصوف في ظهور حركات الإصلاح والتجديد في الإسلام	07	د. صالح النعمان
383	التوجهات السياسية للحركات الصوفية الحركات الصوفية كجماعات ضغط	08	د. حسن الدعجه
المحور الرابع: الطرق الصوفية			
399	الصلوات الروحية بين بين الطرق الصوفية في المغرب العربي	01	د. شترة خير الدين
419	التصوف مفاهيم ومصطلحات مثال: تجربة التصوف في السودان	02	د. محمد البشير عبد الهادي
432	العلاقة بين الصوفي والسياسي (السلطان) في المغربي الاسلامي.	03	أ. عبد العزيز بومهرة
442	الطرق الصوفية بإقليم توات وغرب إفريقيا خلال القرنين 18-19	04	د. حوتية محمد
460	واقع الطرق الصوفية بإقليم توات- بين المرجعية المعرفية والممارسة العملية-	05	أ. إدريس بن خويا
478	دور الصوفية في الدعوة الشيخ عبد القادر الجيلاني أنموذجا	06	د. نور الدين طوابة
494	دور الطريقة الصوفية العمامية أو الإيمانية في مقاومة الشيخ بوعمامة	07	د. قوراري عيسى

- الطرق الصوفية في الجزائر أمام جدلية فاعلية حضورها
- 510 08 أ. مقلاتي عبد الله الاجتماعي والسياسي: الموقف من الاحتلال الفرنسي نمودجا.
- 521 09 أ.د. بوباية عبد القادر الطريقة الزيانية وتطورها التاريخي
- 532 10 أ. خليفي عبد القادر الشيخية والقادرية بين الجنوب الغربي الجزائري وشرقي المغرب
- 547 11 د. عبد الرحمان تركي نشأة الطرق الصوفية بالجزائر دراسة تاريخية
- 563 12 أ. زيزاح سعيدة ظاهرة الطرق الصوفية بالجزائر " الطريقة التجانية نموذجاً"
- المحور الخامس: التصوف والقضايا المعاصرة
- 597 01 د. دباغ محمد مقامات اليقين مفاهيمها وأثارها في السلوك الفردي والجماعي.
- 611 02 د. أبو الهدى الحسيني محو تصوف معاصر مستوعب
- 626 03 أ.د. سالم المعوش التصوف سبيل على وحدة المشاعر الإنسانية
- 657 04 أ. جدو فؤاد المقاربات الجديدة للصوفية في التنمية الاقتصادية والاجتماعية في الجزائر
- 667 05 د. أمبارك تركي تعامل الصوفية مع الآخر بين ضغط الهوية والتحديات العولمية
- 686 06 أ.د. إيريك جيوفروي L'ijtihad spirituel: analyse historique et enjeux contemporains
- 694 07 د. عبد الحكيم فرحات التصوف العالمي قراءة تحليلية نقدية
- الملاحق:
- 705 01 د. محمد علاء الدين ماضي العلاقة بين أهل التصوف وغيرهم أبي العزائم
- 713 02 د. الشريف عبد الحليم العزمي التصوف والقضايا المعاصرة العزمي الحسيني

برنامج أشغال الملتقى الدولي الحادي عشر
PROGRAMME DU ONZIEME COLLOQUE INTERNATIONAL

التصوف في الإسلام والتحديات المعاصرة

Le soufisme en Islam et les défis contemporains
contemporains

اليوم الأول: الأحد 09 نوفمبر 2008

الفترة الصباحية: 09:00 – 12:30

افتتاح أشغال الملتقى	10:30 – 09:00
استراحة	11:00 – 10:30
المحاضرات الافتتاحية:	12:30 – 11:00
01 أ.د. بوضفصاف عبد الكريم (أدرار)	التصوف في الجزائر المدارس والفروع
02 البروفيسور إريك جيوفروي (فرنسا)	L'ijtihad spirituel: analyse historique enjeux contemporains
03 د. بشيري جطي (وهران)	مراحل التطور علم التصوف

الفترة المسائية: 14:00 – 17:30

الجلسة الأولى: 14:00 – 15:45

01 أ. بلعتروس محمد (أدرار)	التصوف في ميزان المحققين فحص للمصادر والممارسة
02 د. بن داود إبراهيم (الجلفة)	التصوف بين دلالة اللفظ وروح المعنى
03 د. شعيب مقتونيف (تلمسان)	بين الزهد والتصوف حدود التقاطع
04 أ. سرقمة عاشور (غرداية)	المصطلح (الرمز) الصوفي عند شعراء توات – إشكالية التلقي والتأويل
05 أ. العرايوي عمر (معسكر)	أوقات أعلام التصوف، مقارنة سوسيو تاريخية لحضور ألقاب التصوف في المخيال العربي الإسلامي

مناقشة عامة : 30 دقيقة

استراحة: 15 دقيقة

الجلسة الثانية: 16:00 – 17:30

01 أ. ابن حدو وهيبة (تلمسان)	المصطلح الصوفي بين المقامات والأحوال
02 أ. بلاعة العمري (المسيلة)	التصوف في حياة الأستاذ بديع الزمان "سعيد النورسي"
03 أ. مخلوف حمودي (الجزائر)	في ضوء التجربة الصوفية عند محمد إقبال.
04 أ.د. هاشم يحي الملاح (العراق)	التصوف والطريق إلى إحياء علوم الدين عند الغزالي
مناقشة عامة : 30 دقيقة	

اليوم الثاني: الاثنين 10 نوفمبر 2008

الفترة الصباحية: 08:00 – 12:15

الجلسة الأولى: 08:00 – 10:00

La relation entre deux grands introducteurs du Soufisme en Occident: René Guénon et Henri Gorbïn	د. كسافي أكار (فرنسا)	01
التصوف ومقاصد الشريعة (ملاحم الفكر المقاصدي في خطاب الصوفي) عند شيخ أحمد رزوق نموذجاً	د. دريس بوانو (المغرب)	02
التعريف بالسُنوسية الأسس المنهج التربوي الإطار.	د. يوسي الهواري (وهران)	03
التصوف عند الإمام الغزالي	أ. زهراء عاشور (أم البواقي)	04
من أعلام التصوف الإسلامي السلفي قراءة في الفكر الصوفي للعلامة الأنصاري الهروي	أ. محي الدين رشيد - أ. قصاصي (أدرار)	05
التصوف في السودان وأعلامه من النساء المتصوفات	د. نجاته عبد الرحمان علي (السودان)	06
	مناقشة عامة : 30 دقيقة استراحة: 15 دقيقة	

الجلسة الثانية: 10:15 – 12:15

الغزالي: قراءة في نشأته ومواقفه ومكانته في نظر الفقهاء والمحدثين	د. علي نجم عيسى (العراق)	01
التصوف في ميزان أهل الفقه (دراسة نظرية وتطبيقية)	أ. داودي علال (أدرار)	02
دور المتون الفقهية في إبراز علم التصوف في المذهب المالكي (المرشد المعين لابن عاشر أنموذجاً)	د. عز الدين يحيى - بوسعيد سليمان (أدرار)	03
الرسالة التوحيدية والروحية لدى فقهاء المغرب - أبومدين الغوط نموذجاً	د. خالد الزهري (المغرب)	04
مواقف فقهاء المغرب والأندلس من أفعال متصوفة زمانهم في القرن الثامن والتاسع هجري "14-15"	أ. قريان عبد الجليل (قالمه)	05
ملخص موضوع نظرية المعرفة عند المتصوفة ومواقف الفلسفة والتمكلمين منها.	أ. فيلاي بلقاسم (قسنطينة)	06
	مناقشة عامة : 30 دقيقة	

الفترة المسائية: 14:00 – 17:30

الجلسة الأولى: 14:00 – 15:45

الدوغمائية الصوفية وحركة الإصلاح السلفي في الجزائر: مقابرة من أجل التجديد	أ. محفوظ رموم (أدرار)	01
دور التصوف في ظهور حركات الإصلاح والتجديد في الإسلام	د. صالح نعمان (قسنطينة)	02
التوجهات السياسية للحركات الصوفية الحركات الصوفية كجماعات ضغط	د. حسن الدعجة (الأردن)	03
الصلات الروحية بين الطرق الصوفية في المغرب العربي	د. شترة خير الدين (أدرار)	04
التصوف : مفاهيم مصطلحات مثال: تجربة التصوف في السودان	د. محمد البشير محمد عبد الهادي (السودان)	05
	مناقشة عامة : 30 دقيقة	

	استراحة: 15 دقيقة	
	الجلسة الثانية: 16:00 – 17:30	
العلاقة بين الصوفي والسياسي (السلطان) في المغرب الإسلامي	أ. عبد العزيز بومهرة (قالمة)	01
الطرق الصوفية بإقليم توات وغرب إفريقيا خلال القرن 18-19	د. حوتية محمد (أدرار)	02
واقع الطرق الصوفية بإقليم توات - بين المرجعية المعرفية والممارسة العلمية	أ. إدريس بن خويا (أدرار)	03
دور الصوفية في الدعوة الشيخ عبد القادر الجيلالي أنموذجاً	د. نورالدين طوابة (أدرار)	04
	مناقشة عامة : 30 دقيقة	

اليوم الثالث: الثلاثاء 11 نوفمبر 2008

الفترة الصباحية: 08:00 – 12:00

الجلسة الأولى: 08:00 – 10:00

دور الطريقة الصوفية العمامية أو الإيمانية في مقاومة الشيخ بوعمامة	د. قوراري عيسى (معسكر)	01
الطرق الصوفية في الجزائر أمام جدلية فعالية حضورها الاجتماعي والسياسي: الموفق من الاحتلال الفرنسي نموذجاً	أ. مقلاتي عبد الله (أدرار)	02
الطريقة الزيانية وتطورها التاريخي	أ.د. بوباية عبد القادر (وهران)	03
الشيخية والقادرية بين الجنون الغربي الجزائري والشرقي المغرب.	أ. خليفي عبد القادر (وهران)	04
ظاهرة الطرق الصوفية بالجزائر - الطريقة التجانية نموذجاً	أ. زيزاح سعيدة (الأغواط)	05
نشأة الطرق الصوفية بالجزائر - "دراسة تاريخية"	د. عبد الرحمان التركي (الوادي)	06
	مناقشة عامة : 30 دقيقة استراحة: 15 دقيقة	

الجلسة الثانية: 10:15 – 12:00

التصوف سبيل إلى وحدة المشاعر الإنسانية	أ.د. سالم المعوش (لبنان)	01
مقامات اليقين مفاهيمها وآثارها في السلوك الفردي والجماعي	د.دباغ محمد (أدرار)	02
نحو التصوف معاصر مستوعب	د.أبو الهدى الحسيني (سوريا)	03
المقارنة الجديدة للصوفية في التنمية الاقتصادية والاجتماعية في الجزائر	أ.جدو فؤاد (بسكرة)	04
تعامل الصوفي مع الآخر بين ضغط الهوية والتحديات العولمة	أ.أمبارك تركي (المدية)	05
التصوف العالمي قراءة تحليلية نقدية	د.عبد الحكيم فرحات (ماليزيا)	06
	مناقشة عامة : 30 دقيقة	

الفترة المسائية:

على الساعة: 16:00 زيارة إلى المعالم السياحية بالمنطقة

اليوم الرابع: الأربعاء 12 نوفمبر 2008

الفترة الصباحية: على الساعة : 09:00 اختتام أشغال الملتقى

الفترة المسائية: العودة إلى تيميمون على الساعة 15:00

اليوم الخامس: الخميس 13 نوفمبر 2008

الفترة الصباحية: زيارة إلى المعالم السياحية بتيميمون.

المحور الأول:

التصوف مفاهيم ومصطلحات

التصوف مفاهيمه وأبعاده

أ.د. عبد الكريم بوصفصاف
جامعة أدرار.

الملخص:

سنعالج في هذه المحاضرة مختلف المفاهيم والمضامين التي يدرسها علم التصوف، وكيف ولماذا ظهر؟ عند المسلمين بعد إتصالهم بالحضارات المجاورة خاصة؟ وكيف انتقل عبر البلاد العربية حتى وصل إلى الجزائر؟ إلا أن أصبح جزءا من الحياة اليومية في المجتمع الجزائري. وما هي المدارس التي وصلت إلى الجزائر أو تكونت فيها؟ وكيف ظهر الشيوخ والزوايا إلى أن باتت هذه الأخيرة مؤسسات قوية تتحكم روحيا وماديا في أفراد المجتمع؟ بل فقد أصبحت مصدرا للثورات وحصنا للدفاع عن الثغور الوطنية؟ وكيف تعاملت مع الإدارة الاستعمارية قولاً وعملاً وموقفاً؟ وهل يمكن أن يكون التصوف إصلاحاً؟ أو ثورة؟ بعبارة أخرى هل يمكن أن يكون المتصوف مُصلحاً أو ثورياً؟ وهل يمكن للفكر الأخلاقي الذي تنتشره الصوفية أن يسهم في درء الفساد الاجتماعي والسياسي والاقتصادي في البلاد؟ وهل يمكن الاعتماد على الفكر الصوفي الصحيح في تطوير المجتمع وبنائه على أخلاق سامية تعمل على ربط اللحمة الوطنية؟ وإلى أي حد يمكن التصديق بالرأي القائل: "المستقبل للتصوف".

Résumé:

Tendant à dépasser les schémas binaires qui nous enferment dans la dualité, le soufisme contribue à apporter une vision intégrale du monde. Il ouvre une pluralité de sens que n'offrent ni une conception formaliste de la religion, ni l'asservissement de la raison à l'utilitarisme. "Fils de l'instant", le soufi a potentiellement la faculté de percevoir la sagesse sous-jacente aux mutations brutales que nous connaissons

المبحث الأول: معنى التصوف:

التصوف فلسفة حياة وطريقة سلوك معينة، تهدف إلى الترقى بالنفس الإنسانية أخلاقياً، وبنالها الإنسان بواسطة رياضيات عملية محددة، تؤدي إلى الشعور في بعض الأحيان بالفناء في الحقيقة الأسمى والعرفان دوقاً لا عقلاً، وثمرتها السعادة الروحية. ويصعب التعبير عن مضامينها بألفاظ اللغة العادية لأنها ذات طابع وجداني وذاتي⁽¹⁾.

ويقول أحد المؤرخين العرب⁽²⁾: "إن لفظ التصوف من الناحية الإسلامية نظير كلمة الدين و(الإسلام في دالتهما المطلقة، يحمل معنى الاستمرار والشمول ... فإذا قصدنا بالإسلام الدين بمعناه العام اقتضى أن تكون العبادة الروحية أو التصوف كما يسميها المتصوفون، الممارسة بالفعل تابعة للدين المقصود أو (الإسلام) الذي نبعت منه. أما إذا قصدنا (بالإسلام) الدين الذي ورد في القرآن الكريم، فالتصوف الذي يتقيد بالشرعية ينبغي أن يكون هو كذلك راسخ الجذور في الوحي القرآني، وهو الذي نسميه (المذهب الصوفي) بالمعنى العام المقبول لهذا التعبير، وفي كل الحالات فإن النهج الروحي الصحيح لا يمكن انتزاعه من هيكل التعليم الإلهي الذي هو تابع له...". ونفهم من هذا النص أن كلمة التصوف هي مرادفة للدين وهو منهج روحي يجمع بين الممارسة الفعلية للرياضة النفسية والفناء في سبيل الذات الإلهية.

ويضيف قائلًا⁽³⁾: "إن سلوك طريق الصوفية هو بمثابة موت المرء تدريجياً باعتباره الخاص وتحوله إلى وحدة ذاتية جديدة، وهو أن يولد من جديد، واعياً ما كان عليه منذ الأزل، دون أن يتنبه إلى ذلك قبل حصول التحول المذكور. وهو كذلك أن ينسل من هيكله الخاص كما تتسل الحية من أديمها الخارجي ومثل هذا التغيير يعني ضمناً تحولاً بعيد الغور في صميم جوهر النفس، وذلك بتأثير الفاعلية العجيبة التي يحدثها الحضور الإلهي، ويرسخها في أعماق القلب برعاية الرئيس الروحي، وذلك بفضل البركة الإلهية التي تفيض من منابع الوحي نفسه. ومن أجل أن يتحقق هذا التغيير، ينبغي أن تربطه بالأصل صلة تقليدية أو (سلسلة) روحية وسلوك انضباطي ترتاض به النفس، ومرشد يستطيع أن يؤمن تطبيق هذا السلوك وأن يوجه المرید في اجتيازه لمقامات هذا السفر...". وبناء على هذا النص فإن دخول الإنسان في مسالك الصوفية، يتوجب عليه أن ينسلخ نهائياً عن هيكله القديم وأن يتحول روحياً إلى إنسان متجرد من شخصيته السابقة، وأن يصبح مدركا لما كان عليه من قبل، وهذا التحول لا يمكن أن يتحقق إلا بالفناء التام في الحضور الإلهي.

⁽¹⁾ - أبو الوفا الغنيمي التفتزاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي ط3، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة

⁽²⁾ - السيد حسين نصر: الصوفية بين الأمس واليوم، ص 20 - 21.

⁽³⁾ - المرجع السابق.

ثم يقول صاحب هذا النص الذي هو بين أيدينا⁽¹⁾: "وأخيراً معرفة يقينية عن طبيعة الأشياء، هي بمثابة دليل أمين للطالب النبیه في سيره وسلوكه، ويشترط قبل ذلك بالطبع أن تعقد بيعة رسمية تلحق المرید بمرشده ويسائر أفراد السلك الروحي، وكذلك بمراتب الموجودات العليا، تلك هي معالم التصوف الأساسية". ولا يمكن للفرد أن يصل إلى هذه الدرجة الصوفية الرفيعة إلا إذا أبرم عقد البيعة مع الشيخ ومع كل أفراد السلك الروحي .

والحق أن التصوف الإسلامي قد نشأ في بيئة الإسلام الأول نفسها، وأخذ أصوله وقواعده من الكتاب والسنة مباشرة، وهدي وأعمال النبي صلى الله عليه وسلم وأقواله وسنة الراشدين من بعده، ثم آثار السلف الصالح، كل هذه كانت وما زالت هي منبع التصوف الحق ومصبه أولاً وأخيراً⁽²⁾.

والتصوف ما هو إلا عبادة وأدب يبدء بالتوبة وينتهي بالمعرفة والعبادة، والأدب وحدة طبيعية، يتم بعضها بعضاً، ولا ينفص بعضها إلا ببعض، وقد تُسمى روحانية أو ربانية⁽³⁾. فالتصوف كمبادئ دينية، إنما هو قديم يقدم الإسلام نفسه، أما المستحدث فيه، فهو ترتيبه وتبويبه ووضع قواعده وتسجيل شروطه، وحدوده وثمراته، وهذه المستحدثات إنما هي عامة في جميع العلوم الدينية كالفقه والتوحيد والأصول والحديث وغيرها، فمن حيث هي مبادئ إسلامية فهي قديمة، ومن حيث الترتيب والتفصيل والتسجيل، فهي مستحدثة شأنها في ذلك شأن التصوف.

إلا أن كلمة التصوف وإن كانت من الكلمات الشائعة المعروفة في التاريخ الإسلامي من القرن الثاني الهجري الثامن الميلادي، فإنها في الوقت نفسه من الكلمات الغامضة التي تتعدد مفاهيمها وتتباين معانيها، والسبب في ذلك كله هو أن التصوف مبدأ روحى مشترك بين ديانات وفلسفات وحضارات مختلفة.

وقد توسع فيها دارسون وباحثون كثيرون فجعلوا التصوف شاملاً لكل عاطفة صادقة، فالإخلاص في الود تصوف، والممازحة النفسية تصوف، والصدقة العقلية تصوف، والمواساة الخلقية تصوف⁽⁴⁾.

ومن البديهي أن يعبر كل صوفي من خلال ما يسود مجتمعه من عقائد وأفكار ويخضع تعبيره عن ذلك لما يسود حضارة عصره من انحطاط أو ازدهار. ويبدو أن التجربة الصوفية واحدة في جوهرها ولكن الأصل في الاختلاف بين صوفى وآخر، راجع إلى تفسير التجربة بل وإلى تفسير الظاهرة نفسها والتصوف نوعان: أولهما ديني وثانيهما فلسفي.

¹ - المرجع نفسه

² - موقع الشيخ الدكتور محمد بن عيد الغفار الشريف

<http://www.dralsherif.net/Article.aspx?SectionID=2&RefID=163>

³ - المكان نفسه

⁴ - أحمد الشرباصي: الغزالي والتصوف الاسلامي، دار الهلال، القاهرة، ص 148

❖ **فالتصوف الديني:** هو كما يبدو ظاهرة مشتركة بين الأديان جميعا، سواء في الأديان السماوية أو الأديان الوضعية الشرقية القديمة.

❖ **أما التصوف الفلسفي:** فهو تصوف قديم قدم الفلسفة أيضا، فقد عرف في الفلسفة الشرقية كما عرف في التراث الفلسفي الاغريقي، وكذلك في أوروبا ابان العصور الوسطى وحتى في العصور الحديثة⁽¹⁾ وفي الفلسفة الإسلامية حتى الآن.

والتصوف تجربة خاصة بأفراد معينين وليس شيئا مشتركا بين الناس جميعا، ولكل صوفي منهج أو طريقة معينة في التعبير عن حالاته، أي أن التصوف هو خبرة ذاتية لاسيما وأن أصحابه يعتمدون على الاستنباط في وصف حالاتهم، كما أنهم يلجئون للتعبير عن هذه الحالات إلى أسلوب الرمز وذلك لاختفاء أذواقهم عن لا يرتقون إلى مستواها، ومن ألطف ما يروى في التصوف الاسلامي أن علومه كلها دوق⁽²⁾.

ولقد أورد جلال الدين الرومي في هذا السياق قصة طريفة توضح ما في التصوف من عسر، قال: "أن جماعة من الهنود، أدخلوا فيلا إلى مكان مظلم، وجاء كثير من الناس لا يعرفون الفيل مستطلعين لبروه، ولما كان المكان مظلما، والرؤية بالبصر غير ممكنة، كان كل منهم يتحسس بيده ليفهم باللمس، أي نوع من الموجودات هو الفيل؟ فالذي مر بيده على خرطومه قال: ان الفيل كالزورق، والذي لمس بيده أذن الفيل، قال: أنه كالمروحة، والذي لمس ساق الفيل قال: إنه كالعمود، والذي مر بيده على ظهر الفيل قال إنه كالسرير".

ولقد علق صاحب القصة قائلا: "لو كان في كف كل منهم شمعة، لابتعد الخوف عن أقوالهم، وعين الحس هي كراحة اليد فقط، وليس للراحة سلطة على غيرها"⁽³⁾.

من هنا نجد مفهوم التصوف يُعرف تعاريف كثيرة إنطلاقا من تجربة كل متصوف. وقد مر التصوف بمراحل متعددة، ولذلك كثرت أوصافه وإزدادت تعريفاته، وكل تعريف يرتكز على جوانب معينة دون البعض الآخر، ولكن يظل هناك أساس واحد للتصوف لا خلاف حوله وهو الأخلاقيات المستمدة من الإسلام، ولعل هذا ما أشار إليه "ابن القيم" في "مدح السالكين" قائلا: "واجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم على أن التصوف هو الخلق"، وقد قال رويم بن أحمد البغدادي: التصوف يبني على ثلاث خصال: التمسك بالفقر والافتقار، والتحقيق بالبذل والايثار، وترك الغرض والاختيار⁽⁴⁾.

¹ عبد الكريم بوصفصاف : حركة محمد عبده وعبد الحميد بن باديس وأبعادها الثقافية والاجتماعية والسياسية 1894-1940،

الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج1 ص587

² - عبد الكريم بوصفصاف، المرجع السابق

³ - قاسم غنى: تاريخ التصوف في الاسلام، ترجمة صادق نشأت، القاهرة 1970، ص90.

⁴ - عبد الكريم بوصفصاف : المرجع السابق، ص588

وقال أبو حفص: "التصوف كله آداب، لكل وقت أدب، ولكل حالة أدب، ولكل مقام أدب فمن لزم آداب الأوقات بلغ مبلغ الرجال، ومن ضيع الآداب فهو بعيد من حيث يظن القرب ومردود من حيث يرجو القبول"⁽¹⁾.

وقيل للجنيدي (توفي سنة 297هـ): ما التصوف؟ قال: "لحوق الشر بالحق، ولا ينال ذلك إلا بفاء النفس عن الأسباب لقوة الروح والقيام مع الحق"⁽²⁾.

المبحث الثاني: التصوف والإصلاح.

قبل الخوض في هذا الموضوع الشائك يمكن طرح التساؤل الآتي: هل يُمثَلُ التَّصَوُّفُ الإسلاميَّ في زمن الإصلاح؟ وبعبارة أخرى هل يمكن أن يكون التصوف إصلاحاً؟ لا شك أن التصوف الإسلامي يجسد معاني في التعامل مع الآخر في الداخل وفي الخارج، وإذا كانت التجربة الصوفي صافية خالية من أية عناصر خارجة عن الإسلام، فإنها ستكون خير ممثل للإسلام المطبق في صورته السمحة الوسطية المعتدلة، ولا أعتقد أن الجميع ينشد إسلاماً على غير هذه الصورة، ومن هنا فإن التصوف يمكن أن يكون إصلاحاً في المجتمع الإسلامي، إذا كان قائماً فعلاً على الصفاء ونشر المعرفة والتضامن والتعاون، ولا أعتقد أن الجميع لا يريد أن يكون الإسلام على غير هذه الصورة، وأن لا يمارس بالصورة التي تبرز خصائص الإنسانية المعتدلة، بل بالعكس فإن الأمة تطمح في مجموعها، إلا أن ترى التصوف على صورته الجميلة الناصعة البياض كالتصوف الخالص. والحق أن التجربة الصوفية بما لها من قوة التأثير الروحي، قادرة على أن تساهم في تنقية المجتمع من العنف والكراهية وحب الذات، وأن تزرع بين الناس قيم المحبة والتسامح والتعاون على فعل الخير ومقاومة الرذيلة⁽³⁾.

ومن هذا المنطلق يمكن أن يكون التصوف إصلاحاً والإصلاح تصوفاً، وبالتالي لا يمكن أن نفرق بين الإصلاح والتصوف إذا كان هذا الأخير هو الإسلام في حقيقته، وهكذا يمكن القول أن التصوف الإسلامي يستطيع أن يساهم في المشروع النهضوي الحضاري للأمة، ويدخل في ذلك إصلاح بعض الأوضاع الفاسدة التي هي بحاجة إلى إصلاح، وشرط ذلك أن تكون ممارسة التصوف على النحو المقبول، الذي لا خروج فيه عن الإسلام اعتقاداً وسلوكاً، وعلى سبيل المثال يمكن أن يساهم التصوف الإسلامي في ترسيخ الهوية الثقافية للأمة، وأن يدعم قضية الإيمان والعمل الصالح، وأن يقلل من الخلافات بين الفرق والأحزاب الإسلامية، وأن يساهم - بما فيه من زهد معتدل - على تحسين الوضع الاقتصادي، بالتقليل من الاستهلاك والإسراف والتركيز على الإنتاج المفيد النافع، ويستطيع التصوف أن يساهم في دعم الثورات، كما حدث في الجزائر مع ثورة الفاتح من تشرين

¹ - السهروردي: عوارف المعارف، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت 1966، ص 54.

² - أبو بكر محمد: التعرف لمذهب أهل التصوف، ط1، دار الإيمان دمشق، سنة 1407هـ/1986م، ص 91.

³ - من تسطير الكاتب.

الثاني-نوفمبر 1954، حيث وقفت الكثير من الزوايا موقفا إيجابيا من الثورة، ودعمتها بالمال والرجال والسلاح والإيواء، وهم عمل استراتيجي في تعزيز الثورة ودفعها إلى الأمام.

ولعل أكبر جانب إيجابي يساهم في عملية الإصلاح هو الجانب الأخلاقي والتربوي، أو ما يمكن أن يسمى اليوم بإصلاح الفساد الاجتماعي، وهو أمر خطير تشكو منه مجتمعاتنا كثيرا في هذا العصر، ذلك أن أحد وسائل الصوفية ومدار سلوكهم ومجاهداتهم، هو ما يسمى في اصطلاح الصوفية التخلّي والتحلّي، أي التخلّي عن الرذائل والتحلّي بالفضائل، ولا أعتقد أن أحدا من الناس يشك في أن إصلاح الأخلاق والمجتمع هو من أهم جوانب الإصلاح في المجتمعات إن لم يكن أهمه والحق أنه بإمكاننا أن ننظر إلى التصوف الإسلامي دون تأصيلات فكرية و تاريخية شتى، لأنه مشرب ذوقي حدده أبو القاسم الجنيد بقوله: "أن يميّتك الحق عنك ويحييك به"⁽¹⁾، وبصورة أكثر جلاء ووضوحا، نرى العلامة المؤرخ الكبير عبد الرحمن ابن خلدون يشير في "مقدمته" إلى أن علم التصوف هو حادث في الملة، على الرغم من أن طريقة هؤلاء القوم كانت عند سلف الأمة، وأصلها العكوف على العبادة، والانتقطاع إلى الله تعالى و الإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها⁽²⁾ ويضيف قائلا: "لما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني الهجري، وجنح الناس إلى الدنيا، اختص المقبولون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة، ويحتاج المرید إلى محاسبة النفس في أعماله كلها وينظر في حقائقها..الخ، وكان أول من أطلق هذا اللفظ (التصوف) هو الجاحظ في كتابه: "البيان والتبيين". وهذا يدل على أن التصوف الإسلامي في جوهره الحقيقي هو إخلاص التعبد لله عز وجل، وعدم الانصراف إلى تغليب الجوانب المادية، ولكن دون تغييبها من الحياة الإنسانية والتمسك بالجوانب الروحية التي لا غنى عنها للإنسان السوي.

ويرى حجة الإسلام أبو حامد محمد الغزالي في "المنقذ من الضلال" أن الصوفية هم السالكون لطريق الله، وأن سيرهم وسيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق، لأن جميع حركاتهم وسكناتهم مقتبسة من نور النبوة، الذي لا نور بعده- على وجه الأرض- يستضاء به.. ويقول الفقيه المتصوف الشيخ أحمد زروق، وهو دفين مدينة مصراتة الساحلية الليبية، توفي يوم 12 صفر 899 هـ، حوالي 1493 ميلادية، " لا تصوف إلا بفقّه ولا فقه إلا بتصوف"، "من تصوف ولم يتفقّه فقد تزندق ومن تفقه ولم يتصوف فقد تفسق".

إذا لا حقيقة للعلم إلا بالعمل، ولا عمل إلا بصدق التوجه، ولا هما إلا بالإيمان..ويري الشيخ زروق أن الصوفي مسؤول أكثر من غيره عن إتباع الشعائر الإسلامية واحترامها حتى يبعد أي خلط ويتجنب كل محذور من الغلط وسوء الفهم.

⁽¹⁾ - أحمد ولد نافع : الشبكة الدولية، موقع الدروب

<http://www.eddarb.com/modules/news/article.php?storyid=3219>

⁽²⁾ - ابن خلدون : " كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في ذكر العرب والعجم والبربر..".

والحق أنه من الخطأ أن نعتبر الطرق الصوفية الصحيحة بعيدة عن المذاهب الإسلامية الفقهية، ومن الأمثلة على ذلك أن الجنيد كان من أتباع الفقيه سفيان الثوري، وكذلك كان أبو بكر الشبلي مالكيًا، وكان الحارث المحاسبي شافعيًا.

إن المسلم الحق هو الذي يحقق الإيمان بتأديته عبادات الإسلام. أما المسلم المثالي فهو ذلك الذي يكمل الدائرة بالنضال الدائم للوصول إلى مقام الإحسان، كما في الأثر النبوي الشريف. ويستخلص الشيخ الزروق، وهو من عظماء الطريقة الشاذلية، أن الإنسان يجب أن يولي وجهه شطر الله متيقنًا أنه هو الموجود في الوجود كله، مقام العارفين. كما لا يستطيع الإنسان مشاهدة الله، ولكن ينبغي عليه اليقين بأن الله يراه .

وجملة القول أنه إذا كانت نظرية علاج الأدياء بأضدادها نظرية صحيحة، فإننا نأمل أن التصوف سيكون له دوره في علاج بعض ما يعاني منه المسلمون اليوم، وإذا كان التصوف الصحيح هو المقصود، أعني الذي لا يخرج عن الإسلام وحدوده، فإننا نستطيع القول متفائلين أن التصوف سيكون له دور واضح في المستقبل، وأنه يمكن أن يقوم بدور حضاري في المشروع النهضوي للأمة كما سلف الذكر.

المبحث الثالث: انتشار التصوف وظهور الزوايا في المغرب الإسلامي:

بعد ظهور التصوف وبروز أعلامه، بدأ ينتشر تدريجًا في مختلف أرجاء العالم الإسلامي، على الرغم من الجدل التاريخي، الذي احتد على مر العصور بين العلماء والفقهاء حول معتقدات بعض كبار المتصوفة، الذين دخلوا في معركة حامية الوطيس مع الفقهاء، ودفع بعضهم روحه ثمنًا لتصوفه كالحلاج على سبيل المثال.

وقد بدأ يبرز ويتأكد في شكل رباطات، والتي قد أنشئت في أول الأمر لحماية الثغور الإسلامية من الهجمات الأوروبية، حيث كان الصوفية يتعبدون ويمارسون رياضاتهم الروحية، فإذا اعتدى أحد على ثغور الإسلام كانوا هم خط الدفاع الأول في مواجهة العدوان، وهنا يحسن التأكيد على أن هذه المواجهة لم تكن ابتداءً عدوان، وإنما مبادرة في رد العدوان. فالتصوف هو دعوة إلى الله وتربية في جوهره، وليس فيه المواجهة مع الآخر، إلا في ظروف خاصة، فمثلًا فإن هذه الرباطات لم تنتقل من سواحل شمال إفريقيا إلى سواحل المغرب الأقصى إلا فيما بعد، بسبب تركيز الهجمات الأوربية على شواطئ الجزائر وتونس، فكان الرباط عبارة عن قلعة متقدمة وملجأ للسكان المسلمين المجاورين في حالة هجوم الأعداء. وقد انتشرت هذه الرباط كما سلف الذكر على طول الساحل الأفريقي، وكانت وسائل الإنذار فيما بين هذه الحاميات، هي إشعال النيران لتعلم بقية الرباط فتقدم النجدة والعون، ولهذا نلاحظ وجودها على أعلى مرتفع في المنطقة عادة وأقربه إلى البحر. ومع بدايات القرن الخامس الهجري ابتداءً الرباط يتطور وتضاف إلى مهامه مهام أخرى، لا تقل أهمية عن السابقة، فقد أصبحت هذه الرباطات معاهد علمية يقصدها طلبة العلم من كل حذب وصوب، وخلال

سبعة قرون من التطور أصبحت الزوايا والرُّبُط جامعات علمية أكاديمية تنتشر العلم الإسلامي وتخرج كبار العلماء، وتقدم المأوى والغذاء للطلاب العلم وعابري السبيل، وتنتشر الأمن على طول الطريق. والأهم من هذا كله نشر الدين الإسلامي ومحاربة المرتدين، وهكذا نلاحظ أن الكثير من المشركين والوثنيين في شمال أفريقيا دخلوا الإسلام بواسطة هذه الطرق، وذلك بسبب كثرة الزوايا في هذه الأرجاء، بنسبة لا توجد في بلاد الشام والعراق على الرغم من وجود الخلافة بها. ومن أهم الزوايا التي أنشأت في بلاد المغرب :

- **الزوايا الناصرية:** في وادي درعة تامكروت، أسسها عمر الأنصاري في 983 هـ وكان شيخها في فترة من الفترات سيدي محمد بن ناصر الدرعي العالم المشهور.

- **والزوايا التي أنشأها أبو المحاسن الفاسي في 988 هـ**

-**والزوايا العيساوية:** التي أنشأها العارف بالله الشيخ محمد بن عيسى ي أوائل القرن العاشر الهجري (السادس عشر ميلادي) بمكناس، وكانت تدرس العلوم الإسلامية وتقدم المأوى والغذاء لعابري السبيل، وكانت مأوى الرعية وحميتها من جور الحكام وكهفهم الذي يلوذون به من استبداد الوزراء والأمراء من دولة بني مرين.

- **والزوايا التي أسسها الشيخ عبد السلام الأسمر بزليت:** في الثلث الثاني من القرن العاشر، وكانت تحتوي على مكتبة عامرة، وكانت مدرسة علمية كبيرة بالمنطقة، حافظت على الرغم من الصعوبات على كيانها ومنهجها عبر القرون، وهي أكبر معهد لتحفيظ القرآن بليبيا الآن. وبالإضافة إلى هذا النشاط كله، قد كان هناك قراءة القرآن الكريم، وتلاوة الأذكار، وتربية المريدين التربية الإسلامية الصحيحة.

- وقد أنشأ **الزوايا الدلائية:** الشيخ أبو بكر بن محمد الدلائي جد مؤلف كتاب (نتائج التحصيل) في أواخر القرن العاشر الهجري (السادس عشر ميلادي)، وقد بلغت هذه الزوايا الغاية من التقدم في العلوم، وخرّجت فطاحل العلماء ونوابغ الفقهاء، بل وكانت بمستوى الجامعة، فكان بها نزل مجاني للطلبة به ما يزيد على ألف وأربعمائة مسكن حول الزوايا، وكثر المدرسون بها من مقيمين وزائرين، وشبهت مكتبتها بمكتبة المستنصر الشهيرة بالأندلس .

- وهناك **الزوايا العياشية:** التي أنشأها العياشي في (1044 هـ) المعروفة الآن بزوايا سيدي حمزة، وتقع على وادي زيز، وكانت بمستوى الزوايا الدلائية، بل وكانت منافساً شديداً لها¹.

هذا على المستوى المغاربي من ليبيا إلى المغرب الأقصى مروراً بتونس والجزائر، حيث اكتفينا بالإشارة إلى الرباطات عامة وست زوايا على وجه الخصوص، أما نشأت الزوايا في الجزائر فنخصص لها مبحثاً خاصاً بها.

المبحث الرابع: التصوف في الجزائر المدارس والفروع:

¹ - الشيخ سالم القطعاني: الشبكة الدولية، موقع المسلم، ص 3.

عرفت الجزائر كغيرها من البلاد العربية والإسلامية الأخرى انتشار الطرق الصوفية وزوايا المرابطين على نطاق واسع منذ القرن السادس الهجري، الثاني عشر الميلادي، وقد مرت بثلاث مراحل أساسية، وهي:

المرحلة الأولى: وقد تميزت بالنشوء، والبناء، وظهور المذاهب المتعددة، ونشر الفكر الصوفي بين المسلمين، وبناء الزوايا، ومحلات العبادة، والتعليم، والعمل على تكوين القاعدة الشعبية المتمثلة في الأتباع، والمريدين الذين يؤمنون بمذاهبها الجديدة، وبخلق المناخ الملائم لنموها وانتشارها عبر أنحاء الوطن، والظهور بمظهر الورع والتقوى والتمسك بمبادئ الكتاب والسنة.

أما المرحلة الثانية: فقد تميزت بالمحافظة على التراث العربي الإسلامي والرياضة الروحية، ونشر الدعوة الإسلامية¹ بين الناس، حيث كانت هذه الزوايا عبارة عن مؤسسات دينية، ومراكز ثقافية، و نوادي اجتماعية، وخلايا سياسية يتعلم الناس فيها مبادئ دينهم، وتعاليم شريعتهم، وفيها يتلقون مختلف العلوم والمعارف، و يقيمون العلاقات الاجتماعية والعسكرية والسياسية².

وقد بلغ عدد الزوايا في الجزائر ثلاثمائة وتسع وأربعين (349) زاوية، وعدد المريدين والإخوان مائتين وخمس وثمانون ألف (285000) مريد³. وكانت مؤسساتها التعليمية مقسمة إلى قسمين كل قسم منها يقوم بدوره أحسن قيام:

القسم الأول: يقوم بوظيفة تعليم القرآن الكريم وتحفيظه للصغار، وتضم كتاتيبه غالبا (الغرباء) الذين سبق لهم أن تعلموا الحروف الهجائية، واستظهروا بعض السور من أي الذكر الحكيم على الأقل⁽⁴⁾.

أما القسم الثاني: فقد كانت مهمته تتمثل في تدريس بعض فنون العصر وخاصة (الفقهيات) والعقائد، وقواعد النحو والصرف، وفنون البلاغة والمنطق وبعض المبادئ في علم الفلك⁽⁵⁾، وهذا القسم الأخير لا يستقبل في معظم الأحيان إلا المستظهرين لكتاب الله من طلاب المعرفة.

وكان للزوايا مكتبات عامة تحتوي على أشتات المخطوطات في مختلف فنون وعلوم العصر وكانت محط أنظار الطلبة والأساتذة الذين يرتادونها من كل حدب وصوب للمطالعة والبحث وكانت هذه المكتبات موزعة على القطر الجزائري حسب أهمية المناطق التي تتمتع بالثقافة، وتدري العلوم، لاسيما المدن مثل: الجزائر العاصمة وقسنطينة وتلمسان⁽⁶⁾.

¹ - أحمد توفيق المدني، كتاب الجزائر، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1963. ص 351.

² - أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية 1900-1930، ج2، ط1، بيروت 1969. ص64.

³ - عمار طالبي، ابن باديس حياته وآثاره، ج1، ط1، دار اليقظة العربية بيروت، 1968م، ص18.

⁴ - محمد بن ميمون الجزائري، التحفة المرضية في الدولة البكداشية، في بلاد الجزائر المحمية، تقديم وتحقيق محمد بن عبد الكرين، ط1، ش ن ت، الجزائر 1972، ص 58.

⁵ - ينظر نفس المصدر، ص59.

⁶ - نفس المصدر، ص 58-61.

وجملة القول أن الزوايا في الجزائر قبل الاحتلال الفرنسي كانت تحتل مكانة مرموقة بين المدارس الثقافية الإسلامية في البلاد^(*)، وتنتشر في العديد من المناطق داخل حدود البلاد. إذن فالزوايا الجزائرية، بالمقارنة مع المؤسسات الدينية والثقافية في الأقطار العربية والإسلامية المعاصرة لها كانت تعتبر في غاية الأهمية، بل أنها كانت تفوقها في نشر الثقافة والدعوة إلى الإسلام، ولكن بالنظر إلى العصر الإسلامي المزدهر بالعلوم، والفنون والآداب، تظهر الزاوية الجزائرية خلال القرون المتأخرة في غاية الانحطاط والتدهور، إذ أصبح العلماء يقتصرون على نقل العلوم والمعارف التقليدية نقلا آليا وباتوا عاجزين عن الخلق والابداع في مضمار العلوم والمعارف الإسلامية والاجتماعية، ومع ذلك لم يكن قبل ظهور الحركة الإصلاحية في الجزائر، من يفكر في أن للإسلام هو غير ما كانت تدعو إليه الطرق الصوفية، بل إن الجميع كان يعتبر أن الممثلين الحقيقيين للإسلام في الجزائر هم رجال الزوايا، التي كان لها فروع كثيرة في المدن والقرى، وحتى بين البد والرحل⁽¹⁾.

والحق أن معظم الثورات خلال القرن التاسع عشر، ضد الوجود الفرنسي في الجزائر كانت قد أذت، ونظمت، ونفذت بوحى من بعض هذه الزوايا، فالأمير عبد القادر نفسه كان ينتسب لواحدة منها، وهي الطريقة القادرية²، والشيخ الحداد الزعيم الروحي لثورة 1871م كان رئيسا لأكبر طريقة جزائرية، وهي الطريقة الرحمانية.

وهكذا كانت الزوايا الصالحة في الجزائر مصدرا للعلم، والهداية، وحامية الدين والصلاح، ومنبع اليقظة، والنهضة، وهي عون للإصلاح ومنبت لثورات عديدة في الجزائر على الاستعمار³. أما المرحلة الثالثة: فقد مرت هي الأخرى بمرحلتين متميزتين، المرحلة الأولى وتبدأ من بداية الاحتلال 1830 إلى 1870، وقد كانت الزوايا في هذه المرحلة مصدرا للثورات ومنبعا للجهاد، حيث قاد شيوخ الطرق الصوفية كل الثورات تقريبا التي وقعت في هذه الفترة ابتداءً من الأمير عبد القادر مقدم الزاوية القادرية إلى الشيخ الحداد زعيم الزاوية الرحمانية الخلوئية، وقد شكلت خطرا حقيقيا على إدارة الاحتلال فحسبت لها ألف حساب وخططت لها ألف خطة، وجندت لها الجيوش الكثيرة واعتقلت زعمائها وقادتها الروحيين والميدانيين، ووضعتهم في السجون أو نفتهم إلى فرنسا أو إلى جزيرة كيان بالمحيط الهادي، فسجن الأمير عبد القادر خمس سنوات بفرنسا، وسجن الشيخ الحداد بسجن الكدية في قسنطينة عدة سنوات، كما قتل أو سجن الكثير ممن كانوا ينتمون إلى الزوايا الثائرة.

(*) - المراكز الثقافية التي بلغ عدد أصنافها المختلفة سبعة أنواع وهي: كتاتيب القرآن، الزوايا، المساجد، المدارس، الدكاكين التجارية، الندية المنزلية، المكتبات العامة والخاصة.

1 - Ali Merad , le reformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940. Marton Paris- France 1967, p 58 59

2 - أبو القاسم سعد الله، ج2. المرجع السابق، ص46.

3 - محمد علي ديبوز، أعلام الإصلاح في الجزائر، ج1، ص 19.

أما المرحلة الثانية فقد تميزت بالجمود والانحراف المكروه لبعض الزوايا، حيث أجبر الكثير منها على العمل لصالح الاحتلال .

والحق أن الجزائر قد خمس مدارس كبرى، كانت حجر الأساس في ظهور عشرات الجمعيات ومئات الزوايا وآلاف المريدين والأتباع، وهذه المدارس هي:

أولاً: المدرسة القادرية:

تعد القادرية من أقدم المدارس التي دخلت إلى الجزائر عن طريق مدرسة بجاية، ثم انتشرت في الغرب الجزائري والجنوب الغربي من الصحراء وباقي مناطق الجزائر وغرب تونس.

تنتهي هذه الطريقة إلى "سيدي عبد القادر الجيلاني" (ت 1166م) الذي ولد بـ"جيلان" من بلاد فارس، وتعلم هناك ثلاث عشرة سنة، ثم دخل إلى بغداد في عهد "المستظهر بالله العباسي" سنة 1095م وهي السنة التي خرج فيها الغزالي من بغداد، وعندما تصوف لبس جبة صوف ومشى حافياً، قائلاً: "كنت اشتغل بالعلم فيطرقني الحال فأخرج إلى الصحراء ليلاً أو نهاراً فأصرخ وأهيم على وجهي"¹.

وتدرج في التصوف حتى صار من أقطابه خاصة بعد وفاة الغزالي، ونظراً لشهرته في التصوف لقب بـ"سلطان الصالحين" و"قطب الأقطاب"^(*) و"غوث الإسلام"، وقد كان عالماً وأستاذاً، قال عنه "الشعراني": "كانت طريقته التوحيد وصفاً وحكماً وحالاً وتحقيقاً للشرع ظاهراً وباطناً". ولما توفي دفن بمدرسته في السور الشرقي من بغداد، ومازال قبره يزار حتى اليوم، وقد ترك مؤلفات هامة^(**) كما ترك أتباعاً كثيرين في كل من آسيا وإفريقيا.

وقد كان للشيخ أفكار عميقة وإرادة قوية، وكان متفائلاً، ناسكاً، زاهداً عملياً، متواضعاً، فقيراً، كريماً، عفيفاً، أميناً. وبناء على "مخطوط الجمعيات الدينية في الجزائر" فقد كان لمذهبه أصداء عجيبة في الأوساط المسيحية وله ميل خاص إلى النبي عيسى عليه السلام.²

وقد انتشرت دعوته أول الأمر بواسطة أبناءه الثلاثة عشر الذين انتشروا في شتى الأصقاع من العالم الإسلامي، وكان لولديه الشيخين عبد العزيز وإبراهيم اللذين هاجرا إلى الأندلس ثم إلى فاس بالمغرب، الدور الأساس في نشر المدرسة القادرية بالمغرب الإسلامي، ومن أبرز المناطق التي تمركز

¹ حسن عيسى عبد الظاهر: "الشيخ عبد القادر الجيلاني"، مجلة الدوحة، عدد 116، الدوحة، قطر، أغسطس آب 1985م، ص.25.

^(*) معنى القطب هو رأس العارفين. وزعيم أعلى درجات الصوفية، لا يساويه أحد في مقامه حتى يموت فيخلفه آخر وذلك هو معنى الإمام المعصوم عند الرافضة.

^(**) - منها: الفتح الرباني، "الفيض الرحماني" (توجد نسخة من هذا الكتاب في مكتبة زاوية بلحملاوي في واد سقان بالعثمانية)، "فتوح الغيب" و"الغنية لطالب طريق الحق" (Imprimerie : **Marabouts et KHOUANS**, Louis RINN : Adolf Jordan, Alger, 1884, p.173)

² Le Gouvernement Général d'Algérie, service des liaisons Nord-Africaines: Op-Cit, p.3.

بها أتباع هذه المدرسة: بجاية، والمنعة بالأوراس، والكاف وتوزر بتونس، وقد تجمع أتباع القادرية بكثافة حول زاوية القيطنة التي أسسها الحاج "مصطفى الغريسي" -دفين برقة بليبيا-¹ في معسكر بالغرب الجزائري، بينما كان الأتباع في الشرق الجزائري يتوزعون بين زوايا الميلية والمنعة والكاف. وتتميز الطريقة القادرية بمركزيتها، فقد بقي المقر الرئيس دائما هو بغداد، حيث الزاوية الأم التي تعين الشيوخ في الأقطار الأخرى، فمثلا الأمير عبد القادر عندما حج سنة 1825م زار ضريح مؤسس الطريقة الشيخ عبد القادر الجيلاني، وأخذ الإجازة من نقيب الأشراف و خادم السجادة القادرية². وكان الأمير عبد القادر الجزائري مرتببا بالوكيل "محمد المرتضى" في بيروت، ولذلك اختار الأمير الشرق مقرا لمنفاه بعد فشل مقاومته سنة 1847م.

ولقد وصل عدد زوايا القادرية في الجزائر مع نهاية القرن التاسع عشر إلى إثنين وثمانين زاوية (82)،^(*) يشرف عليها ثلاثة وكلاء من بغداد يعمل تحت إشرافهم 914 مقدا يرتبط بهم حوالي 98453 من الأتباع في كل أنحاء الجزائر.

وقد كان للمدرسة القادرية عدد من الجمعيات الدينية عبر العمالات الجزائرية الثلاث وهي:

أ- **جمعية الرفاعية**: التي أسسها سيدي أحمد الكبير الرفاعي (ت 1183م).

ب- **جمعية العامرية**: وكانت تحت قيادة سيدي عمار بوسنة 1712م، وكانت تقبل في عضويتها الإخوان حتى من العسكريين، ففي غضون الحرب العالمية الأولى ساهم أعضاؤها في الحركات العسكرية والسياسية.

ج- **جمعية الحمدوية**: إن أصل هذه الجمعية غير واضح، ويبدو أن نظامها كان له ممارسات تصوفية أكثر منها دينية، وكان مقر الزاوية الأم في إقليم العزائل (بلدية سبدو المختلطة) بالغرب الجزائري، وقد بدأ يضعف نظامها تدريجيا منذ النصف الأول من القرن الثالث عشر الهجري، التاسع عشر الميلادي، وفقد نشاطه وحيويته نهائيا منذ سنة 1870م.

د- **العيساوية**: نسبة إلى سيدي محمد بن عيسى من مكناس (ت 1523م) تستعمل هذه الطريقة الموسيقى في حلقات ومناسبات الذكر.

ثانيا: المدرسة الخلوتية:

بعد مضي حوالي قرن من الزمن على انتشار مذهب المدرسة القادرية ظهرت مدرسة صوفية أخرى، نمت وترعرعت في المشرق، وهي المدرسة التي تأسست على يد محمد الخلوتي الفارسي

¹ الأمير عبد القادر: مذكرات سيرة ذاتية كتبها في السجن سنة 1849م، تحقيق محمد الصغير بناني وآخرون، شركة دار الأمة، الجزائر، 1994م، ص.28.

² - فريد جحا: "عبد القادر متصوفا"، مجلة المعرفة، العدد: 185، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، تموز 1977م، ص.125.

^(*) كان وكيل السجادة القادرية في بغداد سنة 1892 سيدي عبد السلام وسنة 1896م سيدي سليمان القادري.

(ت 1398م) والذي قلد عن غير قصد نظام الرهينة في المسيحية (الموحدون القدامى).⁽¹⁾ وتعتبر الخلوتية من أكبر المدارس انتشارا في الجزائر، على الرغم من أن ظهورها كان في أواخر العهد العثماني، خلال النصف الأخير من القرن الثامن عشر، إلا أن انتشارها كان أسرع من غيرها.

وقد انتشرت هذه الطريقة بتركيا والشام ثم مصر ومنها إلى الجزائر.^(*) وتتميز الخلوتية عن غيرها بتشجيع الثقافة وطلب العلم ونشره، ولم يكن للمدرسة الخلوتية في الجزائر خلال مرحلة الدراسة إلا جمعية واحدة وهي الرحمانية.

أ-الجمعية الرحمانية:

تنسب إلى سيدي محمد بن عبد الرحمان الأزهري الجرجري (ت 1793م) والذي تعلم ببلاد القبائل ثم حج ودرس بالأزهر، حيث مكث بالمشرق ثلاثين سنة بعد تصوفه، ولما رجع إلى الجزائر قام بنشر الطريقة التي عرفت بإسمه في مدينة الجزائر أولا، ثم في آيت اسماعيل ببلاد القبائل ثانيا والتي توفي بها، وعرف بعد وفاته بسيدي عبد الرحمان بوقبرين، حيث كان له قبر بالعاصمة وقبر بآيت اسماعيل، وعن طريق تلامذته الذين أجازهم انتشرت طريقته في الشرق الجزائري بكثرة وغرب تونس حتى أصبحت أكبر وأهم طريقة في الجزائر من حيث عدد الأتباع والزوايا.¹

^(*) للقادرية سلسلة روحية تمر عبر أبي الحسن القرشي والطرسوسي ثم الشبلي فالجنيد... حتى تصل إلى الإمام علي ثم الرسول (ص) أما وردها الذي يحفظه ويردده الأتباع هو: مائة مرة: أستغفر الله: مائة مرة: سبحان الله، مائة مرة: اللهم صل على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه، خمس مائة مرة: لا إله إلا الله.

⁽¹⁾ Cit, p.27. Le Gouvernement Général d'Algérie, service des liaisons Nord-Africaines : Op-

^(*) لها سلسلة روحية تبدأ من الرسول p تمر عبر علي بن أبي طالب والحسن البصري والكرخي والجنيد، وهذه الأسماء توجد في أغلب السلاسل الروحية للطرق الأخرى.

¹ Le Gouvernement Général d'Algérie, service des liaisons Nord-Africaines : Op-Cit, p.28

ثالثا: الشاذلية والجمعيات المنبثقة عنها:

يقدر عدد الجمعيات التي تفرعت عن المدرسة الشاذلية في الجزائر بتسع جمعيات أساسية وهي: اليوسفية، الشيخية، الطيبية، الحنصلية، الزيانية القرزازية الدرقاوية، العلياوية والعيساوية. وكما مر بنا فإن المدرسة الشاذلية تنسب إلى تاج الدين أبي الحسن علي الشاذلي الذي اشتهر بنقل المذاهب الصوفية الصافية إلى الناس، ويمكن اعتباره تاريخيا أقدم قائد-من الناحية الروحية- للصوفية بالجزائر، فهو أول من نشر فيها مبادئ **الجنيد** (ت 910م) ومبادئ **سيدي عبد القادر الجيلاني** ليس كتلميذ بسيط لهاتين الشخصيتين ولكنه كقائد للمدرسة.¹

أما الشاذلي الذي تنسب إليه المدرسة الشاذلية فقد لقي معاناة كثيرة من قبل حكام تونس في ذلك الوقت، عندما اتخذ ملتقى الشاذلية بتونس مقرا لنشر المذهب الذي نقله عن أساتذته.

وقد كان للمدرسة الشاذلية أثر واضح في الجزائر والمغرب العربي عموما، انتشرت عن طريق مدرسة بجاية بفضل المتصوفة الذين تعلموا بها، منهم **عبد الرحمان الثعالبي** بالعاصمة و**عبد الرحمن الأخضرى** ببسكرة، و**محمد الهواري** و**إبراهيم التازي** بوهران، و**محمد السنوسي** بتلمسان، و**أحمد بن يوسف الملياني** بالجنوب الغربي الجزائري والمغرب.²

وقد ازدهرت هذه المدرسة كثيرا في العهد العثماني بفضل علاقاتها الجيدة مع الحكام ودعمهم لها طوال تواجدهم حتى رحيلهم من الجزائر سنة 1830م مقابل تأييدها لهم ودعم نظامهم. مع نهاية القرن التاسع عشر كان يوجد بالجزائر ست وثلاثون (36) زاوية للشاذلية أغلبها في الوسط والغرب مقابل سبعة (07) فقط بالشرق، وبلغ عدد أتباعها (25095) منهم 1790 مقدم تحت إشراف إثني عشر (12) شيخا.

ويتضح من خلال السلسلة الروحية للشاذلية أن تصوفها كان أشعريا، وأن وردها يعتمد أساسا على الصلاة المشيخية وهي: مائة مرة استغفر الله، مائة مرة اللهم صل على سيدنا محمد وآله وصحبه، مائة مرة لا إله إلا الله وهذا من الصبح حتى غروب الشمس من كل يوم.

ومنهج الشاذلية إبان النصف الأول من القرن العشرين في الجزائر كان يتمثل في النقاط

الآتية:

1-الإلتزام بقوانين النظام.

2-حب الإخوان.

3-تجنب المحرمات.

4-إنكار الذات.

¹ Le Gouvernement Général d'Algérie, service des liaisons Nord-Africaines: Op-Cit, p.28.

² أبو قاسم سعد الله: **تاريخ الجزائر الثقافي**، ج1، ص.467.

- 5- عدم الإهتمام بالشتم والبؤس.
 - 6- تجنب البحث عن المذات الجسدية.
 - 7- التمسك بكل الفضائل.
 - 8- معرفة كل الواجبات التي فرضها الله.
 - 9- القيام بكل واجبات الوضوء والصلوات وكل ما يتعلق بالفرائض بدقة.¹
- رابعاً: المدرسة الخاذرية:**

نشأت المدرسة الخاذرية على يد الشيخ عبد العزيز الدبار الذي ولد بالمغرب الأقصى حوالي سنة 1683م والذي كان يرتقي من أسرة شريفة الأصل، تعلم هناك وأخذ التصوف والخرقة من سيدي محمد بن سعيد البوسني (المصري)، ولما بلغ درجة عالية في التصوف كوّن الذكر الخاذري بـ"باب الفتوح" بفاس يوم 31 جويلية 1713م والتف حوله المريدون والأتباع حتى كثر عددهم، وقاموا بنشر طريقته، منهم "سيدي أحمد بن مبارك اللمّي"، وهو الذي كتب كرامات وأعمال شيخه في كتاب هام هو: "الذهب الإبريز في مناقب الشيخ عبد العزيز"^(*) في تافيلالت بالمغرب حيث تمركز.

ولم تنتشر الخاذرية إبان العهد العثماني في الجزائر لعلاقتها الطيبة مع سلاطين المغرب المعادين للأتراك، وحتى بعد انتشارها بقي الأتباع يجاهرون بهذه العداوة، مثل "سي لخضر بن خلوف" من مستغانم الذي كان يعتبر الأتراك والنصارى في زمرة واحدة.²

وقد خرجت من هذه المدرسة الطريقة المغرانية لـ"أحمد بن صالح المغراني"، وكانت تتبعها زاوية أولاد شافع بالغرب الجزائري، كما خرجت منها كذلك الطريقة السنوسية التي تنسب إلى "محمد بن علي السنوسي بن العربي المستغانمي"، الذي ولد يوم الثاني والعشرين من شهر كانون الأول - ديسمبر 1798م بمستغانم، وتعلم هناك كما تعلم بمدينة فاس حيث توجد الطريقة، ثم هاجر إلى مصر والحجاز التي أسس بها أول زاوية له في جبل "أبي قبيس" قرب مكة³ وزوايا أخرى بالطائف والمدينة وبدر وجدة، وسمي أتباعه باسم السنوسية وظلوا يعرفون بهذا الإسم حتى الآن، في حين أن اسم الخاذرية لم يعد معروفاً إلا لدى المتقنين.

وعاد السنوسي إلى مصر سنة 1840م في طريقه إلى الجزائر، ولكن خوفه من الفرنسيين الذين احتلوا الجزائر بعد سفره منها، جعله يعود من تونس إلى ليبيا حيث وصل بنغازي سنة 1841، وأنشأ سنة 1843م "الزاوية البيضاء" في الجبل الأخضر، فكانت أول زاوية سنوسية في شمال إفريقيا،

¹ Le Gouvernement Général d'Algérie, service des liaisons Nord-Africaines: Op-Cit, p.28.

^(*) توجد منه نسخة بقلم أحمد بن مبارك السلجماسي (ت سنة 1742) بخط مغربي جميل، ومقسمة إلى 12 فصلاً بالمكتبة الوطنية التونسية تحت رقم 11415، نسخة أخرى من غير رقم توجد بمكتبة الزاوية الحملاوية.

² Louis RINN, Op-Cit, p.576.

³ أحمد شلبي: موسوعة التاريخ الإسلامية والحضارة الإسلامية، ج3، ط5، مكتبة النهضة المصرية، سنة 1974م، ص.428.

وفي سنة 1856م قرر نقل مركز دعوته من "الزاوية البيضاء" إلى واحة الجغبوب¹ البعيدة عن أنظار السلطة الفرنسية في الجزائر والحكومة المصرية والحكومة العثمانية التي استرجعت نفوذها على ولاية طرابلس الغرب عام 1834م آخذا بعين الاعتبار توسط الجغبوب وسهولة اتصالها ببرقة وطرابلس والسودان الغربي، وأقام السنوسي في الجغبوب مدرسة دينية كبيرة يتعلم فيها الأتباع أصول الدعوة السنوسية لنشرها في البلاد المجاورة.²

وقد انتشرت السنوسية بالجنوب الشرقي لصحراء الجزائر، وسجل الضباط الفرنسيون وجود أتباعها في ست عشرة بلدة من عمالة وهران وفي العاصمة وبوغاز وبوسعادة وتيزي وزو يشرف عليهم عشرون مقدما، ويصل عدد هؤلاء الأتباع إلى حوالي ألفي (2000) شخص.

اعتبر الفرنسيون الطريقة السنوسية أجنبية عن الجزائر لأن مركزها كان في ليبيا، ولما قدموا قائمة بالطرق الصوفية المتواجدة في الجزائر، اعتبروها خارجة عن حدود المستعمرة.³

والسنوسية حركة إصلاحية سلفية وطريقة صوفية، جمعت بين النظرة الوهابية للإصلاح الديني ومحاسن الطرق الصوفية، وبذلك سلكت طريقا وسطا بين الصوفية الإشرافية والصوفية البرهانية،^(*) وكان هدفها الأسمى هو تكوين إنسان مسلم صالح لا صوفي غيبي، وبهذه الطريقة المعتدلة كسبت أتباعا كثيرين وانتشرت بين البدو إنتشارا واسعا، على الرغم من أن معرفتهم للتعاليم الدينية والطرق الصوفية كانت معرفة بسيطة وبدائية.⁴

وتقوم الطريقة السنوسية على المبادئ الآتية:

1- العودة بالإسلام إلى صفائه الأول.

2- اعتبار الكتاب والسنة المصدرين الوحيين للشريعة الإسلامية، وهي في هذا المبدأ متأثرة

بآراء "ابن تيمية" و"محمد بن عبد الوهاب" التي درسها "السنوسي" الكبير أثناء إقامته بالحجاز.

3- فتح باب الإجتهد في الإسلام واعتبار إغلاق هذا الباب سببا في جمود الفكر الإسلامي

ودخول البدع إليه.⁵

4- تطهير الدين الإسلامي مما علق به من بدع وخرافات.

¹ Le Gouvernement Général d'Algérie, service des liaisons Nord-Africaines : Op-Cit, p.131..

² علي المحافظة، المرجع السابق، ص.56.

³ Pierre BOYER : l'administration française et la réglementation du pèlerinage à la Mecque (1830-1894) Histoire maghrébine, N°9, Tunis, 1977, p.276-285

^(*) تعني الصوفية الإشرافية تصفية النفس من الأكدار وتوجيهها نحو الحق لبلوغ المعرفة والأسرار بدون تعليم ولا تعلم بل من باب { إتقوا الله يعلمكم الله }.

أما الصوفية البرهانية فمعناها اتباع الأوامر، واجتناب النواهي واقتباس العلوم الدينية، -أنظر علي المحافظة، المرجع السابق، ص.59.

⁴ أحمد شلبي، المرجع السابق، ص.429.

⁵ علي المحافظة، المرجع السابق، ص.57.

5-الإيمان بما تدعيه الصوفية من الرؤيا والاتصال والكشف.

6-حصر الإمامة في قریش.

7-الإيمان بفكرة المهدي المنتظر التي آمن بها" محمد المهدي السنوسي" وقال بها علماءهم

وعامتهم، ولم تكن هذه الفكرة معروفة عندهم من قبل.

خامسا: المدرسة التيجانية:

تنسب إلى سيدي أحمد التيجاني 1815م الذي ولد وتعلم بعين ماضي قرب مدينة الأغواط بالجنوب الجزائري، وأخذ التصوف عن العديد من الشيوخ في الجزائر والمغرب والمشرق منهم: "المبروك بوعافية" في عين ماضي، "مولاي الطيب الوزان" بالمغرب (الطريقة الطيبية)، "العربي بن عبد الله الأندلسي القادري(القادريّة)، وفي الريف المغربي أخذ الناصرية عن "محمد بن عبد الله التزاني"، وأخذ الصديقية عن "أحمد الحبيب السجلماسي" و"أحمد الطواشي" بتازة، وأخذ الشاذلية عن "الأبيض سيدي الشيخ"، وعن "عبد الرحمن الأزهرى" بالقبائل، وعن "محمود الكردي المصري" و"السمان" و"أحمد بن عبد الله الهندي" وقد وقع له الفتح الكبير في أبي سمغون وأذن له الرسول بتلقين الحق¹ وتبينه كما يعتقد أهل الطريقة بذلك.

ومن هنا يتضح أن أحمد التيجاني قد أخذ التصوف من عدة طرق: قادرية، شاذلية، طيبية، ناصرية، صديقية وخلوتية، إلا أن التيجاني أخذ عن أربعة شيوخ مختلفين من الخلوتية، وبالتالي فطريقته تختلف تماما عن غيرها في التعاليم والأوراد، ويكاد ينعدم أثر الخلوتية في التيجانية وأثار الطرق الأخرى، فهي نتاج لعدد من الطرق التي أخذ عنها الشيخ المؤسس²، ولذلك تعتبر التيجانية المدرسة الجزائرية الوحيدة في التصوف والتي لم تأتي إلى الجزائر من الخارج .

هذا وقد تميزت المدارس الصوفية في الجزائر بنشر الأخلاق والثقافة والحفاظ على الميراث العربي الإسلامي، الذي أصبح في العهد الاستعماري في مهبط الرياح، كما استطاعت أن تنوب في أوقات معينة عن الدولة بسبب ضعفها أو هزيمة خاصة في إعلان الجهاد وحماية الثغور من الغزو الأجنبي.

ولعل الشيء الملاحظ بوضوح على هذه الجمعيات الدينية، هـ و أنها على الرغم من أنها تنتمي أحيانا إلى مدرسة واحدة، إلا أن الخلاف بين البعض منها كان جوهريا، كخلاف الرحمانية والعلوية والدرقاوية تجاه الاستعمار الفرنسي مثلا بعد احتلال الجزائر سنة 1830م.

والحق أن وجود هذا النوع من المؤسسات الدينية الذي كان يحمي البلاد من الغزو الخارجي أو من التيارات الأخرى لم يكن حديثا في الجزائر، بل فإنه منذ الفتح العربي الإسلامي لشمال إفريقيا،

¹ أبو قاسم الحفناوي، المرجع السابق، ج1، ص.38.

² المكان نفسه.

تكونت الرباطات على الحدود والثغور كما سلف الذكر في هذا الموضوع، وأصبح الزهاد هم الذين يعمرونها ويحرسونها من الغزاة الأجانب، باعتبار أن المرابطية هي ضرب من الجهاد.

وقد تعدد بناء القصور، وهي رباطات مزودة بمنازل للإستكشاف، والتي لا يزال بعض بقاياها قائما لحد الآن على سواحل المغرب العربي، وقد كانت تلك المؤسسات أهلة بالعلماء والصالحين الذين يقومون فيها بكل أنواع العبادات، ويحرسون في نفس الوقت حدود البلاد من الغارات الخارجية، ولكن الدولة الفاطمية- الشيعية المذهب- قضت على تلك الرباطات حيث أفرغتها من محتواها وجردتها من السلاح وكل وسائل القوة، لأنهم كانوا ينكرون عليها عقيدتها الشيعية ويقاومون دعوتها، ومن ثمة وقع تحول كامل في مفهوم المرابطية التي بفقدانها لمؤسستها وأمكنتها، أصبحت تعني إهمال الجهاد والركون إلى الذكر والإعتزال، وهكذا وقع التحول من الزهد والمرابطية إلى التصوف الذي أصبح ممارسات روحية أكثر منها جهادية.¹

ومع أن المدارس الصوفية، قد وجدت نوعا من المقاومة في الجزائر، فإنها لم تلق نفس المعارضة التي لقيتها في المشرق، وربما يعود ذلك إلى اعتدالها وتمكينها من نشاطها من قبل السلط السياسية الحاكمة في العهدين الموحي والزياني.

والحق أن التفكير الصوفي على الرغم من الأسباب الداخلية الخاصة بالعالم الإسلامي، فإنه يجد أسسه في عقائد واردة من اليونان والهند والفرس، لها فلسفة متميزة في الحياة تقوم على قهر النفس وكبتها، وتحقير الدنيا ودمها والزهد فيها، ولعل هذا ما جعل البعض يرجع أصل كلمة "صوفية" -كما رأينا- إلى الصوف الذي كان لباس العباد والزهاد.²

وعلى أية حال فهما يكون معنى كلمة "صوفي" فإن التصوف سلوك في الحياة ذو مضامين فكرية تغلب الجانب الروحي على الجانب المادي، وقد ظهر في المشرق الإسلامي في المائتين الأولى والثانية للهجرة، ولقي معارضة كبيرة من طرف أهل السنة لعل معتقيه في الدين، وقد أدى ذلك إلى العديد من المتابعات والمحاكمات، وكان لذلك صدى في الجزائر.³

والسؤال الذي يفرض نفسه في هذا السياق، هو إذا كانت الطرق الصوفية على الوجه الذي رأيناه في هذا العرض من زهد وورع، وجهاد وسلوك حسن، وأخلاق رفيعة، وحفظ للتراث، فلماذا وجدت معارضة شديدة من قبل المصلحين في العصر الحديث؟ هل لأنهم تخلوا عن مبادئهم ودورهم الجهادي؟ أم أنهم بالغوا في نشر البدع والخرافات؟ أم أنهم باتوا يسبحون في فلك الإستعمار الذي اجتاح البلاد العربية في القرن التاسع عشر؟ أم أن المصلحين هم الذين كانوا مخطئين في تصورهم

¹ التليبي العجيلي، المرجع السابق، ص.25.

² أبو القاسم عبد الكريم هواري القشيري، المرجع السابق، ص.217.

³ عبد الجليل الميساوي: "زوايا الوسط المغربي ودورها الإجتماعي"، مجلة الحياة الثقافية، وزارة الشؤون الثقافية والأخبار، السنة 7، العدد: 21، تونس، ماي- جوان، 1982م، ص ص.55-56-69.

لمبادئ الإسلام ونظرياته المتطورة؟ أم كلاهما لم يفهم الآخر؟ وإلا كيف نعتبر الإصلاح تصوفاً والتصوف إصلاحاً؟.

يدور الجدل اليوم حول مدى مشروعية التجربة الصوفية، وقد أخذ هذا الجدل يتبلور في الصيغة الآتية: "هل كان الجدل المثار اليوم عن التصوف تعبيراً عن القطيعة التي لم تصل المفكر المسلم الحديث والمعاصر مع التراث الصوفي؟ أم أن هناك أسباباً أخرى؟ تستمد مشروعية التصوف الإسلامي من الإسلام، أي من الكتاب والسنة، وهذا ما حرص الصوفية قديماً وحديثاً على إبرازه وإثباته، فبينوا أن علومهم مأخوذة من الكتاب والسنة، وألقوا في ذلك كتباً وموسوعات عديدة.

والحق أننا لا ننكر وجود جدل حول مشروعية التجربة الصوفية في الماضي وفي الحاضر، ولكن يبدو أن شيئاً من هذا الجدل يرجع إلى أمرين:

الأول: سوء فهم لحقيقة التصوف من قبل بعض الصوفية أنفسهم ومن الآخرين أيضاً.
والثاني: العديد من الممارسات التي دخلت إلى حلقات الصوفية، وظهور ما يعرف بالتصوف الشعبي وسلوك البعض ممن لا صلة لهم بالدين.

ولا شك أن وجود قطيعة بين المفكر المسلم الحديث والمعاصر، وبين التراث الصوفي يرجع في الأساس إلى سوء فهم حقيقة التصوف، والجهل بحقيقته يفتح الباب على مصراعيه لمعاداته (من جهل شيئاً عداه) - كما قيل - .

وفي اعتقادنا أن المسلم ينبغي أن لا يتبنى موقف القطيعة مع تراثه، بل عليه أن يجعل فكره امتداداً للتراث في صورة من الصور: التجديد أو التطوير أو النقد البناء، الذي يبقى الإيجابي ويسقط السلبي، أو أن يُعدّ صياغة ما يمكن أن يستثمر من هذا التراث في صورة ملائمة للعصر، أو غير ذلك من الصور.

وإذا كان البعض يرى أن القطيعة الكلية مع التصوف عند المسلم المعاصر، ترجع إلى مدى إسهامه في تغييب العقل وتعميق الدروشة، فإن القطيعة مع هذا العلم ينبغي أن لا تكون كلياً ونهائياً، لأن التصوف جزء هام من التراث، والتراث لا يؤخذ بصورة كلية ولا يترك بصورة نهائية، وإنما يؤخذ عن وعي ودراسة حسب احتياجات العصر ومتطلبات الإنسان، والتراث هو الصورة الحقيقية للهوية الوطنية ومنطلق للإنسان.

صحيح أن كثيراً من أذعياء التصوف قد شوهوا صورته وكدروا صفاءه، بما أدخلوه عليه من بدع وخرافات لا صلة لها بالدين ولا بالحضارة ولا بالهوية.

والحق أن التصوف في الجزائر كان له إيجابيات كثيرة غطت بعض السلبيات التي أحدثتها المبتدعون في الدين، من الذين لم يثبتوا أمام غزو الحضارة الحديثة التي جاءت رياحها مع الاحتلال الفرنسي.

إن التصوف الإيجابي قد لعب أدوارا وطنية ودينية وثقافية في البلاد على مدى بضعة قرون من الزمن وعلى الرغم من أن بعض الجهلة قد بايعوا الاحتلال الفرنسي وتعاونوا معه، فإن الكثير من الزوايا الجزائرية كانت مصدرا وإلهاما للثورة على المستعمر مدة سبعين عاما، كما كانت مدارس لنشر العلم والمعرفة تستقبل الطلاب من كل مكان، وتتولى تعليمهم وإطعامهم وإسكانهم، وهي منبع للأخلاق، بل فإنها السخرة التي تحطمت فوقها كل المحاولات الأوروبية لاحتلال الجزائر خلال ثلاثة قرون من الزمن.

وبعد الاحتلال الفرنسي، واجهت الإدارة الاستعمارية صعوبات جمة خلال بداية عهدها، في فهم الإسلام، والسيطرة على أصحابه بهذا القطر، وقد أعزى المؤرخ الفرنسي شارل روبير آجرون⁽¹⁾ سبب ذلك إلى العوامل التالية:

أولا: أن المسلمين في الجزائر كانوا يولون اهتماما كبيرا لقديس المشايخ والأرواح، أو أرواح المشايخ.

ثانيا: أن المؤرخين الجزائريين قد أهملوا دراسة تاريخ الدين الإسلامي في بلادهم، كما أن كتابة تاريخ الجزائر من قبل المؤرخ غير المسلم، قد تكون غير مغشوشة أو محرفة، مما يزيد في صعوبة دراسة الحياة الدينية في الجزائر، خلال فترة الاحتلال.

إن هذا الرأي يعالج المشكل الذي عانت منه فرنسا في فهم الحياة الدينية للشعب الجزائري من ثلاث زوايا، وهي مبالغة الجزائريين في طاعة شيوخ المرابطين وفقدان كتابات جزائرية عن الحياة الدينية، وعدم نزاهة كتابة المؤرخين الأجانب حول هذا الموضوع الهام من حياة الشعب الجزائري.

والواقع أن كتابات الجزائريين قبل الاحتلال كما هو معروف، كانت مركزة أساسا على الحياة الدينية²، فكيف يمكن القول إن الجزائريين لم يكتبوا تاريخ دينهم في ذلك الوقت؟

كما أن مبادئ الإسلام هي واحدة لا تختلف لدى جميع المسلمين، سواء في الجزائر، أو في الأقطار الإسلامية الأخرى، ومن هنا يمكن للمرء أن يتساءل، كيف وجدت فرنسا صعوبة فهم (الإسلام الجزائري!)، اللهم إلا إذا كانت تعتبره إسلاما خاصا بالجزائريين وحدهم؟ ولكن يمكن الرجوع ذلك إلى العلاقة السياسية المعقدة بين الإدارة الفرنسية والمجتمع الجزائري، ورفض الجزائريين للسيطرة الاستعمارية، لأن بطش العسكريين بالمدينين الجزائريين، والوحشية التي انتهجوها في غلق أبواب المساجد، وفي مصادرة الأوقاف الإسلامية، وتهديم المقابر، وغلق الزوايا التي كانت تمثل المصدر الوحيد تقريبا لتثقيف الشعب وتوعيته³، هو الذي جعل الجزائريين يبتعدون عن فرنسا يوما بعد يوم،

¹ -CH.R.AGERON.Histoire de l'Algérie Contemporaine. La conquête et les délits de la colonisation (1827-1871) tome presse universitaire de France 2ème édition.paris 19789. P 168.

² - يمكن مراجعة هذا الموضوع في كتاب الدكتور أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 1 و2.

³ - CH.R.AGERON.Histoire de l'Algérie Contemporaine. P 168

ومن هنا كانت الصعوبة في فهم المجتمع الجزائري، فهما دقيقا من قبل المحتلين الذين يرغبون في بسط نفوذهم بسهولة على الجزائر .

وهكذا يتضح أن فرنسا كانت تهدف من وراء تحطيم المؤسسات الدينية وتعيين رئيس للأساقفة الكاثوليكين في الجزائر، إلى خنق الإسلام وتسييره حسب مصالحها ومطامحها الإستعمارية. وجملة القول إن فرنسا قد حاربت الإسلام في الجزائر بثتى الوسائل، وفي كل الميادين، حتى جردته من محتواه الحقيقي، فمنعت الكتابات القرآنية التابعة للزوايا من أداء رسالتها، وقيدت نشاط الفقهاء، وعزلتهم عن ممارسة الحياة المباشرة مع الشعب، كما عملت على إضعاف الركن الخامس من أركان الإسلام، فحددت جوازات السفر الخاصة بالحج ومنعته، حتى لا يتأثر المسلمون الجزائريون بما كان يجري في المشرق الإسلامي، من أفكار إصلاحية أيام حركة التجديد الإسلامي، كما أنها لم تسمح للجزائريين إلا بممارسة بعض الاحتفالات الدينية من أعيادهم السنوية. (هذه هي المبادئ التسامحية التي عاملت بها فرنسا الجزائريين)¹ .

ونتيجة لهذا الضغط أصبحت كل الزوايا الجزائرية خاضعة للنفوذ الفرنسي، باستثناء الزوايا الجنوبية، ووادي ميزاب الذي بقي أهله يتمتعون بنوع من الحرية في تسيير شؤون زواياهم ومساجدهم. ومن هذا المنطلق أصبح المرابطون (تلك الطوائف والجمعيات الدينية) العدو اللدود للإدارة الفرنسية، حيث عملت هذه الأخيرة على تقليص وإجهاض نفوذها (نظرا للدور السياسي والعسكري الذي لعبته في مناهضة الإستعمار منذ سنة 1830)، وقامت الإدارة الفرنسية بوضعها تحت رقابة الشرطة المباشرة، كما عملت على سجن رؤسائها ونفي قادتها من أصحاب النفوذ، والتأثير على الجماهير الشعبية، ونادى المعمرون من جهتهم بشل حركة هذه الجمعيات، ففي سنة 1870 اتهمت الإدارة الفرنسية الطريقة التيجانية بالقيام ببعض المساعي المضادة للسيادة الفرنسية، وألقت القبض على شيخ هذه الطريقة (أحمد التيجاني) في نفس السنة، وعملت على نفيه إلى فرنسا إلى أن أطلق سراحه سنة 1881م، حيث تزوج بفرنسية هنالك ليكفر عن تهمته السابقة، ويتقرب بذلك إلى الفرنسيين، ولكن هذا الموقف الجديد لرئيس الطريقة التيجانية جلب عليه سخط المسلمين، وبذلك فقد سمعته وتأثيره الروحي على الأتباع والأنصار² .

كما ألقى القبض مرتين على الشيخ طكوك ممثل الطريقة السنوسية في الجزائر، وهي الطريقة التي قاومت كلا من الفرنسيين والإيطاليين في الجزائر وليبيا والإنجليز في مصر، حيث كانت المحرك الأول لثورة بوعمامة سنة 1881م.

¹ - ibid.p169.

² - CH.R.AGERON.Histoire de l'Algérie Contemporaine. Op cit p 173.

وفي سنة 1893 ألقى القبض على أحمد بن الشيخ طكوك، بتهمة ذهابه إلى عاصمة السنوسيين في (الجغبوب) بدون إذن من الإدارة الفرنسية، حيث كانت هذه الأخيرة تعتبر كل مسلم أجنبي يجول في الجزائر، عميلاً للسنوسية التي تعمل لصالح الخلافة العثمانية.

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن الإدارة الاستعمارية قد قمعت بشدة الجمعية الرحمانية فقتلت ونفت شيوخها، وأتباعها نتيجة لدورها الهام في ثورة 1871م، وأجبرت على الانقسام إلى عشرين جمعية حتى اعتقد أن هذه الطريقة قد أبيدت وأزيلت تماماً من الوجود.

ومع ذلك كله فإن السلطات الفرنسية كانت متخوفة من هذا الوضع، لأن هذا الانقسام قد انبثقت عنه 117 زاوية مما أدى إلى تزايد عدد الأتباع الذين أصبحوا في سنة 1895م 295189 بعد أن كانوا سنة 1882م 168974، على الرغم من التكاثر في عدد الأتباع، فإن الطريقة لم تتطور بصفة عامة منذ سنة 1880م.

خاتمة المحاضرة:

وصفوة القول أن التصوف قد بدأ عند المسلمين بالممارسة، وكان يعني الزهد والورع والخلو في أول الأمر، ثم تطور بالتدريج حتى أصبح فكراً وفلسفة وذوقاً ومدارس وزوايا، وحياة ربانية في آن واحد، ولكن بعض أذعياء التصوف من الجهلة والخرافين قد توجهوا بالتصوف وجهة خاطئة، جعلته رمزاً للبدع والخرافات والشعوذة. والتصوف الصحيح هم الإسلام في حقيقته، وهو موضوع هام وحيوي في الثقافة العربية الإسلامية، وكان عنواناً كبيراً للجهاد والذود عن حياض الأوطان، بل فقد كان الملجأ الوحيد للدولة والمجتمع في آن واحد: تلجأ إليه الدولة عندما تريد نشر الأمن والتهديئة في البلاد، وتلجأ إلى شيوخه الجماهير الشعبية لمقاومة الفساد وتقويم الحكام الظالمين في عصور كثيرة.

وقد قاد رجاله ثورات شعبية عارمة، بعد أن استشر الفساد في الجزائر قبيل الاحتلال، وبعد سقوط الجزائر بين مخالب الإمبريالية الفرنسية المتنامية في ذلك الوقت، حيث اندلعت ثورات وتكونت حكومات باسمهم وقيادتهم مثل مقاومة الأمير عبد القادر ومقاومة الزعاطشة ومقاومة لالة فاطمة نسومر، وثورة 1871، وثورة بوعمامة، ونحو ذلك من الثورات الصغيرة والكبيرة على حد سواء . بل فقد كان لهم دور إيجابي في ثورة الفاتح من تشرين الثاني-نوفمبر 1954، بما كانوا يقدمونه من حماية وأمن وغذاء للمجاهدين.

والحق أن سلطات الاحتلال الفرنسي في الجزائر مع أنها كانت تتظاهر بحماية الطرق الصوفية وزوايا المرابطين، وتعتبرهم أصدقائها الحقيقيين، فإنها في واقع الأمر لم تكن تثق فيهم، بل فإنها كانت تحذر باستمرار من غضبهم اتجاه إدارة الاحتلال، إذا استقروا أو شعروا بالغبن أو المضايقة من قبل السلطات الاستعمارية الحاكمة، لأنهم يقودون الجماهير الشعبية بالعامل الروحي أو العاطفة الدينية، فبإمكان مرابط واحد أن يعلن الثورة على العدو إذا توكأ على عصي ووقف أمام زاويته، ونادى بملء رأسه: "الجهاد في سبيل الله".

من هنا يمكن القول أن معظم الزوايا إبان الثورة التحريرية قد وقف إلى جانب المقاومين بأية طريقة من الطرق، ومن أهم الشواهد على تخوف إدارة الاحتلال من الزوايا الجزائرية، ما ورد في أحد تقارير الشرطة الفرنسية والذي يحذر القيادة السياسية من الإفراط في الاعتماد على شيوخ هذه المؤسسات الدينية، يقول التقرير: "إن السادة الدينيين لا يطاعون في أيام الاضطرابات السياسية إلا إذا كانوا ضد قيادتنا، ولهذا يصعب الاعتماد عليهم في الظروف الحرجة، وكل شيخ يزعم بأن له أفكاراً سياسية، ويصرح بأنه مع فرنسا وصديق لها، وله علاقات حسنة مع السلطة المحلية، فإن مشاعره الداخلية تعبر عن عنصريته ضد فرنسا، لذلك ينبغي مراقبة نفوذه على أتباعه"⁽¹⁾.

¹)-L'Algérie du demi-siècle. P P 116-119.

ببليوغرافية المحاضرة:

- (1)- أبو الوفا الغنيمي التفتزاني :مدخل إلى التصوف الإسلامي ط3،دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة
- (2)- السيد حسين نصر: الصوفية بين الأمس واليوم.
- (3)- موقع الشيخ الدكتور محمد بن عبد الغفار الشريف
<http://www.dralsherif.net/Article.aspx?SectionID=2&RefID=163>
- (4)- أحمد الشرياصي: الغزالي والتصوف الاسلامي، دار الهلال، القاهرة
- (5)- عبد الكريم بوصفصاف : حركة محمد عبده وعبد الحميد بن باديس وأبعادها الثقافية والاجتماعية والسياسية 1894-1940، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج1 ص587
- (6)- قاسم غنى: تاريخ التصوف في الاسلام، ترجمة صادق نشأت، القاهرة 1970
- (7)- السهروردي: عوارف المعارف، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت 1966،
- (8)- أبو بكر محمد: التعرف لمذهب أهل التصوف، ط1، دار الإيمان دمشق، سنة 1407هـ/1986م،
- (9)- أحمد ولد نافع : الشبكة الدولية، موقع الدروب
<http://www.eddarb.com/modules/news/article.php?storyid=3219>
- (10)- ابن خلدون : " كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في ذكر العرب والعجم والبربر.." .
- (11)- الشيخ سالم القطعاني: الشبكة الدولية، موقع المسلم،
- (12)- أحمد توفيق المدني، كتاب الجزائر، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1963.
- (13)- أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية 1900-1930، ج2، ط1، بيروت 1969.
- (14)- عمار طالبي، ابن باديس حياته وآثاره، ج1، ط1، دار اليقظة العربية بيروت، 1968م، (15)- محمد بن ميمون الجزائري، التحفة المرضية في الدولة البكداشية، في بلاد الجزائر المحمية، تقديم وتحقيق محمد بن عبد الكرين، ط1، ش ن ت، الجزائر 1972.
- (16)- Ali Merad , le reformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940.Marton Paris- France 1967, .p p 58 59
- (17)- محمد علي دبوز، أعلام الاصلاح في الجزائر، ج1.
- (18)- حسن عيسى عبد الظاهر: "الشيخ عبد القادر الجيلاني"، مجلة الدوحة، عدد 116، الدوحة، قطر، أغسطس آب 1985م.
- (19)-Le Gouvernement Général d'Algérie, service des liaisons Nord-Africaines: Op-Cit, p.3.
- (20)- الأمير عبد القادر: مذكرات سيرة ذاتية كتبها في السجن سنة 1849م، تحقيق محمد الصغير بناني وآخرون، شركة دار الأمة، الجزائر، 1994م.

- (21)- فريد جحا: "عبد القادر متصوفا"، مجلة المعرفة، العدد: 185، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، تموز 1977م.
- 22)-Le Gouvernement Général d'Algérie, service des liaisons Nord-Africaines
- (23)- أبو قاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج1.
- 24)- Louis RINN, Op-Cit, p.576.
- (25)- أحمد شلبي: موسوعة التاريخ الإسلامية والحضارة الإسلامية، ج3، ط5، مكتبة النهضة المصرية، سنة 1974م.
- 26)- Pierre BOYER : l'administration française et la réglementation du pèlerinage à la mecque (1830-1894) Histoire maghrébine, N°9, Tunis, 1977.
- (27)- عبد الجليل الميساوي: "زوايا الوسط المغربي ودورها الاجتماعي"، مجلة الحياة الثقافية، وزارة الشؤون الثقافية والأخبار، السنة 7، العدد: 21، تونس، ماي- جوان، 1982م،
- 28)-CH.R.AGERON.Histoire de l'Algérie Contemporaine. La conquête et les délits de la colonisation (1827-1871) tome presse universitaire de France 2éme édition.paris 19789.
- (29)- يمكن مراجعة هذا الموضوع في كتاب الدكتور أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1 و ج2.
- 30)-L'Algérie du demi-siècle.

التصوف في ميزان المحققين فحص للمصادر والممارسة

أ. بلعتروس محمد

جامعة أدرار

الملخص:

لا أحد يجادل في ضرورة " التصوف " - أو تزكية النفس - وأهميته في تهذيب الفرد وإصلاح المجتمع وسيادة روح الإخاء والسلام بين الإنسانية. لكن المعضلة تكمن في تأمين مصادر استمداد التصوف وضبط كيفية ممارسته، وحسم ذلك هو الذي يحرر مفهومه الحقيقي ومعناه الصحيح. لذلك قدمت هذه الدراسة وهي تعنى بتقويم التصوف في نظر المحققين من أهل العلم والسلوك، من خلال فحص مصادره ونقد ممارسته، لتخليص هذا العلم الجليل من الدخن والشوائب التي ألصقها به بعض الجهلة، فيغدو موافقا لروح الشريعة وسائرا على هدي المصطفى صلى الله عليه وسلم. ويرجع هذا العلم إلى منابعه الصافية ومصادره الأصلية، يغذو وسيلة فذة في إصلاح الإنسان وإنقاذه من حيرته وكيوته.

Résumé :

Le soufisme ou " tassuwaf" revête, sans aucune contestation, une grande importance dans la purification morale de l'individu et la réforme de la société. Néanmoins, la problématique réside dans la netteté des sources de cette discipline et la loyauté de sa pratique. C'est, d'ailleurs, la raison pour laquelle je présente cette étude. Elle vise l'examen et la critique de ces deux points, aux yeux des grands savants de l'islam, et ce en vue de filtrer cette discipline des impuretés et de la purifier des mythes qui ne sont pas conformes au coran et à la sunna: conduite exemplaire du prophète Mohamed, et c'est certainement la condition primordiale pour que le soufisme joue son rôle attendu.

مقدمة:

لقد بين القرآن الكريم جوهر رسالة النبي صلى الله عليه وسلم، وذلك في قوله تعالى: " كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون"1. فالتعليم وتزكية الأنفس من مهمات الرسول الأساسية، والمقصد الأساس لدعوته، وعلى ذلك مدار الفلاح عند الله، قل جل ثناؤه: " قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها"2.

وقد كان هدف رسالة الإسلام إقامة مجتمع متحقق بالعبودية الكاملة والصحيحة لله تعالى، وكانت خطتها العملية لتحقيق ذلك تبدأ بالتركيز على الفرد لترده إلى فطرته السليمة بالتزكية والتهذيب وتربي فيه الضمير المرهف وتروضه على الخلق الفاضل الكريم، ثم تقيم الأسرة على المودة والفضل والرحمة، وتبني المجتمع على الحب والتكافل والعدل، ثم تنظم العلاقة بين المجتمعات على قاعدة الحق والوفاء والاحترام المتبادل.

وقد دأب النبي صلى الله عليه وسلم على وظيفة التزكية إلى أن التحق بالرفيق الأعلى، ولم يشغله عنها شاغل من حكم أو جهاد أو غيرهما، وما عني بشيء مثل عنايته بتزكية الأنفس وتربية المؤمنين على طاعة الله والخلق القويم. وقد شهد التاريخ على ما وصل إليه مجتمع المدينة، الذي نشئ على قاعدة التزكية، من رفعة وسمو لم يبلغهما الفلاسفة والمفكرون والمصلحون والمشرعون القدامى والمحدثون لا في الواقع ولا في الأماني والخيال.

وعلم التزكية أو التربية الروحية أو التصوف هو العلم الذي يعنى بتهذيب النفس وإحكام صلتها ببارئها سبحانه وتعالى على مقتضى شرعه وهدى نبيه صلى الله عليه وسلم. ومطلب تزكية النفس أو التصوف مطلب لا غنى عنه، والأخذ من نبعه الصافي هو سبيل خلاص الأفراد والمجتمعات من فساد الحال والقلق والغواية والعذاب.

بيد أن ثمة تحفظات على التصوف، سواء من حيث مصادر الاستمداد أو الممارسة، بسبب ما أدخله بعض الناس، جهلا أو اتباعا للهوى، من شوائب وابتداعات كدرت رونقه، وكادت تخرج به عن نهجه المستقيم، فينقلب مشوها لبهاء الدين مضرا غير محقق لفائدة. إنه أحد الميادين - من بين ميادين أخرى - الذي ركب كثير من أصحابه متن الشطط في فهمه وممارسته.

وترمي هذه المداخلة، بتواضع، إلى تخليص هذه الجوهرة " التصوف " من الأدران التي علقت بها ومن الخرافات والانحرافات التي ألصقتها بها بعض المتصوفة قديما وحديثا، فقد اقترن بالفكر الصوفي جوانب كثيرة من الزيغ والتجديف، كالقول بالحلول ووحدة الوجود، والمبالغة في تقديس المشايخ والأولياء، والتواكل والركون إلى الرهينة واعتزال الناس والحياة، والتفريط في كثير من الواجبات الدينية. فنحاول، قدر المستطاع، تجلية مفهوم التصوف وبيان حقيقته عند المحققين من أهل العلم

1 - سورة البقرة: الآية 129.

2 - سورة الشمس: الآيتان 9، 10.

والسلوك معاً. وإذ نفع ذلك، إنما نفعه امتثالاً لواجب السهر الدائم على مداخل الفساد أياً كانت في كيان الإسلام للاحتفاظ بنصرتة وصفائه، والحيلولة دون تشويه معالمه وتحريف تعاليمه في العقيدة والعمل والسلوك. والواقع أنه ليس بمقدورنا أن نفحص وننقد كل جوانب التصوف على ضوء الكتاب والسنة وأقوال المحققين، فذلك مطلب عزيز لا نقدر عليه، وعليه فستقتصر معالجتنا لهذا الموضوع، على بيان جوانب الشطط فيه ومواطن المخالفة للمقررات الشرعية الواضحة ولنهج القرآن والسنة المستبين. وعلى ذلك فستكون خطتنا في هذه المداخلة على النحو الآتي:

المطلب الأول: فحص مصادر التصوف

أولاً- التصوف وملازمة الشرع

ثانياً- التصوف والعلم

ثالثاً- التصوف والإلهام والتأويل

المطلب الثاني: فحص ممارسة التصوف

أولاً- التصوف والزهد

ثانياً- التصوف والحياة

المطلب الأول: فحص مصادر التصوف

تقاس صحة المعارف والعلوم، من عقيدة وفقه وتصوف وغيرها، بسلامة مصادرها واستقامة المناهج المفضية إلى تقرير مبادئها. وسنسلط بعض الأنوار في هذا المطلب على مدى ملازمة فن التصوف للشرع ومدى استقائه من موارد العلم أو الفقه في تقرير قواعده وضبط اتجاهاته ومسالكه.

أولاً- التصوف وملازمة الشرع:

لا ريب أن من الصوفية من اتبع نهج الحق في أمره، فحاول أن يتحلى بحقائق العبودية وطاعة الله تعالى على هدي الشريعة، ولا شك أن كثيراً منهم قد بلغ بتوفيق الله تعالى المراتب المحمودة في الاستقامة وحسن المعاملة. بيد أن المنتبغ لأحوال الكثير منهم يجد أنهم سلكوا طرقاً أكثرها تنافي الشريعة منافاة ظاهرة، ومنهم أقوام جعلوا لأنفسهم سنناً تلقوها من كلمات أكثرها لا يثبت عند التحقيق، ومنهم من أكب على سماع الغناء والرقص واللعب، ومنهم من يدعي العشق فيه، ومنهم من يقول بالحلول، ومنهم من يسمع على وجه الهوى واللعب. ومنشأ ذلك أساساً ترك الدليل، يقول الإمام الشاطبي في الاعتصام: " ولقد زل - بسبب الإعراض عن الدليل والاعتماد على الرجال - أقوام خرجوا بسبب ذلك عن جادة الصحابة والتابعين، واتبعوا أهواءهم بغير علم، فضلوا عن سواء السبيل، ولنذكر لذلك عشرة أمثلة:

... والخامس: رأي نابذة متأخر الزمان ممن يدعي التخلق بخلق أهل التصوف المتقدمين،

أو يروم الدخول فيهم، يعمدون إلى ما نقل عنهم في الكتب من الأحوال الجارية عليهم، أو الأقوال الصادرة عنهم، فيتخذونها ديناً وشريعة لأهل الطريقة، وإن كانت مخالفة للنصوص الشرعية من الكتاب

والسنة، أو مخالفة لما جاء عن السلف الصالح، لا يلتفتون معها إلى فتيا مفت ولا نظر عالم، بل يقولون: إن صاحب هذا الكلام ثبتت ولايته، فكل ما يفعله أو يقوله حق، وإن كان مخالفا فهو أيضا ممن يقتدى به، والفقهاء للعموم، وهذه طريقة الخصوص! . فتراهم يحسنون الظن بتلك الأقوال والأفعال، ولا يحسنون الظن بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم، وهو عين اتباع الرجال وترك الحق¹. وهؤلاء يزعمون مصرحين " أن هذا العلم- أي التصوف- أدواق ووجدان، ولا يؤخذ من الأوراق وإنما يؤخذ من الأدواق"²، فهم لا يتحاكمون إلى الشرع بل إلى الأدواق، وهذا بيت العلة. لقد جاء الرسول صلى الله عليه وسلم بكتاب عزيز من الله عز وجل قيل في صفته: " ما فرطنا في الكتاب من شيء" وبين ما عساه يشكل بسنته، امثالاً لقوله تعالى: " لتبين للناس ما نزل إليهم" فقال صلى الله عليه وسلم بعد البيان: " تركتم على بيضاء نقية". فجاء أقوام فلم يفتنوا بتبيينه، ولم يرضوا بطريقة أصحابه، فبحثوا وابتدعوا ثم انقسموا إلى طرق.

وفي هذا يقول ابن الجوزي: " تأملت أحوال الصوفية والزهاد، فوجدت أكثرها منحرفا عن الشريعة، وابتداع بالرأي. يستدلون بآيات لا يفهمون معناها، وبأحاديث لها أسبابها وجمهورها لا يثبت"³. وقد مثل لهذا الانحراف عن نهج الشرع والابتداع فيه بأمثلة كثيرة في كتبه⁴.

وينقلون عن بعض الصوفية أنه قال: سرت إلى مكة على طريق التوكل حافيا!. وكأنه لم يعلم أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: ما نفعني مال كمال أبي بكر؟ وهكذا يرى كثير من المتزهدين أن التوكل قطع الأسباب كلها، ويزعمون أنه بمثل هذا يبلغون مراتب الولاية. والحقيقة أن هذا جهل بالعلم وما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم: فقد دخل الغار، وشاور الطبيب، ولبس الدرع، وحفر الخندق، ودخل مكة في جوار المطعم بن عدي وكان كافرا، وقال لسعد: " لأن تدع ورثتك أغنياء خير لك من أن تدعهم عالة يتكفون الناس". فالوقوف مع الأسباب مع نسيان المسبب غلط، والعمل على الأسباب مع تعلق القلب بالمسبب هو المشروع. وكل هذه الظلمات إنما تقطع بمصباح العلم، ولقد ضل من مشى في ظلمة الجهل أو في زقاق الهوى⁵.

إن ضابط الولاية الصحيح الذي عليه كل المحققين المعتد بعلمهم وفقهم في الدين هو معرفة الهدى واتباع الرسول صلى الله عليه وسلم، وفي هذا يقول الإمام ابن تيمية: " وبالجملة اتفقت طوائف السنة والشيعة، على أن أفضل هذه الأمة بعد نبيها واحد من الخلفاء، ولا يكون من بعد

¹ - الإمام الشاطبي، الاعتصام، الجزائر: دار شريعة، ص 505-507.

² - أحمد بن محمد بن عجيبة الحسني، إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عطاء الله السكندري، مع الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية لابن البنا السرقسطي له أيضا، دار الفكر، ص 8.

³ - أبو الفرج عبد الرحمان بن الجوزي، صيد الخاطر، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، (بدون ت)، ص 25.

⁴ - لا سيما تلبيس إبليس وصيد الخاطر.

⁵ - ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص 73.

الصحابة أفضل من الصحابة، وأفضل أولياء الله تعالى أعظمهم معرفة بما جاء به الرسول واتباعاً له"1.

وكثير من انحرافات من انحرف من أهل التصوف آت من تعظيم الرجال والإعراض عن الحق الذي جاءت به الشريعة. والمحققون من العلماء الريانيين لا يبالون بمعظم في النفوس إذا حاد عن الشريعة، بل ينبهون على انحرافه، ويزجرون من يتبعه. نقل عن الإمام أحمد أنه قال له أبو بكر المروزي: ما تقول في النكاح؟ فقال سنة النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: فقد قال إبراهيم. قال: فما تركني أتم حتى صاح علي، وقال: أذكر لك حال رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه، وتأتيني ببنيات الطريق؟

إن ما يصدر من كلام أو تعاليم من الناس لا يعول عليه ولا يلتفت إليه إذا جاء مخالفاً للشرع، ولو كان من نطق به من زهاد السلف، والأصل عند المهتمين أن الحق هو الأجدر بالاتباع، وبه يعرف الرجال لا العكس، وقد كرر الإمام الغزالي حكمة علي كرم الله وجهه التي قالها لكميل بن زياد: لا تعرف الحق بالرجال، بل اعرف الحق تعرف أهله، فكان يقول: "من عرف الحق بالرجال، حار في متاهات الضلال"2.

وطوائف الصوفية جميعها يبالغ في تقديس المشايخ وإذلال التلميذ المسمى عندهم "المريد" لشيخه، فيجب أن يكون مطيعاً لشيخه طاعة مطلقة لا اعتراض فيها حتى يكون في يد الشيخ كالميت في يد الغاسل³. فأين هذا من تعاليم الإسلام!؟

ثانياً - التصوف والعلم.. أو تفقيه التصوف:

إن صلة طائفة من رجال التصوف بالعلم، صلة وثيقة. فالذين أرخوا للجنيد يقولون: كان الكتبة يحضرون مجلسه لألفاظه، والمنكلمون لتحقيقه، والفقهاء لتقريره، والفلاسفة لدقة نظره ومعانيه، والصوفية لإشاراته وحقائقه. وكان فقيهاً على أبي ثور. وهو القائل: من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر؛ لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة. وكان الفضيل بن عياض إماماً في الحديث وهو ممن أسند عنهم البخاري. ومعروف الكرخي، كان يختلف إليه أحمد بن حنبل وابن معين، كما يقول الغزالي، ويسألانه، ولم يكن في علم الظاهر مثلهما. وسري السقطي، كان أوجد أهل زمانه في علوم التوحيد... وهذا أبو العباس أحمد الآدمي يقول: "من ألزم نفسه آداب الشريعة نور الله قلبه بنور المعرفة، ولا مقام أشرف من مقام متابعة الحبيب صلى الله عليه وسلم في أوامره

¹ - شيخ الإسلام ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمان وأولياء الشيطان، الطبعة الخامسة، بيروت، المكتب الإسلامي، ص 71.

² - حجة الإسلام أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، كتاب العلم.

³ - يقول محمد عثمان الصوفي صاحب "الهيأة المقتبسة" عند ذكر آداب المريد: "ومنها أن تجلس جلوس الصلاة عنده، وأن تقنى فيه، وألا تجلس فوق سجادته وألا تتوضأ بإبريقه ولا تتكئ على عكازه. واسمع إلى ما قال بعض الأصفياء: من قال لشيخه لم؟ لم يفح!! د. محمد بن ربيع المدخلي، حقيقة الصوفية في ضوء الكتاب والسنة، الجزائر: الدار السلفية، ص 20.

وأفعاله وأخلاقه"¹. ولو أردنا السير على هذا النسق لأمكننا عد العديد من الصوفية العلماء الذين كانوا يشترطون في الصوفي فقه الكتاب والسنة ليقتدى به.

لكن أناسا زاغوا عن نهج الحق والاعتدال، وسلكوا طريقة التتبع والمغالاة بعيدا عن معالم الشريعة، وظنوا أن ذلك هو سبيل التنسك، فضلوا وما اهتموا. فهؤلاء المندسين في صفوف التصوف كدروا صفوه، فأضروا الإسلام في صميمه ضررا وبيللا. وقد حكى ابن الجوزي أنه حدثه بعض الفقهاء عن رجل من العباد كان يسجد للسهو سنين، ويقول: والله ما سهوت ولكن أفعله احترازا، فقال له الفقيه: قد بطلت صلاتك كلها؛ لأنك زدت سجودا غير مشروع².

وإن من خفي مكاييد الشيطان أن يزين في نفس الإنسان التعبد ليشغله عن أفضل التعبد وهو العلم، حتى زين لجماعة من القدماء أنهم دفنوا كتبهم ورموها في البحر... وكان بعض الصوفية يقول: دع علم الورق عليك بعلم الخرق³.

ومن أحسن ما ذكر في حقيقة التصوف التي تباينت جدا عبارات القوم في تحديدها، ما قاله الشيخ زروق رحمه الله، وهو فقيه مالكي مشهور مبرز ذو مشرب صوفي معتدل: " قد حد التصوف ورسم وفسر بوجوه تبلغ نحو الألفين ترجع كلها لصدق التوجه إلى الله تعالى وإنما هي وجوه فيه"⁴. ثم قال واضعا لهذه القاعدة شروطها حتى لا يزيغ زائغ في فهمها أو في تطبيقها: "قاعدة صدق التوجه مشروط بكونه من حيث يرضاه الحق تعالى وبما يرضاه... فلا تصوف إلا بتفقه، إذ لا نعرف أحكام الله الظاهرة إلا منه، ولا فقه إلا بتصوف، إذ لا عمل إلا بصدق توجه، ولا هما إلا بإيمان، إذ لا يصح واحد منهما بدونه... ومنه قول مالك رحمه الله: من تصوف ولم يتفقه فقد تزندق، ومن تفقه ولم يتصوف فقد تفسق، ومن جمع بينهما فقد تحقق"⁵.

وقد استغرق إنكار ابن الجوزي على الصوفية جزءا كبيرا في كتابه " تلبيس إبليس " الذي حدد فيه موقفه من الفكر والسلوك في عصره.

وقد كان يقدر الإمام الغزالي ويأخذ عنه، ولكنه لم يتابعه في مجال التصوف، بل وصفه بأنه متصوف يناقض نفسه فقيها⁶.

¹ - انظر هذه النماذج وأخرى غيرها عند: الإمام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود شيخ الأزهر سابقا، ذو النون المصري، منشورات المكتبة العصرية، صيدا بيروت، الطبعة الثانية، 400 هـ - 1980 م، ص 37 وما بعدها.

² - ابن الجوزي، صيد الخاطر، ص 120.

³ - ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص 96.

⁴ - أحمد بن محمد بن عجيبة الحسني، المصدر السابق، ص 4.

⁵ - أحمد بن محمد بن عجيبة الحسني، المصدر ص 5.

⁶ - من مقدمة صيد الخاطر، ص 6. كما اعترض على الفقهاء جمودهم وتقليدهم، ونقد العلماء فقال: ثم تأملت العلماء فرأيت أكثرهم يتلاعب به الهوى ويستخدمه: صيد الخاطر، ص 56. وقال: تأملت العباد والمترهدين فرأيت جمهورهم يتعبد بغير علم، ويأنس إلى تعظيمه... ثم تترقى بهم رتبة الناموس إلى أن لا يعودوا مريضا، ولا يشهدوا جنازة، إلا أن يكون عظيم القدر عندهم، ولا يتزارون... فقد صارت النواميس عندهم كالأوثان يعبدونها ولا يعلمون: المصدر نفسه، ص 55. ويقول في موطن آخر: احذر

ثالثا - التصوف والإلهام والتأويل:

الإلهام 1 موضوع له خطره، لذلك وجدنا علماء الإسلام يهتمون به، كل في اختصاصه². ومن أشدهم اهتماما به الصوفية، بل هو أخص شيء بهم، وهم الذين ينقل عنهم أنهم يعتمدونه مصدرا للتحسين والتقبيح.

ومن تم كان هذا الأمر من المهمات العلمية التي يتعين تحريرها، حتى لا تضيع الحقيقة بين الإفراط والتفريط.

والواقع أنه لا يوجد، والله أعلم، من العلماء المعتبرين لدى الأمة، من ينفي الإلهام نفيا كلياً، وينكره إنكاراً مطلقاً. إنما النفي منصب على اعتباره دليلاً شرعياً وحجة مستقلة، به يهتدى إلى الحق والصواب في باب المعارف والاعتقادات، وبه يستدل على مشروعية الفعل أو الترك في باب التعبدات والمعاملات³.

وما يسجل على كثير من الصوفية أنهم بالغوا في الاعتداد بالإلهام، بل منهم من اعتبره طريقاً إلى المعرفة لا يقبل الخطأ، وعابوا على علماء الشرع الذين يعتمدون الأدلة، ولا يقبلون دعوى بغير برهان: من الحس أو العقل أو الوحي، واعتبروهم جامدين على علم الظاهر، وهو بمثابة القشور، معرضين عن علم الباطن وهو بمثابة اللب. فخواطر الصوفية وإلهاماتهم لا تقبل الخطأ في زعمهم، وهو ما صرح به مؤلف "فوائح الرحموت شرح مسلم الثبوت" في أصول الفقه، وهو ذو مشرب صوفي، بقوله: "وإن تأملت في مقامات الأولياء ومواجيدهم وأذواقهم كمقامات الشيخ محيي الدين... علمت أن

جمود النقلة، وانسباط المتكلمين، وجمود المتزهدين، وشبه أهل الهوى، ووقوف العلماء على صورة العلم من غير عمل، وعمل المتعبدين من غير عمل: المصدر نفسه، ص 121.

¹ - من معاني الإلهام: ما يلقي في الروح بطريق الفيض. وقيل: ما وقع من علم وهو يدعو إلى العمل من غير استدلال بآية ولا نظر في حجة: الشريف الجرجاني، التعريفات، تحقيق الدكتور عبد الرحمان عميرة، عالم الكتب، بيروت، ص 57. وعرفه أبو زيد الدبوسي من فقهاء الحنفية بقوله: هو ما حرك القلب لعلم يدعو إلى العمل به من غير استدلال: نقلا عن: الحافظ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، مصطفى الحلبي، ج 46، ص 43. والصوفية يعبرون غالبا عن "الإلهام" بـ "الكشف"؛ لأنه يكشف لهم، حسب اعتقادهم، عن أمور مغيبة عما سواهم.

² - فيهتم به علماء العقيدة والتوحيد، ويلتقي هؤلاء في هذا البحث مع رجال الفلسفة، كما يهتم به علماء الأصول، ويعنى به الصوفية عناية خاصة.

³ - فقد نص التفتازاني في شرحه لعقائد العلامة النسفي المشهور لدى أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية على ما مؤداه أن الإلهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق، ويصلح للإلزام على الغير، وإلا فلا شك أنه قد يحصل به العلم: شرح العقائد النسفية، مصطفى الحلبي، ص 41. ونقل صاحب "مسلم الثبوت" من كتب الأصول عن بعض العلماء، واختاره محقق الحنفية العلامة الكمال بن الهمام: أن الإلهام ليس بحجة مطلقاً، لا في حق الملهم نفسه، ولا في حق غيره. وعلل ذلك بانعدام ما يوجب نسبته إلى الله تعالى، أي ليس هناك ما يدل على أنه من عند الله تعالى، فربما غلط أو توهم، أو خال فتخيل، ولا معصوم بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم: مسلم الثبوت مع شرحه فوائح الرحموت، مطبوع مع المستنصرى للغزالي، ج 2، ص 371: راجع في كل ذلك: د. يوسف القرضاوي، تيسير الفقه للمسلم المعاصر في ضوء الكتاب والسنة، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، 1421 هـ - 2000 م، ص 131 وما بعدها.

ما يلهمون به لا يتطرق إليه احتمال وشبهة، بل هو حق حق حق، مطابق لما في نفس الأمر!". وهذا الكلام مجرد دعاوى من غير برهان يعتد به¹. ولا يبعد، كما يرى الإمام أبو زهرة، أن تكون هذه الرؤية المتنتعة قد سرت إلى المسلمين من فكرة الإشراقيين من الفلاسفة وهم الذين يرون أن المعرفة تقذف في النفس بالرياضة الروحية والتهديب النفسي وتعذيب الجسم لتتقى الروح، ومن فكرة وحدة الوجود² والحلول الإلهي في النفوس أو حلول اللاهوت في الناسوت³ الموروثة عن النصارى ثم الباطنية ثم ظهرت في لونها الأخير في بعض الصوفية⁴.

فهؤلاء القوم يثبتون عصمة لغير رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويوجبون طاعة لغير الله ورسوله، مناقضين بذلك مقررات القرآن الكريم المحكمة ودلائل الحديث الشريف البينة⁵. وأهل التحقيق من علماء أصول الدين وعلماء أصول الفقه على أن الإلهام ليس بحجة، سواء في باب المعارف والاعتقادات، أم في باب الأعمال والتعبادات⁶. وحججهم في ذلك مستفيضة منها: * قوله تعالى: " قل

¹ - ونظير هذا ادعاء الشيعة الاثنا عشرية إلهام أئمتهم، والقول بعصمتهم، إذ ما يلهمونه لا يتطرق إليه شك أو احتمال خطأ، فهو الصواب حتما، سواء أكان خيرا أم حكما. ولا يتسع المقام لذكر شطحات كثيرة وخطيرة انزلق إليها كثير من المتصوفة والشيعة بسبب المبالغة في الاعتداد بهذا الأمر، ولقد ذهب بعض الغلاة والزائغين إلى القول: إن باب النبوة لم يغل، وإن الوحي الذي نزل على محمد صلى الله عليه وسلم لم يكن هو الوحي الأخير، بل يمكن أن ينزل على غيره! وليس كل الصوفية سقطوا في بحر الغي هذا، بل إن الصوفية الأوائل كانوا ملتزمين بالكتاب والسنة، كما ثبت من أقوال كبار شيوخهم وأئمتهم في العلم والسلوك.

² - رائده محيي الدين بن عربي فهو يقرر أن الموجود واحد في الحقيقة، وكل ما نراه ليس إلا تعينات للذات الإلهية، حتى قال في كتابه الفتوحات المكية: إن الذين عبدوا العجل ما عبدوا غير الله: ابن تيمية، الفتاوى، ج 11. ومع كل ضلالاته وتكفير العلماء له ما يزال مقدسا لدى الصوفية وغيرهم من المعرضين عن الحق، وما تزال كتبه المليئة بالزندقة كالفتوحات المكية وفصوص الحكم متداولة، وله تفسير للقرآن الكريم سماه " التفسير الباطن " لأن كل آية عنده لها ظاهر وباطن، فظاهرها لأهل التفسير وباطنها لأهل التأويل: انظر د. محمد بن ربيع المدخلي، المصدر السابق، 1، ص 19.

³ - رائد الحلول هو الحلاج، وهو يؤمن بثنائية الحقيقة الإلهية، فيزعم أن الإله له طبيعتان: هما اللاهوت والناسوت، وقد حل اللاهوت في الناسوت، فروح الإنسان هي لاهوت الحقيقة الإلهية ويدنه ناسوته. وقد قتل لزندقته، ورغم أن بعض الصوفية تبرأوا منه، إلا أن بعضهم الآخر عدوه من الصوفية وصحوا له حاله ودونوا كلامه، ومنهم أبو العباس بن عطاء البغدادي ومحمد بن خفيف الشيرازي وإبراهيم النصاريازي، كما نقل ذلك الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد، ج 8، ص 112. تعالى الله عن كل ذلك علوا كبيرا.

⁴ - الإمام محمد أبو زهرة، ابن تيمية، ص 197-198. وتجد ما يضاهاه هذا في كتب غلاة المتصوفة، ولم يخل هؤلاء من التأثير بالباطنية في أمور. وما يلبغظون به من " أن الدين للعامة، والحكمة للخاصة " إنما هو مروق مكشوف، راجع: " الإنسان الكامل " للجليلي. وقد أجاد في الرد عليهم القاضي عبد الجبار الهمداني في كتابه " تثبيت دلائل النبوة " والغزالي في " القسطاس " و " فضائح الباطنية " وعبد القادر التميمي في " الفرق بين الفرق " والمحيبي في " خلاصة الأثر " وغيرهم: مقدمات الإمام الكوثري، الطبعة الأولى، دار الثريا للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - بيروت، 1418 هـ - 1997 م، ص 81-83.

⁵ - ينظر في الرد على شبهات القائلين بحجة الإلهام في الأحكام الشرعية: " فصول البدائع في أصول الشرائع "، " البحر " للإمام الزركشي، " إرشاد الفحول " للإمام الشوكاني، وغيرها.

⁶ - يقول الإمام أبو زيد الدبوسي الحنفي: الذي عليه الجمهور: أن الإلهام لا يجوز العمل به إلا عند فقد الحجج كلها، في باب المباح. فقيده الأخذ به بقيدتين: في باب المباح وعند انعدام الدليل الشرعي في المسألة.

هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين"1. * وقوله تعالى في ذم الظنون: " وما لهم به من علم إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً"2. * ومن المعقول: أن خاطر الذي يلقي في النفس وبفاض عليها قد يكون من الله تعالى، وقد يكون من الشيطان، أو من النفس، وكل شيء احتمال ألا يكون حقا لم يوصف بأنه حق3. وقد ردوا على من زعم أن الإلهام حجة ودليل شرعي وأبطلوا كل استدلالاتهم على ذلك.

ومن شر الأمور التي تشوه حقيقة الإسلام ويحرف بها الكلم عن مواضعه " سوء التأويل". إذ به تنتقص أطراف الإسلام، فيخرج من تعاليمه وأحكامه ما هو من صلبه، وبه يحاول المبطلون أن يدخلوا في الإسلام ما ليس منه. لذا وجب التحذير من التأويل السيء للدين بغير علم، ووضع الضوابط الضرورية للوقاية من الوقوع فيه، وردة على أصحابه وإن زعموا أنهم من العلماء أو تظاهروا بألقاب الحكماء أو العباد. ومعظم الفرق الضالة عن سواء السبيل إنما غرها وأهلكها سوء التأويل، وغرقت في الرمزية4.

يقول محمد زاهد الكوثري في إثبات التأويل والاعتدال في الأخذ به: " القرآن الكريم والسنة النبوية ينحون مناحي كلام العرب في وجوه البيان، وفي كلام العرب ما يفهم المراد منه بمجرد سماعه، ومنه ما يدع السامع في حاجة إلى التدبر وإعمال الروية في تفهم مآله. وكذلك الكتاب والسنة، فمن أبى التأويل فيهما مطلقا فهو متحجر الدماغ جامد خامد، ومن توخى التأويل في الجميع فهو قرمطي5 هالك، وأهل الحق يرون الأخذ بالظاهر في محله، والتعويل على التأويل في موضعه"6.

ووجود المجاز وجواز التأويل بضوابطه مذهب المحققين من أهل العلم7 وهو كما يقع في نصوص الأخبار يقع في نصوص الأحكام8. والتأويل بحمل الآية أو الحديث على المجاز، لا يضيق الدين به ذرعا، على أن يكون مقبولا غير متكلف ولا متعسف وأن يكون ثمة موجب للتأويل، والخروج من الحقيقة إلى المجاز، على معنى أن يوجد مانع من صريح العقل، أو صحيح الشرع، أو قطعي العلم، أو مؤكد الواقع، يمنع من إرادة المعنى الحقيقي9.

1 - سورة النمل: الآية 64.

2 - سورة النجم: الآية 28.

3 - ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج 16، ص 44.

4 - وقد شرح الإمام حجة الإسلام الغزالي التأويل أجل شرح في كتابه " القانون الكلي في التأويل" فحقق ويبحث هذا الموضوع الذي شغل أمر تحقيقه الطوائف بما يشفي غلة الباحث ويبدله على المنهج الأمثل في ذلك.

5 - أي باطني.

6 - مقدمات الإمام الكوثري، ص 123.

7 - انظر: د. عبد العظيم المطعني، المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع، مكتبة وهبة.

8 - د. يوسف القرضاوي، المدخل لدراسة السنة النبوية، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، 11422 هـ - 2001 م، ص 201.

9 - د. يوسف القرضاوي، المصدر نفسه، ص 198.

ومن التأويلات المرفوضة تأويلات الباطنية والصوفية التي لا دليل عليها من العبارة ولا من السياق¹. ومن تلك التأويلات الباطلة قول بعضهم في حديث: " تسحروا فإن في السحور بركة"² المراد بالسحور هنا: الاستغفار!

ولا يخفى ما في هذا التأويل من تعسف، وصرف الحديث عن معناه الظاهر البين إلى ما لا يستساغ من الدلالات. لا سيما وقد جاءت أحاديث أخرى توضح المقصود بما لا يترك مجالاً للريب، من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: " نعم السحور التمر"³، وقوله صلى الله عليه وسلم: " السحور كله بركة، فلا تدعوه، ولو أن يجرع أحدكم جرعة من ماء"⁴.

المطلب الثاني: فحص ممارسة التصوف

جاء الإسلام يأمر بالاعتدال والتوسط في كل شيء، فمنع كل إفراط أو تفريط. وهو فيما يتصل بالزهد في الدنيا والتجافي عنها يجري على الميزان ذاته، فلم يرتض جشع اليهود وإفراطهم في حب الدنيا، كما لم يأخذ بالرهبانية التي ابتدعها النصارى، ففرطوا في الأخذ بالأسباب وقعدوا عن العمل والاكْتساب. لكن كيف كان خط المتصوفة في ممارسة التصوف؟

أولاً- التصوف والزهد:

إن أناساً سمعوا في القرآن الكريم قوله تعالى: " وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور " وقوله جل شأنه: " إنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة"، وقرأوا حديث النبي صلى الله عليه وسلم: " للدنيا أهون على الله من شاة ميتة على أهلها"، فبالغوا في هجرها من غير بحث عن حقيقتها، وسموا ذلك زهداً. والحقيقة أن الذم الذي اشتملت عليه هذه النصوص إنما هو لأفعال الجاهل أو العاصي في الدنيا، أما العارف العابد فإنه إذا اقتنى المال المباح وأدى حق الله فيه فلا يلام.

وما يشهد لهذا الفهم قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح: " نعم المال الصالح للمرء الصالح"⁵، ودعاؤه صلى الله عليه وسلم لخادمه أنس بن مالك- رضي الله عنه-: " اللهم أكثر ماله وولده وبارك له"⁶. وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يأكل ما وجد، فإن وجد اللحم أكله، وكان أحب الأشياء إليه الحلوى والعسل، وما نقل عنه أنه امتنع عن مباح. وإنما يكره الأكل فوق الشبع، واللبس على وجه الاختيال والبطر. وقد أعلمتنا صحاح الأحاديث أن الخليل إبراهيم عليه السلام كان

¹ - خذ لذلك مثلاً من "تفسير القشيري" فهو وإن لم يخل من فوائد وإشارات لطيفة مستساعة عند أهل الاختصاص من أهل هذا الفن، لكنه على الجملة تفسير يغص بالرموز والإشارات والتأويلات البعيدة والغامضة!

² - متفق عليه من حديث أنس رضي الله عنه.

³ - رواه ابن حبان وأبو نعيم في الحلية والبيهقي في السنن عن أبي هريرة، وذكره في صحيح الجامع الصغير.

⁴ - رواه الإمام أحمد وإسناده قوي كما في " الترغيب والترهيب" للمنذري.

⁵ - رواه الإمام أحمد في مسنده.

⁶ - صحيح البخاري، كتاب الدعوات، رقم 6344.

كثير المال، حتى ضاقت بلدته بمواشيه، وكذلك لوط عليه السلام، وكثير من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام. وقد أفتق موسى عليه السلام من عمره الشريف عشر سنين في مهر بنت شعيب عليه السلام. وقد علم الناس - والأخبار في هذا صحيحة مستفيضة - أن أبا بكر رضي الله عنه كان يخرج للتجارة والرسول صلى الله عليه وسلم حي، وما خلف الزبير بن العوام وعبد الرحمان بن عوف وغيرهما من الصحابة الأغنياء رضي الله عنهم شيء كثير، وبلغت صدقة علي رضي الله عنه أربعين ألفاً، وخلف عبد الله بن مسعود رضي الله عنه تسعين ألفاً. وكان الليث بن سعد يستغل كل سنة ألفي دينار. وقد لبس النبي صلى الله عليه وسلم حلة اشترت له بسبعة وعشرين بغيراً. وكانت لتميم الداري حلة اشترت بألف درهم يصلي فيها بالليل. ومن أخطاء المتصوفة في فهم التصوف، ويسمونه توكلًا جهلاً، إخراج ما في اليد، وإن ذلك الأمر ليس بمشروع، فإن النبي صلى الله عليه وسلم قال لسعد: " لأن تترك ورتك أغنياء خير من أن تتركهم عالة يتكففون الناس ". وقال لكعب بن مالك: " أمسك عليك بعض مالك ".

فانظر في هذه الزمرة الخيرة من الأنبياء والصحابة والعارفين هل فيهم من فعل ما يفعله جهلة المتزهدين؟ إنه ليس معهم إلا الآراء الفاسدة الخارجة على نهج الشريعة، التي مفادها أن الشرع ناقص يحتاج إلى ما يكتمل به. إن مثل هذه المشارب، ولو وردت عن بعض صدور الزهاد من السلف، لا يعول عليها، ويتعين الحذر منها والإعراض عنها، فلنا في هدي الرسول صلى الله عليه وسلم سعة كل سعة، وما جاءنا من جهة الشرع أجدد بالثقة كلها، والدين الإسلامي الحنيف يبرأ من كل زهد مغشوش¹ أو أي دعوى أخرى ليس عليها ختم الهدي النبوي. إن زهد الصوفية هو ترك التكسب من الحلال والعمل النافع، والعكوف في الرباطات لانتظار ما يوجد به الناس عليهم أو التكفف والاستجداء، أو غشيان الحكام والتجار والتدجيل عليهم ومدحهم لينالوا من فتات موائدهم. وهو الميل إلى التكلف في الظهور بمظهر الفاقة في لباسهم بلبس المرقعات البالية إظهاراً للترهد والصلاح والولاية. وبعضهم يمكث الأيام الكثيرة لا يأكل، أو يأكل الخبز الناشف بالملح وهو قادر على أن يأكل من الطيبات التي أحلها الله تعالى لعباده²، مخالفاً لسنة النبي صلى الله عليه وسلم الذي كان يأكل اللحم ويحب الذراع من الشاة، وقد قال صلى الله عليه وسلم: " فمن رغب عن سنتي فليس مني ".

¹ - تعج الكتب والمصادر بالحكايات عن ضرورب التزهيد المبتدع، من ذلك ما ذكره ابن الجوزي فقال: " بلغني عن بعض زهاد زماننا أنه قدم إليه طعام فقال: لا أكل، فقيل له: لم؟ قال: لأن نفسي لا تشتهي، وأنا منذ سنين ما بلغت نفسي ما تشتهي. فقلت: لقد خفيت طريق الصواب على هذا من وجهين، وسبب خفائها عدم العلم... فإن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن على هذا ولا أصحابه، وقد كان عليه الصلاة والسلام يأكل لحم الدجاج، ويحب الحلوى والعسل: صيد الخاطر، ص 63.

² - كان هذا التقشف في أوائل المتصوفة، أما المتأخرون فغدت حالهم كما قال ابن الجوزي في تلبيس إبليس: " فصارت همتهم في المأكل كما كانت متقدميهم في الجوع، لهم الغذاء والعشاء والحلوى وكل ذلك أو أكثره حاصل من أموال وسخة، وقد تركوا الكسب في الدنيا وأعرضوا عن التعبد وافترشوا فراش البطالة فلا همة لأكثرهم إلا الأكل والشرب واللعب ". وما حكاه هو حال أكثرية المنتسبين إلى الصوفية في زماننا، بل زادوا عليه أشياء وأشياء.

ثانيا - التصوف والحياة:

الإسلام دين العبودية لله تعالى ودين الحياة العابدة، العامرة بتقوى الله وطاعته، والتي لا يقصد منها إلا وجه الله تعالى ومرضاته. وليس في تعاليمه ما يدعو إلى الرهبانية البتة. بل إن القرآن الكريم لينهى عن الرهبنة ويعتبرها بدعة ابتدعتها الناس من عند أنفسهم، قال تعالى: "ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها"¹. وقد كانت الرهبانية في النصارى، وقد ابتدأ ذلك في تاريخ الإسلام في عصر النبي صلى الله عليه وسلم فكان من الصحابة من اعتزم أن يقوم الليل مصليا متهجدا ولا ينام، ومنهم من يصوم ولا يفطر، ومنهم من ينقطع عن النساء. فلما بلغ أمرهم إلى النبي صلى الله عليه وسلم غضب وقال: " ما بال أقوام يقولون كذا وكذا. ولكني أصوم وأفطر وأصلي وأنام وأتزوج النساء. فمن رغب عن سنتي فليس مني"².

إن ديننا يدعو إلى صناعة الحياة العابدة الفاضلة العامرة بالصلاح والإصلاح المفعمة بالعمل والأمل معا.. وقد لخص لنا ابن الجوزي مساوئ الاعتزال، بعد أن ساق لنا قصة بين لنا فيها أنه رأى رجلا في بيت كثير الدرن والوسخ، جاور فيها أربعين سنة، فقال معلقا وموجها: ومن يجاهد نفسه في الصبر على هذه الأحوال تفوته فضائل المخالطة لأهل العلم والعمل وطلب الولد، ونفع الخلق، وانتفاع نفسه بمجالسة أهل الفهم، فيحدث له من نفسه حالة تشابه فيها الوحش فتؤثر الانفراد لنفس الانفراد. وربما يبس الطبع وساء الخلق... وربما أفسدت الخلوة بدنه وعقله، وربما أورثته وسوسة، وربما ظن أنه من الأولياء واستغنى بما يعرفه، وربما خيل له الشيطان أشياء من الخيالات وهو يعدها كرامات، وربما ظن أن الذي هو فيه الغاية ولا يدري أنه إلى الكراهة أقرب، فإن الرسول صلى الله عليه وسلم نهى أن يبني الرجل وحده، وهؤلاء كل منهم يبني وحده، ونهى عن التبتل وهذا تبتل، ونهى عن الرهبانية وهذا ترهب"³. لقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قدوة الزهاد، ولكنه كان يحب النساء والطيب ويأكل اللحم ويصوم ويفطر، ويقوم وينام، ويعمل ويجاهد، ويحكم بين المسلمين ويعلمهم القرآن والخير.

إن من التشدد والتنطع اختيار عبادات شاقة لم يأمر بها الشارع؛ كدوام الصيام والقيام والتبتل وترك التزوج، وأن يلتزم السنن والآداب كالالتزام الواجبات، وقد قال صلى الله عليه وسلم: " لن يشاد الدين أحد إلا غلبه" فإذا صار هذا المتعمق أو المتشدد معلم قوم ورئيسهم ظنوا أن هذا أمر الشرع ورضاه، وهذا داء رهبان اليهود والنصارى"⁴.

¹ - سورة الحديد: الآية 27.

² - متفق عليه.

³ - ابن الجوزي، صيد الخاطر، ص 129.

⁴ - شاه ولي الله ابن عبد الرحيم الدهلوي، حجة الله البالغة، مراجعة وتعليق: محمود طعمة حلي، الطبعة الأولى، دار المعرفة، بيروت- لبنان، 1418 هـ - 1997 م، ج1، ص 275.

إن الدين الإسلامي الكامل في ذاته جامع في جوهره وصميمه بين مصلحتي الدنيا والدين، ومكافح عن المصلحتين ضد الغلاة والمنتطعين بالحجة البالغة.

الخاتمة:

لقد تأكد لنا أن أهل التحقيق من العلماء وأرباب السلوك المهتدين يثبتون حقيقة التصوف، ويدركون ضرورته وأثره في تهذيب النفوس وصلاحها، وفي إصلاح المجتمعات وترقيتها. ولكنهم يشددون على تخليصه من الشوائب والانحرافات، ويحرصون على رده إلى مصادره الأصلية وموارده النقية: القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. لذلك رسموا لهذا العلم منهاجا حددوا معالمه كالآتي:

1- إن تركية النفس أو التربية الروحية أو "التصوف" - ولا مشاحة في الاصطلاح- هو تطهيره النفس من الأمراض والآفات، وتحقيقها بمقامات، وتخليقها بصفات، فهي تظهر وتحقق وتخلق، ولكل ذلك وسائله المشروعة التي يتعين الأخذ بها، ونبذ ما عداها من التهاويل والشطحات والرموز والطقوس الغامضة مما لا يسنده دليل من كتاب أو سنة.

2- إن منفعة العلم معروفة، فهو الأمر بالمصالح، وهو ذروة التعبد. واستخفاف كثير من المتصوفة بالعلوم الشرعية، وادعائهم أن لا حاجة لهم إلى أخذ العلم من أسبابه ووسائله النقلية، وإنما يأخذونه مباشرة من الله تعالى تحت زعم "حدثني قلبي عن ربي"، مسلك مخالف لما كان عليه شيوخهم الأولون، من أمثال الجنيد وأبي سليمان وأبي يزيد وغيرهم، الذين كانوا يقولون: مذهبنا مقيد بالكتاب والسنة.

3- يجب أن يكون الاعتداد بدليل الرأي لا بشهرة صاحبه أو تعظيمه في النفوس، وليس أصلح ولا أهدى سبيلا من التأسي بالمصطفى صلى الله عليه وسلم في الأمور كلها: "لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيرا"¹.

4- إن موقف الراسخين من علماء الأمة لا ينكرون الكشف الصحيح، ولا الفراسة الصادقة، ولا الرؤيا الصالحة. لكنهم يختلفون مع أولئك المتصوفة في جملة أمور أهمها:

أ - ما يزعمه غلاة الصوفية من أن إلهامهم أو كشفهم دليل شرعي مستقل يؤخذ منه الحكم. بل إنهم قد يجعلون إلهامهم حجة على الشرع نفسه. ومؤدى هذا الزعم أنهم يعتبرون إلهاماتهم معصومة. ومن المؤكد أن العصمة إنما هي لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وأما غيره من الناس فيؤخذ من كلامه ويرد، وقد قال صلى الله عليه وسلم: "كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد".

ب - تفرقتهم بين "العلم" الذي يأتي به "النص" و "المعرفة" التي يأتي بها "الكشف"، أو بين "الشريعة" و "الحقيقة"، واعتبار الأولى من نصيب العوام، والأخرى من حظ الخواص. مع أننا

¹ - سورة الأحزاب: الآية 21.

أمرنا باتباع النصوص، وتحكيم شريعة الله، أما ما سوى ذلك فهي أهواء مضرّة يتعين اجتنابها، قال تعالى: " ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون"¹.

ج - اعتبارهم الإلهام أو الكشف منتهى الغايات التي إليها يسعون، والله تعالى يقول: " قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك أمرت"².

د - ثم اتخاذهم إلى هذا الكشف طرقا مبتدعة ما أنزل الله بها من كتاب ولا جاءت بها سنة، ولا سار عليها السلف الصالح من هذه الأمة. ومنها: تفريغ القلب من كل شيء حتى من قراءة القرآن! 5- إن اجتهاد العاقل فيما يصلحه لازم بمقتضى العقل والشرع، ومن ذلك حفظ ماله وطلب تنميته بطرق الحلال؛ لأنه سبب بقاء الإنسان وضمان كرامته، ونحن كالوكلاء في هذا الحفظ. وإنما نهى فيه عن اكتسابه من الحرام والشح به والتبذير فيه والظهور بمظهر البذخ والكبرياء في التمتع به، من دون أن نترك للنفس لجامها. ولا يلتفت إلى ترهات الصوفية الذين يدعون في الفقر ما يدعون، فما الفقر إلا مرض العجزة. ولنا ضابط هو الشرع، فيه الرخصة وفيه العزيمة، ولا ينبغي أن يلام من حصر نفسه في هذا الضابط.

6- اعتزال الناس مجاف للهدى النبوي، وفيه تفويت لمصالح كثيرة وخير عميم، فقد قال صلى الله عليه وسلم: " من يخالط الناس ويصبر على أذاهم خير ممن لم يخالط الناس ولم يصبر على أذاهم". ولذلك لا تكون عزلة العالم إلا عن الشر فحسب. إنه لمن النقص الفادح أن نخرج أجيالا لا صلة لهم بالحياة الاجتماعية ولا مساهمة لهم فيها ولا تأثير لهم في مجريات الحياة العامة للأمة ولا دور لهم في الأعمال الكثيرة التي تنتظرهم لنصرة الدين وإعزاز الأمة.

وبتصفية التصوف من الأدران التي علقت به، ورسم منهجه الشرعي الضابط لفقهه وممارسته، يصير قيمة حقيقية ووسيلة فذة لتقويم سلوك الإنسان وإنقاذه من التيه والتخبط، والنهوض بالمجتمع من كبوته. وهو الجهد الذي نأمل أن تنهض به الأمة نهوضا جماعيا من قبل علمائها ومصلحيها وربانيها ينفون عن التصوف ما أدخل فيه من دخن ويخرجونه للناس محققا وموافقا لروح الشريعة، ومستجيبا لمطالب العصر، فتسدى بذلك خدمة لا تقدر بثمن لعالمنا الحائر والمفتون والممزق. والله تعالى أعلم بالحقيقة وهو الهادي إلى سواء السبيل.

¹ - سورة الجاثية: الآية 18.

² - سورة الأنعام: الآيتان: 162، 163.

التصوف بين دلالة اللفظ وروح المعنى

د. بن داود براهيم أ. بلبالي براهيم
جامعة الجلفة جامعة أدرار

الملخص:

يعد علم التصوف من أعمق العلوم والبحوث وهو علم شرعي حادث في الملة كما عبر عن ذلك عبد الرحمن بن خلدون في كتابه المقدمة على غرار العلوم الشرعية الأخرى .

مع تباين مرجع اصطلاح التصوف فهناك من أرجعه - وهو قول مرجوح في رأينا - إلى كلمة سوفوس أو صوفيا اليونانية التي تعني الحكمة ؛ ومنها كانت ترجمة كلمة فلسفة إلى حب الحكمة .

لقد كان التصوف منهجا من المناهج الرائدة في شتى المجالات، في مجال الفكر والتفكير والزهد والتعبد حتى أضحي أحد العلوم بل أهم المسالك التي لا غنى للمسلم عنها حتى وإن تغطت بأثواب متعددة من المسميات المختلفة والتي تصب في مصب واحد.

وامتاز الخطاب الصوفي في شعره ونثره ومحاكاته بأسلوب راق لم يكن يضاهيه أي أسلوب آخر لأنه يجمع ما بين الذوق الإيماني الخاص ويجمع ما بين الظاهر والباطن ويجمع ما بين متطلبات الحقيقة وروافد الشريعة، فكان مزاجا لما يسمو بالأشباح لعالم الأرواح

RESUME

The science of soufism is an important science, It's islamic science about the CHARIAA as Ibn khaldoun he said in her book Elmokhadima.

In fact the soufism is a word deferents, some doctrines said: the soufism imported from the Sofoss or Sofia in grece " ELHKMA".

The soufism is a way important to the fact (Elhakika); It's about the sciences of Elmanhadj or the methodology of musulmen's life.

مقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على سيدنا محمد طب القلوب وشفائها وراحة الأبدان ودوائها ونور الأبصار وضئائها.

التلاوة ابتداءً والتزكية ارتقاءً والتعليم صفاءً وفي الغيب علم يتوالى وفي التوالى إعجاب والإعجاب توحيد بنزاهة وتفريد بطهارة وتجريد بإخلاص.

الحمد لله الذي جعل في كل الأزمنة داعياً، وإلى معالجة أمراض النفوس وطريقة إصلاح القلوب هادياً، فيسعد من كان لدعوته ملبياً، وبقي بعضال دائه من كان متكبراً أو مستحياً .

سبحانه، سبحانه طهر قلوب من شاء من العباد وجعلهم أئمة في طريق الرشاد، سلكوا الطريق إلى الله وعرفوا أحوالها، واطلعوا على دسائس النفس وعلموا أفعالها، فهداهم المولى إلى سبيله بعد الجاهدة، واطمأنت نفوسهم بعد المقاتلة والمكابدة، وتقربوا لمولاهم بخالص النية، وتقرب منهم مولاهم كما يليق بالذات العلية .

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له علم من شاء من عباده اللدنية، وأشهد أن سيدنا محمداً عبده ورسوله الذي من اقتدى به رقى المراقي السنوية صلى الله عليه وسلم، وعلى آله الذين زهدوا في هذه الدار وعملوا محبةً في ذات الحق سبحانه لا طمعا في جنة ولا خوفاً من نار صلاة وسلاماً ننتظم بهما في سلك من أحب الأبرار ونال بهما مزية (أنت مع من أحببت) في دار القرار.

ثم إن صرف الإنسان في هذه الحياة عبادة الرحمان ومجابهة للشيطان حتى يحظى المرء بالجنان إذ قال الحق تبارك وتعالى (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون)، وفي قراءة لابن عباس (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعرفون) ؛ فإذا أدرك الإنسان حقيقة وجوده وهو العرفان والمعرفة والوصول إلى مدارج الصفاء بعيداً عن هوى النفس والشيطان قال تعالى: (ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها).

فكانت رسالة الصوفي الصفاء بروحه إلى علم الحقيقة انطلاقاً من علم الشريعة وصولاً إلى علم الباطن تعريجاً على علم الظاهر .

ومن الجانب الموضوعي فإن علم التصوف أو التصوف في دلالاته قد حمل العديد من الأوصاف بين الإصطلاح والمعنى خاصة إذا تقرر بأن الألفاظ قبور المعاني .

لأن علم التصوف علم متشعب متجذر لا يعتمد على اللفظ إلى درجات دقيقة جدا .

أولاً: التصوف علم ومنهج:

يعد علم التصوف من أعمق العلوم والبحوث وهو علم شرعي حادث في الملة كما عبر عن ذلك عبد الرحمن بن خلدون في كتابه المقدمة¹ على غرار العلوم الشرعية الأخرى .

مع تباين مرجع اصطلاح التصوف فهناك من أرجعه - وهو قول مرجوح في رأينا - إلى كلمة سوفوس أو صوفيا اليونانية التي تعني الحكمة ؛ ومنها كانت ترجمة كلمة فلسفة إلى حب الحكمة .

وقد أوضح الكلاباذي أن التصوف من الصفاء والصف والصفة والصوف والصفوة². وقد أبو علي الروذبادي وقد سئل في معنى الصوفي فقال هو معنى من لبس الصوف على الصفاء وأطعم الباطن إطعام الجفاء، وترك الدنيا خلف القفا وسلك سبيل المصطفى صلى الله عليه وسلم³. وقال الإمام القرشي من أعمدة التصوف في بيان معنى الصوفي أنه مكون من أربع أحرف ص، و، ف، ي ؛ فالصاد صبره وصدقه و صفاؤه، والواو وجده ووده و وفاؤه، والفاء فقره وفقده، والياء ياء النسبة بها أضيف إلى حضرة موله⁴.

ويذكر الدكتور محمد بن بريكة في موسوعته للتصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان أنه لا يوجد ضمن أهم التآليف التي تكلمت عن الفرق من يعتبر الصوفية فرقة ذات فهم عقائدي خاص، وهذا حكم جيد في نظر الدكتور⁵ .

كما قد أكد الإمام الرازي عدم إدراج الصوفية ضمن الفرق الإسلامية بأن طريقهم التصفية والتجرد من العلائق البدنية .

وقد عبر عن التصوف بأنه معرفة ذوقية لندية يهبها الله لمن يشاء ؛ وقد أثار عن الإمام الجنيد قال عن التصوف أنه (تأديب وتذويب، فالتأديب محل الإستنار وهو للعوام والتهديب للخواص وهو التجلي، والتذويب للأولياء وهو المشاهدة)¹.

1 عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، الدار التونسية، تونس، 1984، ج 2، ص 584.

محمد بن بريكة، التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان، الكتاب الأول، دار المتون، الجزائر، 2006، ص 48.

2 أبو بكر محمد الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق محمود أمين النواوي، ط 3، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1992، ص 32

3 أبو بكر محمد الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، المرجع السابق، ص 32.

4 الإمام القشيري، لطائف الإشارات، تحقيق إبراهيم بسيوني، ط 2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1981، ج 1، ص 146،

محمد بن بريكة، المرجع السابق، ص 50.

5 محمد بن بريكة، المرجع السابق، ص 50.

محمد الزكاوي بن الخياط، بشور الهدية في مذهب الصوفية، رسائل مولاي العربي الدرقاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002، ص 105.

وكل هذا يجعلنا نؤكد أن التصوف علما ومنهجاً ليس بديلاً عن الكتاب والسنة كما يقول بعض المعادين له .

وهذا ما أكده الإمام أبو الحسن الشاذلي بقوله إذا عارض كشفك الصحيح الكتاب والسنة فاعمل بالكتاب والسنة ودع الكشف، وقل لنفسك إن الله ضمن لي العصمة في الكتاب والسنة ولم يضمنها لي في جانب الكشف والإلهام 2 .

فالشريعة بذلك أن تعبدته والطريقة أن تقصده والحقيقة أن تشهده، أو أن الشريعة لإصلاح الظواهر والطريقة لإصلاح الضمائر، والحقيقة لإصلاح السرائر، وهي المراتب التي أوردتها حديث المصطفى صلى الله عليه وسلم عن الإسلام والإيمان والإحسان 3 .

والجامع لكل من الشريعة والحقيقة هو الشرع أو الدين، ومن هنا كان رد ابن عربي على أباطيل من اعتقدوا بأن هنالك مخالفة للشريعة من الحقيقة.

بل إن الشريعة جسم وروح فجسمها علم الأحكام وروحها الحقيقة ؛ وقد قيل في الجواهر ما مفاده أن (التصوف هو امتثال الأمر واجتتاب النهي في الظاهر والباطن من حيث يرضى لا من حيث ترضى) 4.

ثانياً: التصوف منهج الريادة والسيادة:

لقد كان التصوف منهجاً من المناهج الرائدة في شتى المجالات، في مجال الفكر والتفكير والزهد والتعبد حتى أضحى أحد العلوم بل أهم المسالك التي لا غنى للمسلم عنها حتى وإن تغطت بأثواب متعددة من المسميات المختلفة والتي تصب في مصب واحد.

وامتاز الخطاب الصوفي في شعره ونثره ومحاكاته بأسلوب راق لم يكن يضاهيه أي أسلوب آخر لأنه يجمع ما بين الذوق الإيماني الخاص ويجمع ما بين الظاهر والباطن ويجمع ما بين متطلبات الحقيقة وروافد الشريعة، فكان مزاجاً لما يسمو بالأشباح لعالم الأرواح ويجعل نفس المؤمن تسبح في أبحر المعارف والإدراكات العقلية، واعتمد فكر التصوف على أساليب متعددة من التشبيه البالغ بالإضافة إلى الشروحات التي أضفوا عليها بعداً روحياً في الأعماق أكثر من أن يقتصر الأمر على شرح الألفاظ والكلمات فقط فكان بحق علم أذواق لا علم أوراق.

وقد قال الإمام الشعراني في مقدمة الطبقات الكبرى ما نصه: مقدمة في بيان أن طريق القوم مشيدة بالكتاب والسنة وأنها مبنية على سلوك وأخلاق الأنبياء وبيان أنها لا تكون مذمومة إلا إن خالفت صريح القرآن أو السنة أو الإجماع لا غير .

1 ابن عجيبة، إيقاظ الهمم بشرح الحكم، ص 463، وارد ضمن مرجع محمد بن بركة، المرجع السابق، ص 52.

2 ابن عجيبة، إيقاظ الهمم بشرح الحكم، ص 463 .

3 محمد بن بركة المرجع السابق، ص 57 .

4 علي برادة، جواهر المعاني، دار الجيل، بيروت، 1988، ج 2، ص 74 .

وأما إذا لم تخالف فغاية الكلام أنه فهم أوتيته رجل مسلم، فمن شاء فليعمل به، ومن شاء تركه ويُظهر الفهم في ذلك الأفعال وما بقي للإنكار إلا سوء الظن بهم وحملهم على الرياء وذلك لا يجوز شرعا.

ثم إن علم التصوف عبارة عن علم انقذح في قلوب الأولياء حين استنارت بالعمل بالكتاب والسنة فكل من عمل بهما انقذح له من ذلك علوم وآداب وأسرار وحقائق تعجز الألسن عنها نظير ما انقذح لعلماء الشريعة من الأحكام حين عملوا بما علموه من أحكامها، فالتصوف إنما هو زيادة عمل العبد بأحكام الشريعة إذا خلا عمله من العلل وحظوظ النفس، كما أن علم المعاني والبيان زيادة علم النحو، فمن جعل علم التصوف علما مستقلا صدق، ومن جعله من عين أحكام الشريعة صدق .

كما أن من جعل علم المعاني والبيان علما مستقلا فقد صدق، ومن جعله من جملة علم النحو فقد صدق، لكنه لا يشرف على ذوق أن علم التصوف تفرع من عين الشريعة إلا من تبحر في علم الشريعة حتى بلغ إلى الغاية، ثم إن العبد إذا دخل طريق القوم وتبحر فيها أعطاه الله هناك قوة الاستنباط نظير الأحكام الظاهرة على حد سواء فيستتبط في الطريق واجبات ومندوبات وآدابا ومحرمات ومكروهات وخلاف الأولى نظير ما فعله المجتهدون وليس إيجاب ولي الله تعالى حكما في الطريق لم تصرح الشريعة بوجوبه كما أكد ذلك الياضي وغيره.

... وقد أجمع القوم على أنه لا يصلح للتصدر في طريق الله عز وجل إلا من تبحر في علم الشريعة وعلم منطوقها ومفهومها وخاصها وعامها وناسخها ومنسوخها وتبحر في لغة العرب حتى عرف مجازها واستعاراتها وغير ذلك فكل صوفي فقيه لا عكس¹. ويؤيد ذلك ما قاله علي كرم الله وجهه: من أسر سريرة ظهرت في ملامح وجهه وفلتات لسانه.

وقال الإمام القشيري لم يكن عصر في مدة الإسلام وفيه شيخ من هذه الطريقة إلا وأئمة ذلك الوقت من العلماء قد استسلموا لذلك الشيخ وتواضعوا له وتبركوا به ولولا مزية وخصوصيته للقوم لكان الأمر بالعكس².

ثالثا: امتداح خير الخلائق وفحوى الخطاب:

اهتم المتصوفة أيما اهتمام بمحبة الحبيب المصطفى سيد الخلائق امتداحا من غير إطرأ ولا مخالفة للشرع فبلغ شعرهم ونثرهم في ذلك مبلغه، ولم يكن ذلك الإفصاح عن هذه المحبة إلى استنادا وامتنالا لأحاديث الحبيب المصطفى والتي منها: قوله صلى الله عليه وسلم "ما اختلط حبي

¹ رسالة البيان والتباين في أن الصوفية مذهبها السنة والقرآن، أحمد فال العلوي، المكتبة العصرية، بيروت، 2002، ص96. وقد عرف حاجي خليفة علم التصوف بأنه "علم يعرف به كيفية ترقى أهل الكمال من النوع الإنساني في مدارج سعادتهم، والأمور العارضة لهم في درجاتهم، بقدر الطاقة البشرية".

محمد الزحيلي، تعريف عام بالعلوم الشرعية دار الكوثر، الجزائر، ص191.

(2) الإمام القشيري، الرسالة القشيرية، دار الفكر العربي، بيروت، 1987 ص77.

بقلب عبد إلا حرم الله جسده على النار"1. وأيضا ما ورد عنه "لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من ولده ووالده والناس أجمعين"2.

وفي المستدرک على الصحیحین أنه صلی الله علیه وسلم قال: "من كنت ولیه فإن علیا ولیه"3. وورد عنه صلی الله علیه وسلم أنه قال: "یا بني عبد المطلب إني سألت الله لكم ثلاثا أن یثبت قائمکم وأن یهدی ضالکم، وأن یعلم جاهلکم وسألت الله أن يجعلکم جوداء نجداء رحماء فلو أن رجلا صفن بین الرکن والمقام فصلی وصام ثم لقي الله وهو مبغض لأهل بیت محمد دخل النار"4. وعن أنس رضي الله عنه أن أعرابيا قال لرسول الله صلی الله علیه وسلم: متى الساعة؟ قال رسول الله صلی الله علیه وسلم "ما أعددت لها" قال حب الله ورسوله، قال "أنت مع من أحببت" متفق علیه.

ولذا قد عكف الكثير ممن نبغوا في الشعر على امتداحه صلی الله علیه وسلم وبيان سيرته الطيبة فهذا الإمام البوصيري كتب وأبدع ما كتب في برده المباركة والتي منها:

الحمد لله منشئ الخلق من عدم	ثم الصلاة على المختار في القدم
أمن تذكر جيران بذي سلم	مزجت دمع جرى في مقلة بدم
أم هبت الريح من تلقاء كاظمة	وأومض البرق في الظلماء من إظم
فما لعينيك إن قلت اكفها همتا	وما لقلبك إن قلت استنق يهم
أم يحسب الصب أن الحب منكم	ما بين منسجم منه ومضطرم
لولا الهوى لم ترق دمعاً على ظلل	ولا أرتقت لذكر ألبان والعلم

إلى أن يقول في التحذير من هوى النفس:

والنفس كالطفل إن تهمله شب على حب الرضاع إن تقطمه ينفطم
فاصرف هواها وحاذر أن توليه إن الهوى ما تولى يصم أو يصم
وخالف النفس والشيطان واعصهما وإن هما محضاك النصح فاتهم
ولا تطع منها خصما ولا حكما
فأنت تعرف كيد الخصم والحكم⁵

(1) رواه أبو نعيم، مختار الأحاديث النبوية والحكم المحمدية، ص127.

(2) رواه الشيخان عن ابن مسعود، مختار الأحاديث النبوية، ص159.

(3) المستدرک على الصحیحین، الجزء 2، ص130.

(4) المستدرک على الصحیحین، ص148.

(5) دلائل الخيرات وشواق النور في ذكر الصلاة على النبي المختار، الإمام عبد الله بن سليمان الجزولي، المكتبة العربية، صيدا، 2004.

وما قاله أيضا سيدي عبد القادر الجيلالي:

أبدا تحن إليكم الأرواح	ووصالكم ريحانها والراح
وقلوب أهل وداكم تشناقكم	وإلى بهاء جمالكم ترتاح
ورحمة للعاشقين تحملوا	ثقل المحبة والهوى فزاح
أهل الهوى قسمان قسم منهم	كتموا وقسم بالمحبة باحوا
فالبائحون لسرهم شربوا الهوى	صرفا فهزمهم الغرام فباحوا
والكاتمون لسرهم شربوا الهوى	ممزوجة فحمتهم الأقداح
بالسر إن باحوا تباحوا دماؤهم	هكذا دماء البائحين تباح
لله قوم قد دعوا لحبيبيهم	فغدوا ملبيين وراحوا
أصفاهم وصفوا به وقلوبهم	من نوره المشكاة والمصباح ¹

فكان هؤلاء وأمثالهم قد تغنوا وهاموا في امتداحه ونظموا في ذلك سيرته العطرة كاملة.

رابعا: ما ورد بشأن علم الظاهر والباطن وانعكاسه

على الخطاب الصوفي::

علم الباطن هو علم الحقيقة وهو حقيقة الشريعة وجوهرها، وهو الذي به يمكن الوصول إلى الإخلاص في العبودية والتوصل إلى حقوق الربوبية والمشار إليه باصطلاح متعددة منها عبارة الحكمة في قوله تعالى "يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا" (البقرة، الآية 269). والمشار إليه أيضا بالعلم اللدني في قوله تعالى: "وعلمناه من لدنا علما" (الكهف، الآية 65) وأشار له بالفتح في قوله تعالى: "إنا فتحنا لك فتحا مبينا" (الفتح، الآية 01)، وبالسكينة في قوله تعالى: "هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين" (الفتح، الآية 04)، وباليقين في قوله "ليستيقن الذين أوتوا الكتاب ويزداد الذين آمنوا إيمانا" (المدثر الآية 31).

وغيرها من الآيات الدالة على ذلك، ومنها قوله تعالى "يا أيها الذين آمنوا آمنوا"، فيستدل من ذلك أن الله لو كان يدعو عباده بالإيمان الواجب لدى العامة لما قال لهم يا أيها الذين آمنوا ومن الواضح أن الإيمان لا يطلق إلا عن من آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر كما ورد في حديث جبريل عليه السلام ومجيئه للنبي صلى الله عليه وسلم².

(1) الفيض الرباني والسر الرحماني لسيدي عبد القادر الجيلالي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 2000.

(2) أحمد فال العلوي، المرجع السابق، ص 83.

فلما ناداهم المولى تبارك وتعالى بالإيمان وناداهم بالإيمان ثانية علم بأن هنالك إيمان خاص وهو ما يسمى بالإحسان، أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك إشارة إلى مقام المشاهدة وهو أرفع مقامات التعبد.

فلو كان مقصود الإيمان ما هو مطلوب من العامة لخاطبهم خطاب العموم كما في العديد من الآيات الكريمة ومنها قوله تعالى "يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا الذي له ملك السموات والأرض لا إله إلا هو يُحيي ويميت فأمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون" (الأعراف، 158). وقوله تعالى "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى" (الحجرات، 13).

وقد أشار الحبيب المصطفى إلى علم الباطن بالحكمة في قوله: "أنا دار الحكمة وعلي بابها" وأشار إلى علم الظاهر بقوله "أنا مدينة العلم وعلي بابها". وكان أبو هريرة رضي الله عنه يقول: "حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاءين أما أحدهما فبثنته لكم وأما الآخر فلو بثنته لقطع مني هذا البلعوم".

وفي مثل ذلك يقول علي ابن طالب رضي الله عنه:

يارب جوهر علم لو أبوح به لقليل لي أنت ممن يعبد الوثنا
ولا استحل رجال مسلمون دمي يرون أقبح ما يأتونه حسنا

وفي حديث رواه أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "فلما أدناني ربي حتى كنت كما قال تعالى قاب قوسين أو أدنى قال: وسألني ربي فلم أستطع أن أجيبه فوضع يده بين كتفي بلا تكييف ولا تحديد حتى وجدت بردها على فؤادي فأورثني علم الأولين والآخرين وعلمني علوما شتى فعلم أخذ علي العهد بكتمانه إذ علم أنه لا يطيق حمله أحد غيري، وعلم خيرني فيه وعلمني القرآن فكان جبريل عليه السلام يذكرني به وعلم أمرني بتبليغه للعام والخاص من أمتي"1.

وفي تاريخ الخلفاء للحافظ جلال الدين السيوطي، ما نصه "أخرج البيهقي وأبو نعيم كلاهما في دلائل النبوة واللائكائي في شرح السنة والديرعاقولي في فوائده وابن الأعرابي في كرامات الأولياء والخطيب في رواية مالك عن نافع عن ابن عمر قال: وجه عمر جيشا ورأس عليهم رجلا يدعى سارية فبينما عمر يخطب جعل ينادي يا سارية الجبل ثلاثا، ثم قدم رسول الجيش فسأله عمر فقال يا أمير المؤمنين هُزمتنا فبينما نحن كذلك إذ سمعنا صوتا ينادي: يا سارية الجبل ثلاثا فأسندنا ظهورنا إلى الجبل فهزمتهم الله، قال: قيل لعمر إنك كنت تصيح بذلك وذلك الجبل الذي كان سارية عنده بنهاون من أرض العجم"2.

(1) نفس المرجع.

(2) الحافظ جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء للحافظ، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ص117.

وهذا كله ورد في حديث المصطفى صلى الله عليه وسلم "انقوا فراسة المؤمن فإنه يرى بنور الله" وفي قوله "... ولا يزال يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإن أحببته صرت سمعة الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطن بها...".

خامسا: علم الباطن وتجلياته

في قصة موسى والخضر عليهما السلام:

ورد في صحيح البخاري في باب: "وقال موسى لفتهاه لا أبرح حتى أبلغ مجمع البحرين أو أمضي حقبا" زمانا، وجمعه أحقاب، فقد روي أن أبي بن كعب سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إن موسى قام خطيبا في بني إسرائيل، فسئل: أي الناس أعلم؟ فقال: أنا، فعتب الله عليه إذ لم يرد العلم إليه، فأوحى الله إليه أن لي عبدا بمجمع البحرين هو أعلم منك، قال: موسى يارب فكيف لي به؟ قال: تأخذ معك حوتا فتجعله في مكمل فحينما فقدت الحوت فهو ثم، فأخذ الحوت فجعله في مكمل ثم انطلق وانطلق معه بفتهاه يوشع بن نون حتى إذا أتيا الصخرة وضعا رؤوسهما فناما واضطرب الحوت في المكمل فخرج منه فسقط في البحر فاتخذ سبيله في البحر سريرا وأمسك الله عن الحوت جرية الماء فصار عليه مثل الطاق فلما استيقظ نسي صاحبه أن يخبره بالحوت فانطلقا بقية يومهما وليتئها حتى إذا كان من الغد قال موسى لفتهاه ائتنا غدائنا لقد لقينا من سفرنا هذا نصبا قال، ولم يجد موسى الحوت وأنسانيه الشيطان أن أذكره واتخذ سبيله في البحر عجبا، فكان للحوت سريرا ولموسى ولفتهاه عجبا، فقال موسى: ذلك مأكلنا نبغي فارتدا على آثارهما قصصا، قال: رجعا يقصان آثارهما حتى انتهيا إلى الصخرة، فإذا رجل مسجى ثوبا فسلم عليه موسى، فقال الخضر وأنبى بأرضك السلام، قال: أنا موسى، قال موسى بني إسرائيل، قال نعم، أتيتك لتعلمني مما علمت رشدا، قال إنك لا تستطيع معي صبرا يا موسى إني على علم علمنيه لا تعلمه أنت، وأنت على علم من الله علمك الله لا أعلمه فقال موسى:

ستجدني إن شاء الله صابرا ولا أعصي لك أمرا" إلى قوله تعالى: "ولا ترهقني من أمري عسرا" قال وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "وكانت الأولى من موسى نسيانا، فانطلقا يمشيان على ساحل البحر فمرت سفينة، فكلموهم أن يحملوهم، فعرفوه الخضر فحملوه بغير نول فلما ركبا في السفينة لم يفجأ إلا والخضر قد قلع لوحا من ألواح السفينة بالقدم فقال له موسى: قوم حملونا بغير نول، عمدت إلى سفينتهم فخرقتها لتغرق أهلها، لقد جئت شيئا إمرا، قال ألم أقل لك أنك لن تستطيع معي صبرا"... إلخ، قال "وجاء عصفور فوق على حرف السفينة فنقر في البحر نقرة، فقال الخضر ما علمي وعلمك من علم الله إلا مثل ما نقص هذا العصفور من هذا البحر ثم خرجا من السفينة فبينما هما يمشيان على الساحل إذ أبصر الخضر غلاما يلعب مع الغلمان، فأخذ الخضر رأسه بيده فاقتلعه فقتله، فقال له موسى: أقتلت نفسا زكية بغير نفس لقد جئت شيئا نكرا قال: ألم أقل لك أنك لن

تستطيع معي صبرا قال وهذا أشد من الأولى قال: إن سألتك عن شيء بعدها فلا تصاحبني قد بلغت من لدني عذرا حتى إذا أتيا أهل قرية استطعما أهلها فأبوا أن يضيفوهما فوجدا فيها جدارا يريد أن ينقض، قال مائل، فقام الخضر فأقامه بيده، فقال موسى قوم أتيانهم فلم يطعمونا ولم يضيفونا لو شئت لاتخذت عليه أجرا، قال هذا فراق بيني وبينك إلى قوله ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبرا" فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم "وددنا أن موسى كان صبر حتى يقص الله علينا من خبرهما"1.

سادسا: ما جاء في قصة

خير التابعين أويس بن عامر القرني:

عن عمر رضي الله عنه قال: إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إن خير التابعين رجل يقال له أويس وله والدة، وكان به بياض فمروه فليستغفر لكم".

عن أسير ابن جابر رضي الله عنه قال: كان عمر إذا أتى عليه أمداد أهل اليمن سألهم: أفياكم أويس بن عامر؟ حتى أتى على أويس فقال أنت أويس ابن عامر، قال نعم، قال من مراد ثم من قرن؟ قال نعم، قال كان بك برص فبرأت منه إلا موضع درهم؟ قال نعم، قال لك والدة؟ قال نعم، قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول "يأتي عليكم أويس بن عامر مع أمداد أهل اليمن من مراد ثم من قرن، كان به برص فبرأ منه إلا موضع درهم، له والدة هو بها بر لو أقسم على الله لأبره، فإن استطعت أن يستغفر لك فافعل" فاستغفر لي، فاستغفر له، فقال له عمر أين تريد؟ فقال: الكوفة، قال ألا أكتب لك إلى عاملها؟ قال أكون في غبراء الناس أحب إلي، قال فلما كان من العام المقبل حج رجل من أشرفهم فسأله عمر عن أويس فقال تركته رث البيت قليل المتاع فأسمعه عمر الحديث السابق، فلما عاد هذا الرجل عاد أويس فقال: استغفر لي، قال أنت أحدث عهدا بسفر صالح فاستغفر لي، قال: استغفر لي، قال أنت أحدث عهدا بسفر صالح فاستغفر لي، ثم قال لقيت عمر؟ قال نعم، فاستغفر له ففطن له الناس فانطلق على وجهه"2.

(1) صحيح البخاري، الجزء الخامس، ص 230.

راجع أيضا: عبد الحليم محمود، سيدي عبد السلام بن مشيش منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ص 17.

(2) الجامع في الأصول في أحاديث الرسول، المجلد الثالث، ص 414.

سابعا: الحكم

العطائية ومورد علم الباطن:

عن شيخنا مولاي العربي يقول سمعت الفقيه البناني يقول كادت حكم ابن عطاء الله السكندري أن تكون وحيا، ولو كانت الصلاة تجوز بغير القرآن لجازت بكلام الحكم"1. وقد ضمت الحكم العطائية حكما جزيلة أتت على العديد من المعاني الريانية التي تنبئ عن الصدق والمحبة.

ومن هذه الحكم "إن أردت أن يكون لك عز لا يفنى، فلا تعتر بعز يفنى". وأيضا: "ربما فتح لك باب الطاعة، وما فتح لك باب القبول، وربما قضى عليك بالذنب، فكان سببا في الوصول" وكذا " رب معصية أورثت ذلا وافتقارا، غير من طاعة أورثت عزا واستكبارا".

خاتمة:

وفي هذا المورد قال قائلهم "حُق لمن عرف المولى، أن لا يشكو من البلوى، إذا لم يعرف العبد المولى فكان لسان له دعوى، ليس للعارف دعوى، ولا للمحب شكوى، إذا سبقت من الرب العناية، هزمت من العبد الجناية، إذ سبقت له العناية وجبت الولاية، بالعناية تحصل الولاية، والولاية تهدم الجناية، ليس الشأن في الولاية، لكن الشأن في العناية، لم يدرك الولاية من فائته العناية، المصير من أسر السر، طرح الخلق وجود الحق، اطرح الدعوى تجد المعنى من كان له باطن صحيح فجميع كلامه مليح، لا تغتر بصفاء الأوقات فإن تحتها فنون الآفات، لا تغتر بصفاء العبودية، فإن فيها نسيان الروبوبة، خل الدار للطالبين واستأنس برب العالمين، استهد بالله فنعم الدليل، وتوكل عليه فنعم الوكيل، ما دام قلب العبد بغير الله معلقا كان باب الصفاء عنه مغلقا، الأنس بالله نور ساطع، والأنس بالمخلوق هم واقع، معدن الأسرار قلوب الأبرار، قلوب الأبرار حصون الأسرار، القلب إذا ابتلي بالمربوب عزل عن ولاية المحبوب، خير الرزق ما يكفي، وخير الذكر الخفي، توكل تكف وسل تعط، ليس بالليبي من اختار على الحبيب، بقدر ما تعتني تتال ما تتمنى، العبد إذا سخط عليه مولاه، سخط عليه ما سواه، وإذا رضي عنه مولاه، رضي عنه ما سواه، عذر الحبيب عند الحبيب مبرور، وذنب الحبيب عند الحبيب مغفور...2.

1) محمد بن عجيبة الحسني، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، دار الفكر للطباعة والنشر، ص40.

2) سيدي أحمد الرفاعي، حالة الحقيقة مع الله عز وجل، ص215.

وقد قال أحد الصالحين، أنظر إلى النخلة لما رفعت رأسها جعل الله تعالى ثقل حملها عليها، ولو حملت مهما حملت، وانظر إلى شجرة اليقطين، لما وضعت نفسها وألقت خدها على الأرض جعل ثقل حملها على غيرها، ولو حملت مهما حملت لا تحس به¹.

وقد قيل لمحمد ابن مقاتل يا أبا عبد الله ادع الله لنا فأنت إمامنا، فقال لييتي لا أكون سبب هلاككم، فقال موسى ابن القاسم (سائله) رأيت النبي صلى الله عليه وسلم تلك الليلة في المنام فقال "إن الله رفع عنك البلاء بدعاء ابن مقاتل". . هذا وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

(1) نفس المرجع.

بين الزهد والتصوف حدود التقاطع والالتقاء

د. شعيب مفتونيف

جامعة تلمسان

الملخص:

تهدف هذه المداخلة، الموسومة بـ "بين الزهد والتصوف حدود التقاطع والالتقاء"، للتفريق بين الزهد والتصوف، بوصف الأول سابقاً للثاني، ثم الحديث عن الزهد، ثانياً، بوصفه سلوكاً جسّده بعض رواده إرهاباً للتصوف. وذلك انطلاقاً من بواكير شعر التدينّ الخاص بالجانب الوعظي، والحكمة الدينية المعتمدة على النظرة المتفحصة للحياة، ما دام الإنسان مآله الزوال، ومستقره دار الآخرة، ففيم تكالبه على الدنيا، واقتراه الآثام!!!

Résumé

Cette communication intitulée « entre l'ascétisme et le soufisme, les frontières de séparation et de rencontre », tente de différencier l'ascétisme (الزهد), du soufisme décrivant le premier comme précédant le second.

Parler de l'ascétisme en tant que comportement concrétisé par ses pionniers représente la lancée du soufisme et ce, en parlant de la poésie mystique moraliste, tirant ses fondements de la vision profonde de la vie étant donné que l'homme est mortel et que sa vraie vie se trouve dans l'au de là.

Définir le soufisme s'avère une entreprise difficile tout comme la philosophie dont la définition reste ambiguë jusqu' à nos jours.

Ce qui rend cette tentative pénible c'est que le soufisme paraît étroitement lié à la philosophie et ce, depuis des millénaires selon les dires de Maarouf el kerkhi: « le soufisme est la proximité des vérités et l'éloignement du commun des mortels », cette définition se rapproche de celle d' el kindi en ce qui concerne la philosophie:

« C'est la science des choses avec leur vérité selon le pouvoir de l'homme ».

A travers cela, il paraît que la relation du soufisme avec les vérités soit la base de la difficulté quant à la définition de la philosophie.

Ce qui amplifie la difficulté de la définition du soufisme, c'est que celui qui a suivi ce chemin était convaincu que le soufisme est un ensemble d'états psychologiques et peut-être des réactions nerveuses en présence des quelles l'homme perd son équilibre psychologique et sensationnel.

مقدمة:

يصعب تحديد تعريف جامع مانع للتصوف كما يحدث مع الموضوعات الأخرى ومثله في ذلك كمثل الفلسفة التي تضاربت الآراء في شأن تعريفها تضاربا شديدا لما يستقر حتى الآن. ولعل مما يزيد هذه الصعوبة بالنسبة للتصوف ارتباطه بالفلسفة من قديم، في قول معروف الكرخي (ت 200هـ): <<التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق>>1، وهو تعريف شبيه بعبارة للكندي في تعريف الفلسفة نصّها أنها <<علم الأشياء بحقائقها بحسب طاقة الإنسان>>2.

من هنا يتبين أن ارتباط التصوف بالحقائق وهي أساس الصعوبة في تعريف الفلسفة، فقد وضع في هذا السبيل صعوبة تعرقل الوصول إلى تعريف محدد للتصوف لأنه مرتبط بصعوبة تعريف الفلسفة أولاً، وأخيراً، هذه ناحية.

وأمر آخر يزيد في صعوبة الوصول إلى تعريف محدد للتصوف هو أن من مارس هذا المشرب إنما فعل ذلك وفي عرفه أنه مجموعة من الحالات النفسية، وربما النوبات العصبية، ومواقف يفقد فيها الإنسان توازنه النفسي، وربما كثيرا ما غاب عن حسّه.

فحالات مثل هذه يصعب تعريفها وتحديدها لأنها أولاً، وقيل كل شيء، ينبغي أن يُحس بها وتُدرك ثم تُوصف ليتيسر لمن يتصدى لهذه المهمة أن يقوم بها عن بينة؛ ثم إن الصوفية أنفسهم يسمون هذه الظواهر النفسية بالأحوال ويعبرون عنها بالتغيّر الشديد في عباراتهم التي تقول: " لو لم تحل ما سُميت حالاً " وجمعها أحوال وتعني في اصطلاحهم << الغيبة والحضور والصحو والسكر والوجد والهجوم والغلبات والفناء والبقاء.كلها من أحوال القلوب المتحققة بالذكر والتعظيم لله>>3 . وأمور مثل هذه في عدم الثبات تورث أوصافاً متفرقة يصعب الجمع بينها وربما أوهمت الباحث السطحي أن التصوف نوع من التغيّر العاطفي الشاذ أو حالة من حالات الغيبة عن الوعي وربما جاز لبعضهم أن يصفوه بالجنون المؤقت.

وشيء ثالث يعقد هذه المسألة هو أن كيان التصوف العملي والنظري قد أصابه تطور سريع منذ ظهوره في بداية القرن الثالث الهجري إلى أن وصل إلى أوجِه في القرن السابع الهجري بحيث بدا لنا في كل قرن وكأنه موضوع جديد له تمام الاستقلال عن صورته في القرن الذي سبقه، فتصوف القرن السادس مثلا يبدو في صورة فلسفية بحتة تستمد عناصرها من الأفلاطونية الحديثة والغنوصية كما في حكمة الإشراق للسهروردي، وهو في القرن الخامس مزاج من الزهد الشديد وعلم الكلام والفلسفة التي أخذت تتسرب إليه في إبانَه، وبلغت هذه أوجها على يد " ابن سينا" الذي كان في مرحلة من حياته صوفيا كاملا بنفسه. وهكذا إذا تقدمنا في الزمان أو تأخرنا فيه وجدنا الطابع العام للتصوف في تغيّر مستمر، خصوصا إذا بلغ بنا الأمر القرون المتأخرة والعصر الحاضر حين فقد التصوف أصالته

وصار في المشرق والمغرب على السواء، مجموعة من الأفكار الساذجة مقرونة بمظاهر مادية يعدّها الصوفية المحدثون كرامات وخوارق تتصل بصدق توجههم أو ثبات قدمهم في التصوف وصدورهم عن جوهره بوصفه الإنسانية الكاملة.

التفريق بين الزهد والتصوف:

وبعد، فهذه لمحة موجزة عن تعريف التصوف. ومن المجدي، الآن، التفريق بين الزهد والتصوف، بوصف الأول سابقاً للثاني، ثم الحديث عن الزهد، ثانية، بوصفه سلوكاً جسّده، بعض رواده إرهاباً للتصوف.

إن الزهد، هو العزوف عن لذائد الدنيا ومتاعها، والتقرّب من الآخرة، ورجاء نعيمها. ولذلك كان يرى بعض أقطاب التصوف، مثل الحلاج 4 أن العزّ بالزهد وترك الدنيا، وذلك في

قوله5:

عَلَيْكَ يَا نَفْسُ بِالنَّسَلِي الْعِزُّ بِالزُّهْدِ وَالتَّخَلِّي

ويفرق القدامى بين الزهد والتصوف من حيث إنّ الصحابة والتابعين وتابعيهم، على الرغم من عكوفهم على العبادة، وزهدهم في الدنيا، فلا يُمكن إطلاق اسم " الصوفية " عليهم؛ بحكم >> أن المسلمين بعد رسول الله (ص) لم يتسم أفضلهم في عصرهم بتسمية علم سوى صحبة رسول الله (ص)، إذ لا فضيلة فوقها، فليل لهم الصحابة. ولما أدركهم أهل العصر الثاني سُمّي من صحب الصحابة التابعين. ثم اختلف الناس وتباينت المراتب فليل لخواص الناس، ممّن لهم شدة عناية بأمر الدين، الزّهَاد والعُبَاد، ثم ظهرت البدع وحصل التداعي بين الفرق، فكل طريق ادّعوا أن فيهم زهّادا، فانفرد خواص أهل السُنّة المراعون أنفاسهم مع الله تعالى، الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم التصوف، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة<<6.

وفي معرض مآخذ ابن الجوزي على أبي نُعيم الأصفهاني، في حليته، ذكر >> إضافة التصوف إلى كبار السادات، كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن وشُريح7 وسفيان وشعبة ومالك والشافعي وأحمد، وليس عند هؤلاء القوم خبر من التصوف؛ فإن قال قائل: إنّما عنيّ به الزهد في الدنيا وهؤلاء زهّاد، قلنا: التصوف مذهب معروف عند أصحابه ولا يُقتصر فيه على الزهد، بل له صفات وأخلاق يعرفها أربابه<<8.

فالفرق، إذن، بين الزهد والتصوف، مما يجعلنا في غنى عن إبانته، والإفاضة فيه. ولكن

ما هي البذور الأولى لنزعات التصوف؟؟؟

ذلك ما نعرض له حيناً مع زارعها الحسن البصري (ت:110هـ) الذي يُعدّ أهم شخصية زايدة واعظة. ذلك أنه هو الذي مكّن الخوف من القلوب في حركة التعبد في النصف الثاني من القرن

الأول الهجري؛ إته >> قد غلب عليه الخوف حتى كأن النار لم تُخلق إلا له وحده...، وكان، رضي الله عنه، إذا جلس يجلس كالأسير، فإذا تكلم يتكلم كلام رجل قد أمر به إلى النار >>9.

وانعكس ذلك في نفوس النَّاس، وبلغ الخوف منهم مبلغاً كبيراً؛ حتى قال سفيان الثوري، فيما بعد،: >> ما أطاق أحد العبادة ولا قوي عليها إلا بشدة الخوف >>10.

وقد أراد الحسن البصري أن يضع مجموعة من القواعد التنظيمية للتسك والتعبّد؛ نطالع فيها البذور الأولى لنمط جديد في الحياة الروحية؛ يتبدى ذلك في بعض أقواله مثل:

>> وددت أن أكلت أكلة تصير في جوفي مثل الآجرة. فإنه بلغنا أنها تبقى في الماء ثلاث مئة سنة >>، وكقوله، أيضاً، >> إذا أراد الله بعبد خيراً في الدنيا لم يشغله بأهل ولا ولد >>، ومثل قوله، كذلك، >> إذا أراد الله بعبد خيراً أمات عياله، وخلاه للعبادة >>11.

فنزعات التصوف، بهذا، زارع بذورها، هو الحسن البصري لأنه >> هو الذي وضع علم القلوب الذي نما، بعد ذلك على أيدي غيره من الصوفية >>12.

هذا العلم هو الذي بدأ يميّز طائفة العبّاد في الظهور، ويتّخذ لها بعض الأسماء، منها اسم "القراء"13 الذين كان لهم مراكز خاصة بهم أهمّها البصرة.

وبعد أن كان الزهد، في القرن الأوّل، انصرافاً عن مُتَع الدنيا ورُخرفها، صار له مدلول آخر في القرن الثاني؛ يعني طهارة النفس، ونقاء القلب وصفاءه، والإخلاص لله. ومن ثمّ حلّت الطقوس التعبديّة المرتبة الثانية بعد أن كانت في المرتبة الأولى.

بيد أن هذه الطهارة، وهذا النقاء، لا يتمّان إلا بالعبادة، ورياضة النفس وتهذيبها، وكفّها عن أهوائها بالخلوّة والسيّاحة والصوم، وقلة الطعام وما إلى ذلك من كبح لجماحها، وكسر لرغباتها.

يقول مالك بن دينار: >> النَّاس يقولون: مالك بن دينار زاهد. إنّما الزّاهد عمر بن عبد العزيز الذي أتته الدّنيا فتركها >>14.

وكان من مظاهر الزهد في القرن الثاني أيضاً، أن لبس كثير من النساك الزّهّاد المسوح، ومشوا في الأرض سائحين >> كأنهم يفتشون عن حاجة فلا يجدونها أو كأن نزعة النفس اللاهوتية الفلسفية الحائرة المتوثبة قد وجدت دواءها في هذه الرحلات الطويلة العديدة التي تكاد لا تنتهي >>15. وممّا شغل الزّهّاد به، في هذا القرن، الإقامة في الثغور، تطوعاً وإيثاراً، بغية الترويض. وكان هذا طريقاً إلى نشوء فكرة الرباط لدى الصوفية المتأخرين.

على أن من القواعد الهامة التي انبنى عليها الزهد في هذا القرن أيضاً، قاعدة التوكّل16 وقد تنافس فيه الزهاد وتباروا، حتى صار لكل واحد منهم فيه مذهب خاص به؛ فشقيق البلخي، مثلاً كان له مذهب في التوكّل17، وأبو نواس كذلك، فهاهو يحثّ في إحدى زهدياته، على التقوى، مصدراً قوله بالتوكّل18:

فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْ وَبِتَقْوَاهُ تَمَسَّكْ

وثمة قاعدة أخرى هي الرضا الذي يعدُّ نهاية التوكل، و >> باب الله الأعظم، وجنة الدنيا، ومستراح العابدين <<19.

إن كلاً من التوكل والرضا مهّدَا الطريق لظهور ما يُعرف بالحبّ الإلهي في القرن الثالث. والحب تكلم عنه جميع الصوفية؛ >> لأن هذه الحال هي الفيصل بينهم، وبين أهل الشريعة الذين يعبدون الله طمعا في الثواب، وخوفا من العقاب، ولا يستقيم حال المتصوف إلا إنْ خلص من دنياه وأخزاه، فلا يكون له مأرب غير لقاء الحبيب <<20.

ومن بواكير ما تمّ في الشعر الصوفي، ما كان يسمعه الجنيد كثيرا من إنشاد أبي الحسن سري السقطي 21. لهذه الأبيات 22:

وَلَمَّا ادَّعَيْتِ الْحُبَّ قَالَتْ كَذَّبْتَنِي	فَمَا لِي أَرَى الْأَعْضَاءَ مِنْكَ كَوَاسِيَا
فَمَا الْحُبُّ حَتَّى يُلْصِقَ الظُّهُرُ بِالْحَشَا	وَتَدْبِلَ حَتَّى لَا تُجِيبَ الْمُنَادِيَا
وَتَنْحَلَّ حَتَّى لَا يَبْقَى لَكَ الْهَوَى	سِوَى مُقَلَّةٍ تَبْكِي بِهَا وَتُنَاجِيَا

وقد سأل السري الجنيد عن المحبة فقال له: >> قال قوم هي الموافقة. وقال قوم: هي الإيثار، وقال قوم: كذا وكذا فأخذ السري جلدة ذراعه ومدّها فلم تمتدّ، ثم قال: وعزّته لو قلت إن هذه الجلدة يبست على هذا العظم من محبته لصدقت <<23.

ومن بليغ الشعر في الرقة والتحول قول محمد بن عبد الكريم الفندلاوي الفاسي المعروف بابن الكتاني، أحمد مشائخ محيي الدين بن عربي 24:

وَمَا أَبْقَى الْهَوَى وَالشُّوقُ مِنِّي	سِوَى نَفْسٍ تَرَدَّدَ فِي خِيَالِ
خَفِيتُ عَنِ الْمَنِيَّةِ أَنْ تَرَانِي	كَأَنَّ الرُّوحَ مِنِّي فِي مُحَالِ

ومن هنا بدأ التصوف في الترسّخ، مذهباً يعرفه أربابه، وخاصة بظهور الطرق الصوفية 25، التي تشترط جميعها >> اتّخاذ الشيخ ومعرفة النفس والجهاد أوالمجاهدة، ففي اللغة معناها المحاربة، وفي الشرع محاربة أعداء الله، وفي اصطلاح الصوفية محاربة النفس الأمّارة بالسوء، وتحصيلها ما شقّ عليها ممّا هو مطلوب شرعا <<26.

ويعود تاريخ نشأة الطرق الصوفية ونكوّنها، حسبما حدّده أحد الدارسين 27، إلى القرنين الثالث والرابع. بينما يرى دارس آخر 28 أن هذه الطرق نشأت بداية من القرن الثالث إلى السابع، ومن هنا تفرّعت.

ومهما يكن، فإن أهمّ عامل في نشأة الطرق الصوفية هو العامل الثقافي؛ فقد شهد القرن الثالث تطورا ثقافيا ملحوظا؛ إذ ظهرت فيه الترجمة من الثقافات الأخرى، كالهندية والفارسية واليونانية، بتشجيع من الخليفة المأمون 29.

أما عوامل اختلاف الطرق وتعددها فلها أسباب؛ منها اختلاف مشائخها في فهم النصوص الدينية؛ وبخاصة القرآن الكريم، والاختلاف في تنظيم المراسيم التعبدية، وكذلك التباين في طرق ترويض النفس..30.

يقول يحيى بن معاذ (ت: 258هـ) معرّفًا ببعض الطرق: >> إذا رأيت الرجل يعمل الطيّبات فاعلم أنه على طريقة التقوى، وإذا رأيتَه يحدّث بآيات الله فاعلم أنه على طريقة الأبدال31، وإذا رأيتَه يحدّث بآلاء الله فاعلم أنه على طريقة المحبّين، وإذا رأيتَه عاكفا على ذكر الله فاعلم أنه على طريقة العارفين<<32.

<http://fr.f280.mail.yahoo.com/ym/Compose?YY=59468> - ednref1 الاحالات:

- 1 القشيري: الرسالة دار الكتاب العربي، بيروت: لبنان، 1955، ص 218.
- 2 نقلا عن: د.أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار المناهل: بيروت، د.ط، د.ت، ص 96.
- 3 د.عبد المنعم الجفني: معجم مصطلحات الصوفية، دار المسيرة: بيروت، ط 01، 1980، ص 11.
- 4 هو الحسين بن منصور، يكنى أبا المغيث، وقيل: أبا عبد الله. نشأ بواسط، وقيل بتستر. وقدم بغداد فحاط الصوفية، وصحب من أقطابهم الجنيد، وأبا الحسين النوري، وعمر المكي (انظر: تاريخ بغداد 112/8). وذكر عنه بن النديم، وهو من خصومه، أنه « كان رجلا محتالا مشعبذا، يتعاطى مذاهب الصوفية، يتحلى ألفاظهم، ويدعي كل علم، وكان صفرا من ذلك.. وكان جاهلا مقداما متدهورا جسورا على السلاطين، مرتكبا للعظائم. يروم إقلاب الدول، ويدّعي عند أصحابه الإلهية، ويقول بالحلول، ويظهر مذاهب الشيعة للملوك، ومذاهب الصوفية للعامة». (الفهرست: تحقيق رضا. تجدد، د.ط، د.ت، ص 241). لمزيد من التفاصيل عن حياته، ينظر:
- سامي خشبة: " الحلاج المسلم المتمزق بين السيف والكلمات"، مجلة الآداب، ع10،، س17: تشرين الأول 1969، ص ص 22-27.
- أكرم فاضل: "حياة الحلاج بعد موته"، المورد، مج1، ع3، 1972، ص ص 55-69.
- عرفات عبد الحميد: "الحسين بن المنصور الحلاج ونظرية الحلول"، مجلة الآداب والتربية (الكويت)، ع3 و4: حزيران، كانون الأول، 1973، ص ص 303-313.
- 5 ديوان الحلاج: نشر لويس ماسينيون، الجريدة الآسيوية (a / j)، المطبعة الوطنية بباريس: جانفي، مارس، 1931، ص 81.
- 6 الرسالة، ص ص 7، 8.
- 7 هو شريح بن الحارث الكندي: من أشهرالقضاة الفقهاء (ت: 78هـ).
- 8 صفة الصفة، ج1، مطبعة الأصيل: حلب، ط1، 1969، ص 25.

9 الشعراني: الطبقات الكبرى، ج1. شركة وطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر،

ط1،

1954، ص.29

10 حلية الأولياء: 362./6

11 الطبقات الكبرى، ج1، ص ص.29،30

12 التصوف في الشعر العربي، ص.39

13 طالع حديثاً عنهم في حلية الأولياء: 390/1، 391 و 305./5

14 نفسه: 357/2 - 389 و 257./5

15 د. جبور عبد النور: نظرات في فلسفة العرب، بيروت، ط1، 1945، ص.231

16 قال سهل بن عبد الله: >> أول مقام في التوكل أن يكون العبد بين يدي الله عزّ وجلّ

كالميت بين يدي الغاسل يقلّبه كيف شاء، لا يكون له جرّكة ولا تدبير. وقال حمدون: التوكل هو الاعتصام بالله تعالى.. شرط التوكل ما قاله أبو تراب النخشي، وهو طرح البدن في العبودية، وتعلق القلب بالربوبية والطمأنينة إلى الكفاية، فإن أُعطي شكر، وإن مَنع صبر << (الرسالة القشيرية: ص76).

17 حلية الأولياء: 283./10

18 البيان والتبيين: 178./03

19 حلية الأولياء: 156./6

20 التصوف الإسلامي: 244./1

21 خال الجنيد وأستاذه. صحب معروف الكرخي وتتلّمذ عليه. وهو أول من تكلم ببغداد عن

التوحيد وحقائق الأحوال كان أوحّد زمانه ورِعاً وعلماً بالسنة والتوحيد. تُوفي، على خلاف، أعوام: 251هـ، 253هـ، 258هـ. (انظر: - السلمي: طبقات الصوفية، تحقيق: نور الدين شريفة، ط القاهرة 1953، ص48. و- الرسالة القشيرية: ص10. و- الطبقات الكبرى: 63/1. و- تاريخ بغداد: 89/6).

22 ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج2، دار إحياء التراث

العربي: بيروت، د.ت، ص.127

23 ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج2، تحقيق: محمد محي الدين / طبعة القاهرة 1948،

ص.102.

24 عبد الله كنون " أدب الفقهاء"، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، ج2، مج41، أبريل

1966، ص.250

25 التي يعدّ تأسيسها >> تحولاً هاماً في التصوف المغربي، وفي دوره الاجتماعي، وكانت أولها طريقة أبي عبد الله محمد الجازولي << (د. عبد الحميد حاجيات: " سيدي الهواري شخصيته وتصوفه"، مجلة الثقافة، ع88، ص15: يوليو، أغسطس 1985، ص87).

26 أحمد توفيق عياد: التصوف الإسلامي، تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره، ج2، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1970، ص276

27 انظر: د. محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، ص ص111، 112.

28 انظر: د. مقداد يالجن، فلسفة الحياة الروحية، منابعها ومشاربها ونشأتها ونشأة التصوف والطرق الصوفية، دار الشروق، ط1: 1985، ص94.

29 نفسه: ص96.

30 نفسه: ص ص99 - 105.

31 >> هم سبعة رجال، فمن سافر عن موضعه وترك جسداً على صورته، حيا بحياته، ظاهراً بأعمال أصله بحيث لا يعرف أحد أنه فقد وهو البديل لا غير << (معجم المصطلحات الصوفية ص32).

32 نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة د. أبو العلا عفيفي، طبعة القاهرة، 1956، ص20.

وفيما يلي عرض لأهم الطرق الصوفية:

أ- الطريقة المحاسبية: نسبة إلى الحارث المحاسبي (ت: 243 هـ) الذي يعد « أول من فلسف الحياة الروحية في إطار الإسلام، ووضع منهجاً للتصوف السني، مدعماً منهجه بالقرآن والسنة » (د. يالجن، فلسفة الحياة الروحية ص 110).

ب- الطريقة القادرية: مؤسسها هو عبد القادر الجيلاني (470-561 هـ) كان عالماً نحرياً في علوم شتى؛ كالتفسير والحديث والفقه والأصول والنحو.. أما تصوفه فسني >> مع ميل إلى التفسير على مذهب أهل الباطن <<. (أحمد توفيق عياد: التصوف الإسلامي، ج2، ص279).

ج- الطريقة الأكبرية: نسبة إلى الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي (560-638 هـ). يُعرف بالحائمي وبابن عربي، دون ألف ولام، تمييزاً له عن القاضي أبي بكر بن العربي صاحب أحكام القرآن في التفسير. كما يعدّ ابن عربي من المتصوفة المتفلسفين، ومن الذين تبّنوا فكرة وحدة الوجود والحقيقة المحمدية.

وتتميّز طريقته، أيضاً، بقولها بنظرية وحدة الأديان؛ أن الأديان كلها لله، لا فرق بين دين ودين. ومن هنا انبثقت لديه نظرية أخرى هي نظرية وحدة الوجود، المشار إليها، انطلاقاً من أن ما في الكون من حقائق، إنما هي تجليات للحق. (انظر: الحياة الروحية في الإسلام، ص 146).

د- الطريقة الشاذلية: صاحبها هو أبو الحسن الشاذلي (ت: 656هـ). أصله من شاذلة بتونس. ومن أشهر تلامذته الشيخ أبو العباس المرسي (ت: 686) الذي خلفه في رئاسة الطريقة بعد وفاته. ويعد ابن عطاء الله السكندري.

وتقوم طريقته على >> تقوى الله في السر والعلانية، واتباع السنة في الأقوال والأفعال، والإعراض عن الخلق في الإقبال وafdبار، والرضى عن الله في القليل والكثير، والرجوع إلى الله في السراء والضراء << (فلسفة الحياة الروحية، ص 119).

ه- الطريقة التيجانية: طريقة جزائرية مراكشية. مؤسسها هو الشيخ أحمد التيجاني (ت: 1810م) (انظر: دائرة المعارف الإسلامية- مادة: الطريقة).

وهي «منتشرة، بصفة خاصة، في المغرب وتشاد والسودان. ولها أتباع في مصر وتركيا» (فلسفة الحياة الروحية، ص 125).

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

الأصفهاني (أبو نعيم):

1- حلية الأولياء وطبقة الأصفياء، الأجزاء: 1، 2، 5، 6، دارالكتاب العربي: بيروت، ط 02، 1967.

الحلاج(الحسين بن منصور):

2- ديوان الحلاج، نشر لويس ماسينيون، الجريدة الآسيوية(J-A)، المطبعة الوطنية باريس، جانفي- مارس 1931.

الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر):

3- البيان والتبيين، ج03، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط02، 1960.

ابن الجوزي(أبو الفرج عبد الرحمن):

4- صفة الصفوة، ج 01، حققه وعلّق عليه: محمود فاخوري، مطبعة الأصيل: حلب، ط 01، 1969.

الخطيب البغدادي(أبو بكر احمد بن علي بن ثابت):

5- تاريخ بغداد، ج 06، نشر وتحقيق محمد حامد الفقي، مكتبة الخانجي: القاهرة، 1936، وطبعة دار الكتاب العربي:بيروت (مصورا)، 1969.

ابن خلكان (شمس الدين أحمد بن إبراهيم):

6- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج02، حققه محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة: القاهرة، 1948.

السلمي(أبو عبد الرحمن):

7- طبقات الصوفية، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط 02، 1960.

الشعراني (عبد الوهاب بن أحمد بن علي):

8- الطبقات الكبرى، ج 01، شركة وكبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط01، 1954.

ابن العماد الحنبلي(أبو الفلاح عبد الحي):

9- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج 02، دار إحياء التراث العربي: بيروت، د.ت.

القشيري(أبو القاسم عبد الكريم):

10- الرسالة القشيرية في علم التصوف، دار الكتاب العربي:بيروت، 1955.

ابن النديم (أبو الفرج محمد بن إسحاق الوراق):

11- الفهرست، تحقيق رضا تجدد، د.ط، د.ت.

ثانيا: المراجع

1/ العربية

أبو الوفا التفتازاني

12- مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار المناهل: بيروت، د.ط، د.ت.

حسن عبد الحكيم

13- التصوف في الشعر العربي: نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجري، مطبعة الأنجلو المصرية، 1954.

الحفني عبد المنعم(د):

14- معجم المصطلحات الصوفية، دار المسيرة: بيروت، ط01، 1980.

جبور عبد النور(د):

15- نظرات في فلسفة العرب: بليروت، ط01، 1945.

عياد أحمد توفيق(د):

16- التصوف الإسلامي: تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره، ج 1 و 2، مكتبة الأنجلو المصرية: القاهرة، 1970.

محمد مصطفى حلمي(د):

17- الحياة الروحية في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 02، 1984.

يالجن مقداد(د):

18- فلسفة الحياة الروحية: منابعها ومشاربها ونشأتها ونشأة التصوف والطرق الصوفية، دار الشروق، ط 01، 1985.

2/ المترجمة:

نيكلسون رينولد:

19- في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة: د.أبو العلا عفيفي، طبعة القاهرة، 1956.

ثالثا: المقالات والدوريات

أكرم فاضل:

20- " حياة الحلاج بعد موته"، مجلة المورد، مجلد 1، ع 3 و 4، 1972، ص 65- 69.

سامي خشبة:

21- " الحلاج المسلم المتمزق بين السيف والكلمات"، مجلة الآداب، ع 10، س 17، تشرين الأول 1968، ص ص 22- 27.

عبد الله كنون:

22- "أدب الفقهاء"، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، ج 2، مجلد 41، أبريل 1966،
ص 245-252.

عبد الحميد حاجيات(د):

23- "سيدي الهواري شخصيته وتصوفه"، مجلة الثقافة، ع 88، س 15، يوليو أغسطس 1985،
ص 83-89.

عرفات عبد الحميد:

24- "الحسين بن المنصور الحلاج ونظرية الحلول"، مجلة الآداب والترفية، ع 3 و 4، جزيران-
كانون الأول 1973، ص 303-317.

المصطلح (الرمز) الصوفي عند شعراء توات إشكالية التلقي والتأويل

سرقمة عاشور

المركز الجامعي غرداية

الملخص:

إن من أخطر القضايا المتعلقة بالتصوف هو موضوع استعمال الصوفية وإيغالهم في توظيف الرمز (المصطلح الصوفي)؛ مما جعلهم محلّ انتقاد من طرف كثير من العامة والخاصة؛ لذلك أَلَّفَ الكثير من المتصوفة عدة كتب ومعاجم يشرحون فيها بعضاً من أقوالهم ومصطلحاتهم، ولعلّ أهم مجال وظَّفَ فيه الصوفية هذا المصطلح الصوفي هو شعرهم؛ حيث كتب الصوفية (مثل: ابن الفارض؛ وابن عربي؛ والحلاج؛ والسهروردي...) عدة قصائد يُعبِّرون فيها عن تجربتهم ومعاناتهم الصوفية، وكذا طرق الوصول إلى المحبوب عزَّ وجل والفناء فيه، وأيضاً عبَّروا عن أولية النور المحمدي...، وغيرها من القضايا الأخرى، وأردنا في هذه الإطالة أن نكشف عن بعض تلك المعاناة الصوفية من خلال الوقوف عند بعض المصطلحات الصوفية في أشعار مجموعة من الشعراء التواتيين؛ من بينهم سيدي محمد بن المبروك البودوي؛ وسيدي محمد إيداوولي الأعباني؛ والشيخ محمد البكري بن عبد الرحمن وكذا شعر الشاعرة نانا عائشة وغيرهم ...

Résumé:

One of the most dangerous issues of Sufism is the exaggerated use of the ramz (the sufi symbole); this brought the Sufis much criticism from the public and the scholars. Therefore, many Sufis wrote a number of books and dictionaries in which they explained their sayings and terms. Poetry may be the field in which they used their sufi terms most. Sufis such as Ibn el farid, Ibn Arabi, El Hallaj, Sahrawardi... composed many poems in which they expressed their Sufi experience and suffering, and how they would reach the beloved Allah and vanishing in him. They also expressed the primacy of Mohammed's light (PBUH) as other issues. In this paper I seek to highlight sufi suffering through certain sufi terms in the poems by some Touati poets among whom are Sidi Mohammed Ben El mabrouk El Boudaoui, Sidi Mohamed Idaoali Laabani and Lalla Nana Aicha and others.

يعتبر المصطلح الصوفي من أهم المحددات التي تميز الخطاب الصوفي عن غيره من الخطابات الأخرى، وإذا كان عامود الخطاب الأدبي هو هدم العادة؛ فإن الخطاب الصوفي عموماً والشعري منه خصوصاً هو هدمٌ لِعَادَةِ العادة؛ لأنه يرفض القوالب الشائعة. ومنه فإن النص الصوفي يطرح عدة قضايا معرفية وفكرية؛ لعل أهمها هو صعوبة قراءته وتلقيه ومنه تبليغه، ويرجع ذلك إلى الإيغال في توظيف الرمز، والتلميح لا التصريح، وهي أساليبٌ تَبَنَّاها الصوفية في كتاباتهم الشعرية خاصة¹، لذلك ظهرت عدة معاجم تحاول تبسيط تلك المصطلحات والتعابير التي يستعملها " القوم "، نذكر منها " معجم مصطلحات الصوفية للكاشاني " و " معجم مصطلحات المتصوفة لابن عربي " و " الرسالة القشيرية لأبي القاسم القشيري " و " معجم الكلمات الصوفية للهادي النقشبندي الخالدي " وغيرهم

ويصرح بهذا الاستعمال للرمز الشاعر عبد الكريم الجيلي حيث يقول:

« مفاتيح أقفال الغيوب أُنْتَكَّ في	وَأَيَّاكَ أَعْنِي فَاسْمَعِي جَارْتِي فَمَا
خزائن أقوالي فهل أنت سامع	يُصْرِّحُ إِلَّا جَاهِلٌ أَوْ مَخَادِعُ
وها أنا ذا أخفي وأظهر تارةً	سَأَفْشِي رَوَايَاتِي إِلَى الْحَقِّ أُسْنَدْتِ
لرمز الهوى ما السرُّ عندي ذائع	وَأَضْرِبُ أَمْثَالاً لِمَا أَنَا وَاضِعُ»

وهذا إعلان منه على الخفاء في التعبير عما يقصده من معاني، ومنه فإن « مسألة حجاب الرمز قد تحول بين القارئ وبين النص الصوفي، وهي من أعوص المشكلات، باعتبار أن حجاب الرمز هذا قد يكون وراء كثير من التشوهات التي تلحق فهم القارئ للنص، وبالتالي يؤدي إلى تشوه الرؤية الفكرية للتصوف ككل، ومن هنا كان من الضروري التوسل بآليات فهم النص الصوفي كي لا نقع في هذه المزالق خصوصاً وأن مؤلفات وأقوال المتصوفة تزخر بالرمز والرمز من حيث هو رمز له قابلية لتأويلات شتى لذا شدد المتخصصون على وجوب الحذر «⁽²⁾ وهذا الحذر يدفعنا لطرح سؤال مهم مفاده: هل الشعر الصوفي فعلاً سر لا نراه ولذلك ازداد مريدهو الذين يسعون لكشف أسرارهِ بالتماهي والمجاهدة والمكاشفة والمحو والتقلب؟، وهل هناك خبطة سحرية لتبليغ النص الشعري الصوفي؟

¹ / لم يقتصر توظيف الصوفية للمصطلح الصوفي (الرمز) فقط على الشعر؛ وإنما تعداه إلى تفسير القرآن الكريم؛ حتى سُمِّيَ تفسيرهم للقرآن الكريم بـ " التَّفْسِيرُ الإِشَارِيُّ " أي الرمزي؛ خُذْ كتاب " المواقف في الوعظ والإرشاد " للأمير عبد القادر الجزائري؛ أنموذجاً على ما نقول.

² / أحمد غاني، مع مقاربات التصوف، وقفة مع المقاربة اللغوية المصطلحية (مقال)، مجلة الإشارة، ع/ 28 .

وربما نجد في ذلك الربط الذي ربطه أدونيس بين الكتابة الصوفية والمعرفة الصوفية بعضا مما يشفي غليلنا فهو يقول بأن « الكتابة الصوفية شأن المعرفة الصوفية إنما هي تاريخ هذا الوقت، تاريخ العلاقة بين الأنا والآن، أو تاريخ حوارها، وهي معرفة لا تُثقل، ذلك أنها ليست عقلية بل ذوقية، وكما أن لكل "ذوقه" فإن لكل "معرفته"، فلا يكفي الآخر أن "يقراً" لكي يعرف وإنما يجب أن "يعيش" و"يختبر" »⁽¹⁾.

وبهذا يكون أدونيس قد حدد لنا معالم تلقي وتبليغ النص الصوفي، إذ لا يمكننا أن نتذوقه ونحن نطل عليه من الطابق العاشر، بل يجب أن نملاً به خواطرننا ووجداننا وتتحرك عند سماعه قلوبنا وأجسادنا « وليس الرمز في الشعر الصوفي راجعا إلى الكنايات البعيدة وحدها وإطلاق أسماء من قبيل الرموز الخفية على مسميات لا يراد التصريح بها، كإطلاقهم الخمرة على لذة الوصل ونشوته، والمعاني الحسية التي يستعملها الصوفية في الدلالة على المعاني الروحية يرمزون بها إلى مفاهيم وجدانية على الرغم من الرداء المادي الذي تبدو فيه، ومن ثم استعمل الصوفية الوصف الحسي والغزل الحسي والخمر الحسية وأرادوا بها معاني روحية »⁽²⁾ ومنه لا يمكن تلقي أو تبليغ أي نص من النصوص الصوفية، إلا إذا توسلنا بالمعاجم التي تفسر مصطلحاته، وإلا فإننا سنذهب إلى تفسير المصطلحات كما هو في استعمالنا وهذه الخطوة الأولى في الابتعاد عن الفهم الحقيقي للنص « وقد يكون الصوفية مضطرين إلى استعمال الرمز لأن الحاجة ألجأتهم إليه لأنهم يعبرون عن معان ومشاهد وإحساسات نفسية لا عهد للغة بها ولا بالتعبير عنها »⁽³⁾ والاستعانة بعلم الشعر ضرورية؛ فهو الذي يمدنا بتلك النظريات والآليات التي تمكننا من اختراق عوالم النص وخاصة الصوفي منه. لما ذكرناه سابقا. ولكن الأستاذ علي أوشان ينكر قدرة علم الشعر على مقارنة النصوص، ويرى أنه لا أساس له حين يقول: « ما علم الشعر الذي يدعون إليه إلا صفات لن تتأل من الشعر إلا ما يُظْهره، أما سره فلن يستجيب للعلم لأنه لا يستقر على حال، ولذلك فإن العلوم تنتهي عند عتبة الشعر لأنها علوم لا تدرك أن الشعر مجالسة وذكر وتذكر، حيث الجليس لا يستأذن ولا يستجير وإنما يرى كيف يعيد الشاعر تشكيل الكلمات والأشياء، نارا ونورا هما وهما اثتلافا واختلافا، فمن دخل حضرة الشعر بالعلم عاد من حيث أتى، ومن قصده للمجالسة خرج الشعر إليه وأدخله حضرته التي يحى فيها العلم ويحترق العلماء بنار الشعر، وهي نار محرقة ولكنها في الوقت نفسه نور»⁽⁴⁾. ونحن معه في أن لذة الشعر لا تحصل عند الملتقي إلا إذا استعذب النص، وما كانت الموسيقى الداخلية والخارجية في الشعر إلا لأجل تسهيل تذوقه والتغني به ومن ثم حفظه، وتبني ما احتواه من أفكار لأن الشعر رسالة

¹ / أدونيس، الصوفية والسريالية، دار الساقى، لبنان، ط1، 1992، ص116.

² / أحمد غاني، مع مقاربات التصوف، مقال سابق.

³ / نفسه.

⁴ / الكتابة الصوفية واحتجاب المعنى، قراءة نقدية في ديوان "مجمع الأهواء" للشاعر أحمد العمراوي (مقال)، ص01.

وهو أمانة . ولكننا لانشاطره حين يقول: " من دخل حضرة الشعر بالعلم عاد من حيث أتى " لأنه هنا يقصد الباحث أو الدارس أو الناقد، والناقد متذوق من الطراز الرفيع وخاصة فيما يستهدفه من النصوص ، إذ يصعب عليه مقارنة نص دون تذوقه، فهو يبحث عما يخفيه (النص) من جواهر ولآلى، ويبحث عن سر جماله، ومنه يسهل عملية تلقيه وتبليغه .

وبعض من تلك المصطلحات التي يوظفها الصوفية نجدها في القصيدة، التي كتبها السهروردي وهي حائية رائعة تستعذبها الأذان وتتلقفها الصدور، ولكن فهم معانيها يبقى مؤجلاً، اسمع معي له وهو يخاطب يقول:

« أبداً تَحِنُّ إِلَيْكُمْ الْأَرْوَاحُ ووصالكم ريحانها والـرَّاحُ
وقلوبُ أهْلِ وِدادِكُمْ تشْتَاقُكُمْ وإلـى لذيذ لِقائِكُمْ ترتاح
وارحمتماً للعاشِـقِينَ تَكَلِّفُوا سِـتْرَ المَحَبَّةِ والهوى فَضَّاحُ
بالسِّرِّ إنْ باحوا تُباح دماؤهم وكذا دمـاء العاشِـقِينَ تُباح
وإذا هُمُ كَتَمُوا تَحَدَّثَ عَنْهُمُ عند الوشاة المَدْمَعُ السَّفَّاحُ
يا صاح ليس على المحب ملامة إن لـاح في أفقِ الوصال صباح
لا ذنب للعشاق إن غلب الهوى كتمانهم فنما الغرام فباحوا »

فمن مصطلحات الصوفية في النص نجد: " الأرواح "، " الوصال "، " الراح "، " العاشقين"، " المحبة"، " الهوى"، " السر"، " الوشاة"، " الغرام".

وهي كلها في " مقام المحبة " ولمقام المحبة أربعة ألقاب (الهوى والحب والود والعشق) وقد جاء في فاتحة كتاب "المواقف" للأمير عبد القادر قوله: « هذه نفثات روحية وإلقاءات سُبُوحية بعلوم وهيبية وأسرار غيبية من وراء طور العقول وظواهر النقول، خارجة عن أنواع الاكتساب والنظر في كتاب ؛ قيدها لإخواننا الذين يؤمنون بآياتنا إذا لم يصلوا إلى اقتطاف أثمارها تركوها في زوايا أماكنها، إلى أن يبلغوا أشدهم ويستخرجوا كنزهم»⁽¹⁾.

¹ / المواقف في الوعظ والإرشاد، ج1، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، د.ت، ص:26.

وسنحاول أن نكشف فيما سيأتي بعضاً من المصطلحات الصوفية في شعر بعض من الشعراء التواتيين، وتلك الأشعار مكتتزة بالمصطلحات الصوفية؛ وهو ما أدى إلى عدم فهم مضامينها من طرف الكثير من العامة، ومنه تعدد تأويلاتها، ويمكن لهذه الأشعار أن تشكل منطلقاً للتفكير الصوفي بمنطقة توات، التي ما زالت أشعار شعرائها تحتاج إلى كبير اهتمام...

ونشير بداية أن الشعر الصوفي بمنطقة توات لم يقتصر على الشعر الفصيح وحده؛ بل هناك الكثير من الشعراء الشعبيين الذين ناقشوا بعض القضايا المتعلقة بالتصوف والمتصوفة، ووظفوا في أشعارهم بعض المصطلحات الصوفية؛ لعل من أولئك الشعراء نجد الشاعرة نانا عائشة⁽¹⁾ وهي زاهدة ومتصوفة، رويت عنها الكثير من الكرامات، فهي في إحدى قصائدها بعنوان: "كُلُّ يَوْمٍ عَلَيْكُمْ بَرَّاحُ يَا الصَّلَاحُ"⁽²⁾ تتوسل إلى الأولياء والصالحين أن يغيثوها مما هي فيه فتقول:

كُلُّ يَوْمٍ عَلَيْكُمْ بَرَّاحُ يَا الصَّلَاحُ
يَا رَجَالَ اللَّهِ غِيثُونِي

ثم تقول لهم:

"يَا أَهْلَ الْهَمَّةِ وَالنَّصْرِيفِ..."

"يَا شَيْوُخِي عَالَمٌ وَشَرِيفٌ..."

"يَا الْبُوَهَالَةَ يَا الصَّلَاحُ..."

"يَا الصُّوفِيَّةَ يَا لُقْطَابٌ..."

"يَا الْمَجْدُوبِينَ أَهْلَ الْحَالِ..."

"يَا أَهْلَ الْحَضْرَةِ وَالْبُرْهَانَ..."

وهي تلقبهم "بأهل الهمة"، والهمة « هي المنزل العاشر من منازل قسم الأودية... تبعث السر على السير في منازل المحبة ورتبها، وقد تطلق بإزاء تجريد القلب للمنى »⁽³⁾ وتقسم الهمة إلى ثلاثة أقسام:

^{1/} نانا عائشة: " السيدة نانا عائشة بنت سيدي محمد بن المبروك، تنسب إلى العائلة الجعفرية نسبة إلى جعفر بن أبي طالب عم النبي صلى الله عليه وسلم ... عاشت في القرن الثالث عشر الهجري.

تعتبر السيدة نانا عائشة إحدى النساء اللاتي ساهمن في نشر الثقافة الشعبية، وأثرت في محيطها، فهي امرأة لم تتزوج قط، كبرت في بيت من بيوت العلم والمعرفة، ودرست على يد والدها سيدي محمد بن المبروك الابن، صاحب كتاب نقل " الرواة عن أبداع قصور توات " وهو بدوره أخذ العلم عن شيخه سيدي عبد العزيز البلبالي الملوكي، كانت رحمها الله امرأة صالحة، عرفت بالصلاح في زمانها، تزار من شتى أنحاء البلاد، ناسكة، وقد انعكس ذلك على ثقافتها، ويلمس من كلامها خصوصاً عندما تسمع كلامها في قصائدها .

أنتجت 110 قصيدة في مختلف المواضيع عقيدة وفقها واجتماعاً ومديحاً... " ينظر ترجمة الشاعرة بمكتبة عائلة جعفري بودة ولاية أدرار .

^{2/} نتف من قصائد الشاعرة بين أيدينا.

^{3/} عبد الرزاق القاشاني، معجم المصطلحات والإشارات الصوفية، لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، تحقيق ودراسة سعيد عبد الفتاح، ج2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005، ص:11.

«همة الإفاقة: وهي أولى درجات الهمة وهي الباعثة على طلب الباقي وترك الفاني.
همة الأنفة: هي الدرجة الثانية، وهي التي تورث صاحبها الأنفة من طلب الأجر على
العمل حتى يأنف قلبه أن يشتغل بتوقع ما وعده الله من الثواب على ما فعل، فلا يفرغ من التوجه إلى
الحق طلباً للقرب منه إلى طلب ما سواه.

همة أرياب الهمم العالية: وهي الدرجة الثابتة (كذا، الثالثة)، وهي التي لا تتعلق إلا بالحق
ولا تلتفت إلى غيره، أعلى الهمم حيث لا ترضى بالأحوال والمقامات ولا بالوقوف مع الأسماء
والصفات ولا تقصد إلا عين الذات»⁽¹⁾

وتلقبهم الشاعرة كذلك بـ: "الصوفية" و"لقطاب" وهي جمع "قطب" و"القطب" وهو الغوث،
«عبارة عن الواحد الذي هو موضع نظر الله من العالم في كل زمان، وهو على قلب إسرافيل عليه
السلام»⁽²⁾، ولهم مرتبة عالية في الصلاح والتقوى.

وتلقبهم كذلك بـ"المجدوبين" و"المجدوب" «من اصطنعه الحق لنفسه واصطفاه لحضرة أنسه،
فحاز من منح المواهب والعطيات ما حاز به على جميع المراتب والمقامات سليماً من محن المكاسب
والمكابدات، وهذا هو المراد المشار إليه في قول "أبي اليزيد" "أنا المراد وأنت المرید"؛ وأيضاً فإن
المجدوب يعنى به من حصل بالمقصود من غير بذل المجهود...»⁽³⁾، والعامّة في منطقة توات كذلك
يطلقون هذا المصطلح على الأشخاص الذين شوهدت لهم بعض الكرامات أو الرؤى الصادقة.

وقد لُقِّبت الشاعرة "نانا عائشة" الذين استعانت بهم في قصيدتها، لقبتهم بـ "أهل الحال" أو
اصحاب الحال " والحال هو « ما يرد على القلب من غير تعمد ولا اجتلاب، ومن شرطه أن يزول
ويعقبه المثل، قالبدوامه ومن لم يعقبه المثل قال بعدم دوامه، وقد قيل: الحال تغير الأوصاف على
العبد»⁽⁴⁾، أما صاحب الحال أو صاحب الزمان هو « من خرج عن حكم الزمان لتحقيقه بجمعية
البرزخية الأولى التي عرفتها، وعن تصرف ماضيه ومستقبله فيه، وفي كل ما بيده، وصار طرف
أحواله وأفعاله، وظاهره وباطنه، وكل ما يظهر منه عين الحال الدائم الذي عرفت أن لحظة منه
كالدهور من الزمان المتعارف، وكذا الدهور منه كل لحظة من هذا الزمان الظاهر الغالب عليه حكم
الماضي والمستقبل، وهذا وإن كان مما يستعصي فهمه من جهة العقل لكونه من أطوار أهل الشهود
الصريح.. ثم إن صاحب الزمان لتحقيقه بما ذكرناه يتمكن من طي الزمن ونشره، وبسط المكان

^{1/} الكاشاني- كتاب اصطلاحات الصوفية، على ترتيب حروف أبجد هوز- مخطوط بمكتبة مشيخة الأزهر الشريف تحت رقم:
121، أباطة 6409 (تصوف)، ورقة 05.

^{2/} محيي الدين بن العربي، معجم اصطلاحات الصوفية، شرح وتدقيق سعيد هارون عاشور، مكتبة الآداب القاهرة، ط1،
1425هـ/2004م، ص:16.

^{3/} معجم المصطلحات والإشارات الصوفية، م.س، ص ص:271،270.

^{4/} أحمد النقشبندى الخالدي:

"معجم الكلمات الصوفية"، تح: أديب نصر الدين، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت لبنان، 1997، ص:13.

وجمعه...» (1) ولهذه الصفات التي اجتمعت في هؤلاء، فإن الشاعرة استعانت بهم على ما تعانيه من كثرة الأخطاء والذنوب.

ومن شعراء توات الذين عالجوا قضايا صوفية، نجد الشاعر **مبارك جعوان** (2) في قصيدة له بعنوان "بِاسْمِ اللَّهِ ابْدَيْتُ نَشْعُرُ" (3) يقول فيها:

« بِاسْمِ اللَّهِ ابْدَيْتُ نَشْعُرُ
وَيَذَاوُوا عَقْلِي وَيُنَجِّبِرُ
وَنُجِيبُ عَلَى الصَّالِحِينَ
وَيَكُونُوا لِيَا عَوِينُ » (4)

ثم يقول:

« شَهْرَتُهُمُ الْأَحْرِيرُ الْأَحْمَرُ
وَلِبَاسُ الْقَفْطَانِ الْأَخْضَرُ »

فهو يبين العلامة التي يعرف بها أولئك الأولياء الصالحون، ويبين لنا علامتهم لتسهل علينا التعرف عليهم، وهذه العلامة هي أن لباسهم من الحرير الأحمر والقفطان الأخضر، وربما في هذا إشارة إلى ما كان يراه الصوفية فقد رأوا أن « لكل طائفة لباسا خاصا يميزها كالسواد للعباسيين والخضرة للعلويين والثياب المعصفرة للقراء وأوائل الفتيان، والسرراويل للفتيان المتأخرين » (5) وهكذا فإن لكل فئة أو فرقة علامة تعرف بها .

وهناك كذلك قصيدة في التصوف لشاعر مجهول بعنوان "ضيفكم يا رجال الله" (6) يقول

فيها:

« ضَيْفُكُمْ يَا رِجَالَ اللَّهِ
ضَيْفُكُمْ وَالضَيْفُ تَنْسَالُ
ضَيْفُكُمْ رَانِي جَيْتُ عَدِيمُ
لَا تَشُوفُوا دَا الْحَالِ دَمِيمُ
ضَيْفُكُمْ يَا رِجَالَ ثَوَاتُ
كَامِلًا يَا رِجَالَ ثَوَاتُ
ضَيْفُكُمْ يَا أَهْلَ الْعَرَبِ
أَوْ السَّوَاهِلِ مَعَ أَهْلِ الْعَرَبِ
ضَيْفُكُمْ يَا رِجَالَ الْجُودِ
مَا فَصَدُّكُمْ حَدَّ وَلِّي
يَا سَيَادِي يَا نَاسَ الْحَالِ
يَا أَهْلَ الْغَيْثِ غَيْثُونِي
فِي دُنُوبِي زَحَا أَوْ مَقِيدُ
فِي أَعَالِي وَتَحْفَرُونِي
يَا الْحَيِّينَ مَعَ اللَّيِّ مَاتُ
مَا فِيكُمْ دُونِي
أَوْ أَهْلَ الدَّهْرِ
مَعَ الْوَزَانِ
يَا لِي زَا حَا لِلْمَلْهُوفِ
بِرِ اللَّيِّ يَبْغِي هَانِي

¹ / معجم المصطلحات والإشارات الصوفية، م.س، ص: 31- 49 - 50- 51.

² / ينسب إلى مدينة تمنظيط .

³ / بعض من قصائد الشاعر بين أيدينا.

⁴ / عوين: عونا وسندا.

⁵ / الصلة بين التصوف والتشيع، م.س، ص: 426.

⁶ / نسخة منها بين أيدينا.

ضَيْفُكُمْ يَا رِجَالَ اللَّهِ
يَا سَيَادِي يَا نَاسَ الْحَالِ
ضَيْفُكُمْ وَالضَيْفَةَ تَسْأَلُ
يَا أَهْلَ الْغَيْثِ غَيْثُونِي»

ومن الاستغاثة بالصالحين والأولياء، إلى رثاء بعض من أصحاب الطريقة الطيبية، فإن قصيدة للشاعر "محمد الحاجي ولد الحاج أحمد"⁽¹⁾، يرثي فيها أحد أبناء قطب الطريقة. يقول في بعضها:

«الْأَبْشَارَا يَا الْأَخْوَانَ
الْأَبْشَارَا يَا الْأَخْوَانَ
الْأَبْشَارَا يَا الْأَخْوَانَ
بِهِ أَيَحْضَرُ الْأَكْوَانَ
الْأَبْشَارَا يَا الْأَخْوَانَ
كَيْفَ يُؤَلِّي شَرْهَانَ
الْأَبْشَارَا لِلْفُقْرَا
أَنْحَاسَ يُؤَلِّي تَقْرَا⁽²⁾
سَيِّدْنَا كَيْفَ اللَّيِّ مَا مَاتَ
سَيِّدْنَا لَا تَحْسَبُوا مَا مَاتَ
وَلَدُ سَيِّدِي مُؤَلَّى وَرَّانُ
سَعْدْنَا بِرِجَالِ أَهْلِ تَوَاتُ
وَلَدُ سَيِّدِي قُطْبِ الْقُطْبَانَ
اللَّيِّ بِلَادُوا رَاضِي بَتَوَاتُ
دَارْنَا مَنْ جَاهَا يَبْرَا
تُبَدِّلُ السَّيِّئَا بِالْحَسَنَاتُ»

وواضح أن الشاعر لم يذكر اسم المرثي، الذي لُقِّبَ والده بـ"مولى وزان" وهي مدينة مغربية، ولقبه كذلك بـ"قطب القطبان" ويسمى كذلك "قطب الأقطاب" وهو « من له من مراتب الولاية أعلاها»⁽³⁾ فلا ينافسه أحد فيها.

أما الشاعر "سيدي محمد الإيداو علي الأعباني"⁽⁴⁾ فقد كتب قصيدة طويلة سماها "كَنْزُ الْعَسَلِ"⁽⁵⁾؛ يقول بأنه سماها بذلك لأنه يطوف فيها بقبور وأضرحة كل أولياء الله الصالحين في العالم بل حتى صلاح الجن، تماما كما تطوف النحلة على الزهور بغية امتصاص الرحيق لتصنع منه عسلا صافيا. ويذكر الشاعر في القصيدة . خاصة . كل مشايخ الطرق الصوفية وسلاسلهم التي تنتهي إلى النبي صلى الله عليه وسلم.

وطالع القصيدة:

« اللَّيِّ تَبْدَا بِهِ بِسْمِ اللَّهِ أَوْلَا
الرَّحْمَانَ اللَّيِّ بَتَوْحِيدُو مَعْقُولُ
الرَّحِيمِ اللَّيِّ بْفَضْلُو يَتَوْلَا
أَمْرِي فَالْدَارِينَ بِالسِّتْرِ الْمَسْبُولُ »

إلى قوله:

¹ لم نجد ترجمة له، وهو ينتمي إلى قصر تيطاف، 70 كلم جنوب عاصمة ولاية أدرار، كما يذكر هو في بعض قصائده .

² معدن نفيس تترين بحليه النسوة.

³ معجم المصطلحات والإشارات الصوفية، م. س، ص: 234.

⁴ سبق لنا التعريف به .

⁵ كناش السيد عبد الوهاب إيداو علي، ص 33 .

« .. هُوَ قَاعٌ⁽¹⁾ شَيْخَانًا بِيْرَانٌ خَلَا
سِلْسِلَةَ السَّادَاتِ بَحْلَقٌ مَشْسُلَسَلًا
مَنْ حَلَقَةٌ هَذَا لِهَذَا نَدَلًا⁽³⁾
مَتَوَسَّلَ لِيكَ يَا اللهُ بِيَهُمْ جَمَلًا
وَاعْطَيْنِي مَنْ نُورَهُمْ كَمَنْ شَعَلًا
وَالطَّالِبَهُمْ مَا إِخَافُ مَنْ أَمْرٌ يَهْوُلُ
مَقْتَرَنِينَ إِلَى النَّبِيِّ كَيْفَ السَّلْسُولِ⁽²⁾
وَاللِّي فَوْقُو هَكَذَاكَ إِلَى الرَّسُولِ
دَخَّلْنِي فِي زَمَامُهُمْ حَتَّى بِالْعَوْلِ
وَالشَّعَلَاتِ إِيْلَا ضَوَاؤِ الظُّلْمِ يَزُولُ... »

وهذا اللون من القصائد التي تذكر سلاسل الأولياء كثيرة، والشاعر هنا لم يترك وليا من أولياء الله الصالحين المعروفين بتقواهم وصلاحهم إلا ذكره فيها.

ونختم رحلة الشعر الشعبي الصوفي في منطقة توات، ببعض من الشعر الأمازيغي، الذي كتب باللهجة الأمازيغية، أو المعروفة في تيميمون وضواحيها من القصور بإقليم قورارة باسم اللهجة " الزَّنَاتِيَّة "، أغلب هذا الشعر يردد في رقصة أهليل⁽⁴⁾ المعروفة بالمنطقة .

ومما يقال من الشعر قصيدة: " بِسْمِ اللهِ وَيَا اللهُ "

بِسْمِ اللهِ وَيَا اللهُ

أْمُولَانَا طَلْبُخْشَكُ (أي: طلبتك يا الله)⁽⁵⁾

مُولَانَا عَالَمٌ كُلُّ شَيْءٍ، وَلَا فِي لَأْسٍ أَوْلَا دَامَانُ (أي: ما يعيبه شيء)

أَيُولِيئُو، كُلُّشِي دَا غَادِي أَيُفُوتُ (أي: يا قلبي كل شيء سيفوت)

دَايْمَ اللهُ أَيُولِيئُو دَا غَادِي أَيُفُوتُ

صَبْرٌ فَالْخَيْرِ

صَبْرٌ فَالْخَيْرِ أَيُولِيئُو كُلُّ شَيْءٍ دَا غَادِي أَيُفُوتُ .

ومن الشعر الديني الزناتي كذلك قصيدة " بِسْمِ اللهِ الَّذِي اللَّي مَا أَيُضْرُونَا ":

بِسْمِ اللهِ الَّذِي اللَّي مَا أَيُضْرُونَا (أي: بسم الله والذين لا يضروننا)

بِسْمِ اللهِ الَّذِي اللَّي مَا أَيُضْرُونَا

يَعِيضُغَاكَ آرِّي اللَّي مَا أَيُضْرُونَا (أي: أناديك يا ربي والذين لا يضروننا)

سَيِدْنَا مُحَمَّدٌ اللَّي مَا أَيُضْرُونَا

صَلَّى اللهُ عَلَيْكَ اللَّي مَا أَيُضْرُونَا

يَعِيضُغَاكَ الصَّالِحِينَ اللَّي مَا أَيُضْرُونَا (أي: أنادي الصالحين الذين لا يضروننا)

¹ / قاع: جميعا .

² / السلسول: السلسلة لأن بها عقدة مرتبطة ببعضها البعض .

³ / ندلا: أتدحرج، وهو النزول من مكان أعلى إلى أدنى منه وهكذا .

⁴ / أنظر:سرقمة عاشور، الرقصات والأغاني الشعبية بمنطقة توات مدخل للذهنية الشعبية، دارالغرب للنشر والتوزيع، وهران الجزائر، 2004، ص: 78، وما بعدها .

⁵ / كل ما هو موجود داخل المعكوفتين، هو شرح لبعض الألفاظ الأمازيغية (الزناتية) .

سَلْعَرَبُ شَرْقَ آلِّي مَا أَيضُرُونَا (أي: من الغرب إلى الشرق ...)
 بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي آلِّي مَا أَيضُرُونَا
 الشَّامُ الْعِرَاقُ آلِّي مَا أَيضُرُونَا
 يَعِيزُكَ الشَّيْخِيُّو آلِّي مَا أَيضُرُونَا (أي: أنادي شيوخى ...)
 شَيْخُ سَيِّدِي مُوسَى ⁽¹⁾ آلِّي مَا أَيضُرُونَا
 بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي آلِّي مَا أَيضُرُونَا
 الْوَالِي بَلَا رَبِّي آلِّي مَا أَيضُرُونَا
 يَا صَحَابَ النَّبِيِّ آلِّي مَا أَيضُرُونَا
 وَالْمَلَائِكَةَ الْمَلَائِكَةَ مَا أَيضُرُونَا
 يَاوُ الْمُقَرَّبِينَ آلِّي مَا أَيضُرُونَا
 إِقْرَبْنَا رَبِّي آلِّي مَا أَيضُرُونَا (أي: إن مكانتهم كبيرة عند الله ...)
 يَا بُوشَامِيَا آلِّي مَا أَيضُرُونَا
 سَيِّدُ الْحَاجِّ بَلْقَاسَمَ ⁽²⁾ آلِّي مَا أَيضُرُونَا
 لآلِهِ حِيَجَهَ ⁽³⁾ آلِّي مَا أَيضُرُونَا .

وبهذا نكون قد أعطينا ولو إطلالة على حركة الشعر الصوفي في المنطقة، وخاصة الشعر الشعبي الصوفي؛ وقصائده كثيرة جدا ومتنوعة من شعر الطريقة إلى مناقشة بعض الأفكار الصوفية إلى مدح أو رثاء بعض أقطاب الصوفية، وكذلك ذكر سلاسل بعض الطرق وغيرها، وهو يحتاج إلى بحث مستقل نقوم به مستقبلا، ونرجو أن نجد من يقوم بذلك من الباحثين خاصة الناشئين منهم .
 أما وقفنا مع المصطلح الصوفي في الشعر الفصيح عند شعراء توات، فإننا نروم من خلالها حبس المعجم الذي يشكل مجموعة من أشعار شعراء توات؛ لنتعرف على مكوناته أو على سجلاته، وسنتحاشى في وصفنا لهذا المعجم المصطلحات النقدية الغامضة التي سادت أمداً طويلاً في تاريخ النقد العربي لغموض ما تُحيل عليه من دلالة، ولاتساع ما تعني من أحكام، ومن تلك المصطلحات: الغرابية، الحوشية، والقاموسية، والجزالة، والركاكة ...

وسنتعامل مع النص على أنه وحدة اشتقاقية وتوليدية، ذلك أن النقد الحديث يذهب إلى أن النص «لا يخلو من وجهين، الكتابة فيه وجهة والقراءة فيه وجهة آخر، ومرجع الإبداع فيه إلى التوليد

¹ / عالم وفقهه ومتصوف، ضريحه بقصر يسمى " تاسفاوت " بإقليم قورارة .

² / عالم وفقهه ومتصوف، كان قائد ركب الحجيج، وقبره معروف اليوم في زاويته بإقليم قورارة .

³ / متصوفة وزاهدة، تروى عنها الكثير من الأحداث العجيبة والكرامات، قبرها مزارٌ تزيق، معروف مكانه في القصر القديم بمدينة

تيميمون .

لا إلى الإنشاء»⁽¹⁾ فالشاعر مهما بلغ من النبوغ والعبقرية لا يمكن أن يكون مبدعاً لكل أشعاره، وإنما شعره عبارة عن إنتاج وإعادة إنتاج وعن هدم وبناء « فالنص حصيلة لكل ما يعلق بذاكرة الشاعر من معلومات ومحفوظات»⁽²⁾ على حد قول محمد مفتاح .

ولئن كانت هذه التعريفات تنطبق على ما يسمى في النقد العربي القديم بالاقْتباس والتضمين والسرقات... إلخ، وفي عرف النقد الحديث بتداخل النصوص أو التناص " *intertextualité* "، فإنها كذلك تنطبق في نظرنا أيضاً على المفردات المعجمية التي تتداخل وتتعايش في سياق واحد، وما كان لها قبل من تعارف .

إن الشاعر عندما يصوغ قصيدته يقوم بعملية انتقاء واسعة من مفردات اللغة التي يَكْتُبُ بها، فيؤلف بين المختلف، ويقرب بين المتباعد، ويمزج بين العبارات مزجاً يوافق في العبارة غرضه ويؤدي قصده؛ فيخرج نصه عجباً يُذِيب خصائص المفرد في المركب، ويبدع بالضم والتأليف نسيجاً مغايراً في الصفات للمفردات «حتى لكأن الجنس غير الجنس، والمعدن غير المعدن»⁽³⁾ كما يقول حمّادي صمود، ولا شك أن هناك محاولات عديدة يستطيع الدارس التوجه إليها في دراسة مفردات المعجم الشعري، كأن يتجه إلى تحديد ما إذا كانت مفردات الشاعر تميل إلى كونها حسية أو فكرية أو ذهنية، أو يتجه إلى فحص تلك المفردات لرؤية ما إذا كانت في معظمها فصيحاً أم دخيلة .

أما نحن فننظر في هذه المقاربة إلى المعجم نظرة أفقية؛ نتفحص الكلمة في علاقتها مع الكلمات المجاورة لها سياقياً، كما سننظر إليها عمودياً في علاقتها مع ماتحيل عليه خارج الخطاب، أو ما تحاور من نصوص غائبة عن بنية النص الحاضر، أو عن السياق المائل أمام المعاينة .

نعتمد أن الكلمة (المصطلح) في الشعر الصوفي ارتبطت عند جُلّ النقاد بالبعد والغرابية والتعقيد؛ لأنها تُحيل على واقع ليس هو الواقع المألوف، وعلى عالم آخر ليس هو أيضاً العالم المعروف؛ وذلك لانعكاس مفهومي الظاهر والباطن على اللغة أيضاً، فاللغة في عرف المتصوفة تشير ولا تقول؛ وتؤمى ولا تُصرّح، وترمز ولا تبين تعبيراً عن الانشطار الداخلي للمتصوف بين عالمين: عالم السماء وعالم الأرض، عالم الغيب وعالم الشهادة . فالصوفي لم يتحد بعالم الغيب اتحاداً يخلصه من وطأة الواقع، ولا هو اكتفى بعالم الحسّ اكتفاءً ينجيه من ورطة النزوع إلى التعالي والكمال، فهو بحكم بشريته مشدوداً إلى الأرض بأوثق الصلات وأقوى الوشائج، وهو بحكم روحانيته مُعلّق بالسماء فناءً في الله وخلاصاً مما هو فيه من الخطيئة وسجن الكيان.

^{1/} محمد الهادي الطرابلسي، شعر على شعر؛ معارضات شوقي بمنهج الأسلوبية المقارنة (مقال)، مجلة: فصول، ج/4، أكتوبر 1982، ص: 62 .

^{2/} محمد مفتاح، دينامية النص، م . س، ص: 152 .

^{3/} حمّادي صمود، النظرية اللسانية والشعرية في التراث العربي من خلال النصوص، (شارك معه في هذا العمل عبد القادر المهيري، وعبد السلام المسدي)، جامعة منوبة، تونس .

ولعلّ هذا الغموض في التعبير والانزياح عن الحقيقة، والعدول عن المؤلف هو الذي جعل النقاد يتحاملون على لغة المتصوفة وعلى من نحا نحوهم في التعبير⁽¹⁾، ذلك أن الكلمة عند المتصوفة لا تدل بنفسها على معنى ولكنها تؤشر وترمز لمعانٍ حافيةٍ بتضافرها مع سلسلة الكلمات التي تدخل معها في نفس السياق . فالكلمة لا تكتسي معناها إلا في سياقها الصوفي، وداخل الرؤية العامة التي تحكم النظام العرفاني، وإذا نُظر إليها خارج هذا السياق فقدت معناها إطلاقاً وأُفرغت من حملتها المعنوية إفراغاً تاماً .

استمع مثلاً للشيخ سيدي محمد بن المبروك وهو يقول:

(محدث)

ورمّتي يوم بانّت بشهاب	« سَلَبْتُ سَلْمَاكَ أَلْبَابَ اللَّبَابِ
أَسْمَعُنْ صَوْتًا سَوَى نَعْبِ غُرَابٍ	خَلَقْتَنِي فِي مَعَانِي الْحَيِّ لَا
بِحُبُوبٍ وَنَدَا صَبَّ سَحَابٍ	فِي رَسُومِ عَفِيَّتِ آثَارَهَا
وَأَثَافٍ أَلْقَيْتِ فَوْقَ تَرَابٍ	لَا أَرَى إِلَّا رَمَادًا لَبَدَا
تَخْتَفِي إِنْ جَنَّ لَيْلٌ بِهَضَابٍ	وَوَحُوشًا تَعْتَرِيهَا بُكْرَةً
أَيْنَ سَارَ الْحَيُّ؟ صَمْتُ لَا جَوَابٍ »	فَمَتَى قَلْتِ لَهَا مَخْتَبَرًا:

إن الناظر في هذه الأبيات لا يجد أي كلمة تحتاج إلى الرجوع إلى معجم، فالكلمات المكونة لمعجمها سهلة بسيطة لا تعقد فيها ولا التواء. لكن أثناء فهمه لما جاء في هذه القطعة يلتبس عليه الأمر، فهل سلمى هي فعلاً امرأة يخاطبها الشاعر؟، أم أنها رمزٌ لشيءٍ آخر؟

فهي كلمة (إِسْمٌ) على غير معناها الظاهر، فتغيرت بذلك الرؤية وتبدل العالم وأصبحت اللغة غير اللغة والخطاب على غير المعهود، فَعَمُضَ الأسلوب وانبهم اللفظ، بحيث لو أخذ الخطاب على ظاهره لأنهم قائله بالكفر والزندقة أو المروق عن الدين، وخاصة أن الشاعر شيخٌ وعالمٌ، لكن للقوم في ذلك اصطلاحٌ واتفاقٌ ورموزٌ « لا يفهمها إلا من شرب من حوضهم »⁽²⁾، ولا يُدركها إلا من « سَلَكَ التصوف وألهم المعرفة المباشرة »⁽³⁾، لذلك ينبغي على القارئ أن يتدبر أشعارهم حتى يقف على مقاصدهم ورموزهم « وحتى لا ينسب قائلها إلى ما لا يليق بهم »⁽⁴⁾ .

على أن اللغة الصوفية وإن كانت تمتاز بالغموض والإبهام تشترك مع اللغة الشعرية في جملة من الخصائص والسمات ؛ إذ كلتاهما معمّاة رامتة، وكلتاهما توحى ولا تصرّح، لذلك فإن تجلي

¹ / في بيتيمة الدهر للثعالبي، ج1، ص: 24 ؛ يَتَخَامَلُ الثعالبي على المنتبى في أبياتٍ له، لأنه استخدم عباراتٍ كعبارات الجنيد والشبلي ...

² / السراج، اللمع في التصوف، م.س، ص: 23 .

³ / القشيري، الرسالة القشيرية، م.س، ص: 20 .

⁴ / السراج، اللمع في التصوف، م.س، ص: 23 .

التصوف في الخطاب الشعري عند شعراء توات جعله يتذوق تذوقاً جمالياً راقياً، وأعطاه أدبيةً مضاعفةً متأتيةً من الجمع الفني بين شعرية التصوف وأدبية الشعر، إذ أن التصوف كما يرى أدونيس « حدسٌ شعريٌّ ومعظم نصوصه نصوصٌ شعريةٌ » (1) .

إن المتأمل في مصادر المعجم الصوفي لشعراء توات؛ يجد أنها غاية في التنوع والتشعب، فهي ليست كلها منبثقة عن ماهية التصوف، بل إن منها ما يعود إلى الحقل القرآني ومنها ما هو مُستمدٌّ من المعجم الغزلي، ومنها ما هو منتسب إلى السجل الخمري ومنها ما له علاقة بالفلسفة والأخلاق، وعن طريق الجمع بين هذه السجلات في مدونتنا تولدُ صنفاً جديداً هو المصطلحات المختلطة داخل المعجم الواحد، التي كانت بمثابة المصادر الخصبة للغة الصوفية في مدونتنا .

وتتجلى عبقرية شعراء توات في طبيعة تعاملهم مع هذه المصطلحات، إذ أنهم نقلوها من مجالها التداولي الأصلي إلى مجال تداولي جديد أدت فيه وظائف سياقية جديدة، فلم يكن النص الصوفي عند شعراء المدونة أحادي البعد بل كان متعدد الأبعاد قابلاً لعديد القراءات، ويرى رجاء عيد أنه « كلما نُبِّلَ الشعر ابتعد عن منطق البُعد الواحد وتحولت صورته إلى طاقاتٍ جديدةٍ » (2) .

إن طرافة نصوص شعرائنا تبدو لنا في الممازجة الفنية بين هذه المصطلحات المتباعدة حتى كأنه لا نشاز بينها ولا اختلاف، وحتى لأنها لم تكن لها علاقة بحقولٍ أخرى وإنما هي وليدة إشكالية التصوف، ولذلك كان . في نظرنا . جمال اللغة الشعرية الصوفية متأتياً من الجمع بين متباين المصطلحات ومختلف الأساليب .

ولعل القراءة بهذا المفهوم تكاد تساوي مفهوم " التناص "، الذي هو عبارة عن تداخل نصوص داخل النص الواحد، أي تكوُّن النص من نصوصٍ قد تكون في أكثرها نماذج (كالقرآن والشعر) وهذا ما عمد إليه شعراؤنا، فأنجَّرَ عن ذلك . على مستوى المعجم . حضورٌ مكثفٌ للمصطلحات العالمية فيما اختارناه من أشعار، وهي مصطلحاتٌ تنتوع وتتشكل حسب الحقول المعرفية الراجعة إليها .

فكيف كان حضور هذه المصطلحات المعجمية داخل نصوص المدونة التي اخترناها في هذه الإطلالة؟ وهل أدَّى حضورها إلى ضعف الوظيفة الشعرية عند القوم؟ أو بمعنى آخر هل كان اختيار الشعراء لأدواتهم التعبيرية من الرصيد المعجمي اللاصوفي على حساب الوظيفة الجمالية للنص الشعري؟

ذلك هو الإشكال الهام الذي يستحق التأمل والنظر، ولكن الإجابة عنه ستكون من خلال فحص عيّناتٍ نصوصية، ومن خلال النظر في ثلاثة سجلات؛ نحسبها تهيمن على المعجم الصوفي جملةً: وهذه السجلات التي ستكون مدار نظرنا هي:

^{1/} أدونيس، مقدمة الشعر العربي، دار العودة، بيروت، د.ط، د.ت، ص 130.

^{2/} دراسة في لغة الشعر، منشأة المعارف الإسكندرية، د . ت، ص: 24 .

1/ السجل القرآني .

2/ السجل الغزلي .

3/ السجل الخمري .

1/ السجل القرآني:

إن الحضارة العربية حضارة نماذج، نماذج في كل شيء، نماذج تاريخية، نماذج نصائية، لذلك . كما يرى الجابري . « كان فعل العقل العربي الإسلامي في التاريخ وإنتاجه في ميدان الثقافة محكومين بالسلطة النموذجية والمرجعية التراثية » (1).

إن الشخصية العربية الإسلامية . في نظرنا . غالباً لا يمكن أن تُنتج إلا من خلال أنموذج ومثال سابق يُقاس عليه، ومن ثم فإن الثقافة العربية ثقافة اشتقاقية توليدية، أي أنها ثقافة نماذج نصائية؛ لأنها في رأي الجابري « مؤسسة على نصٍ دينيٍّ مقدسٍ هو النصُّ القرآنيُّ » (2) .
ولذلك جاءت جُلُّ النصوص العربية مدرجة في دائرة القرآن عائمة في محيطه، وشخصت عيون المبدعين إليه عاجزة عن المحاكاة وحسن التقليد.

وسنحاول في هذه المقاربة الوقوف على تداخل السجل القرآني مع المعجم الصوفي وما انجر عن هذا الحوار من ابتكارٍ وإبداع.
لقد كان النصُّ القرآنيُّ من جملة الأساليب التي عمد إليها شعراء مدونتنا ليغمروا نصوصهم بنفسٍ دينيٍّ، وليعقدوا صلةً وثيقةً بالتعاليم التي يدعون إليها ؛ وبين تعاليم الإسلام ممثلة في دستوره (القرآن الكريم) ثم أحياناً الحديث النبوي الشريف وسيرة النبي العطرة .
ولقد بلغ الحضور القرآني في المدونة مبلغاً شكّل معجماً قائماً بذاته داخل المعجم الصوفي العام .

ولم يكن التداخل بين المعجم الصوفي والسجل القرآني على مستوى السياق فقط بل كان التداخل أيضاً على مستوى الأساليب، ناهيك عن التداخل على مستوى المضامين، لتقارب الخطابين وسعيهما إلى نفس الغاية والهدف تقريباً.

والذي يهمننا في هذا التداخل هو ما كان قائماً في مستوى المعجم (المصطلحات) أو الكلمات المؤلفة للنص الشعري، ولسنا نقصد بهذا التداخل كذلك استعمال شعراء المدونة لبعض الكلمات القرآنية منعزلةً عن سياقها؛ كالنور والسماء والبرق...إلى غير ذلك، وإنما نقصد التراكيب القائمة بذاتها والتي تُحيل على آياتٍ واضحةٍ .

وسنمثل لذلك بنصوص من المدونة .

¹ / محمد عابد الجابري، مجلة الفكر العربي المعاصر، (من مقال: الفقه والعقل والسياسة)، ع/4، شباط، 1983، ص 22.

² / نفسه، ص: 23 .

يقول الشيخ سيدي محمد بن المبروك، في معرض حديثه عن شمائل الرسول ":

« حباه إلهه ثم اجتباه فنال من المنازل قدر قاب

لدى قوسين أو أدنى وكم من سماءٍ جاز ثمةً كم حجابٍ »

نجد في هذين البيتين تجادلاً قائماً بين سجلاتٍ عديدةٍ أهمها السجل القرآني والسجل الصوفي في إطاره المدائحي، فلقد ضمّن الشاعر بيته آيةً قرآنيةً لتؤدي وظيفة مقامية، ولتعضد من طاقات المعجم المستخدم وهذه الآية هي قوله تعالى: {... فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى } سورة النجم، آية 09

ومن الواضح أنه لا تتافر بين المعجمين ولا تباين بين السياقين، لتقارب الشعر الصوفي والقرآن من حيث كونهما خطابين دينيين، ومع ذلك نحسب أن هذه الآيات، أضفت على الأبيات رواءً ورونقاً وجمالاً، وهي تنير في المتلقي مجموعة من الانفعالات تحمله على الإعجاب بالمقول محمولاً وأسلوباً .

إن توظيف القرآن في المعجم الصوفي له دلالة خاصة في رأينا، فهو زيادة على كونه مصدراً ثرياً ومعيناً إبداعياً لا ينضب ووسيلة لتبرير شرعية التصوف وتسييجه للمتصوفين من أسنة العلماء والمتشددين من فقهاء السنة، يعتبر رفعاً للأدنى إلى قدسية الأعلى، لأن أسلوب القرآن كفيلاً بأن يحدث تعاطفاً خاصاً من قبل الذاكرة الدينية المستهلكة للأدب من النتاج الشعري المضمّن فيه .
ويقول الشيخ سيدي محمد بن المبروك أيضاً في إطار التداخل بين السجلات أثناء حديثه عن جزاء المشركين يوم القيامة:

(بسيط)

« من حاد عن نهجه فالنار موعده ويُحْرَمَنَّ من القُطوف والعنب

سيعلمون غداً بأنَّ مَصْرَعَهُمْ للنَّارِ يَنْقَلِبُونَ أَيَّ مُنْقَلَبٍ »

وفي آخر هذين البيتين تناص مع قوله تعالى {...وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ } سورة الشعراء آية: 227، ولقد ضمّنهما الشاعر في خطابه ليُكسبه تأكيداً؛ ويعطيه صورةً واضحةً عند الناس، حول ما ينتظر الظالمين يوم القيامة من عذاب.

ومن هذا التداخل بين المعجم الصوفي والسجل القرآني قول محمد البكري بن عبد الرحمن:

(رجز)

« وبشّر العبد الضّعيفَ بِرِضَاكَ عند الثّقافِ السّاقِ بالسّاقِ هُنَاكَ »

إلى قوله:

« وَوَضَعْتُ حَوَامِلُ النِّسَاءِ وَعُطِّلْتُ مَزِيَّةَ الكَوَّمَاءِ

وشابت الولدان والرّضيعُ وحَضَعَ الجبّار والرّفيعُ

وبلّغ الحناجر القلوب وانكشفت هنالك الغيوبُ »

فالببيت الأول كما قال جرار جنيت عن نص بأنه « ابتلاع وتحويل لآخر »، إذ أنه يتضمن قوله تعالى: {وَالْتَقَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ} سورة القيامة آية 29.

أما في البيت الثاني والثالث والرابع فهي متضمنة على التوالي لقوله تعالى: {..وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمَلٍ حَمْلَهَا...} سورة الحج آية 2. يتحدث الله تعالى عن زلزلة الساعة وهولها.

{ فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا } سورة المزمل آية 17 . يتحدث الله تعالى عن هول يوم القيامة .

{...وَأَذِ زَاعَتِ الْأَبْصَارِ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ ...} سورة الأحزاب آية 10 . يتحدث الله تعالى عن هول يوم القيامة أيضاً.

وفي الموضوع نفسه نجد بعضاً من النماذج التي يتداخل فيها النص القرآني مع الخطاب الشعري؛ عند الشاعر محمد عبد القادر الفلاني، إذ يقول مثلاً:

(رجز)

« وَغَضُّوا الْأَبْصَارَ عَنِ الْمَحَارِمِ وَكُفُّوا سَمْعَكُمْ عَنِ الْمَأْتِمِ »
فالشرط الأول متضمن قوله تعالى: {قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ...} سورة النور آية 30.

أما الشرط الثاني فهو متضمن قوله تعالى في سورة الإسراء: {...إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا} آية 36 .

وصفوة القول بالنسبة لحضور السجل القرآني داخل المعجم الصوفي الناسج لمدونتنا، أنك كلما قرأت هذه المدونة فسيلقاك القرآن إما فكرةً أو أسلوباً، وسيغشاك ظاهراً ومضمراً صريحاً وضمنياً، وستجده آياً وتراكيب وصوراً، وكذلك ما فُسر أو شُرح في بعض من الأحاديث النبوية الشريفة .

2/ السجل الغزلي:

إن الناظر في مدونتنا الصوفية يجد في الكثير من نصوصها أسلوباً غزلياً صريحاً، فمعظم النصوص تذكر ألفاظاً وعباراتٍ من قبيل (الحُبِّ والشَّوق والغرام والشغف...)، إلى غير ذلك من مصطلحات الحب التي تفيض بها قصائد المدونة، وكل شاعر يدعو بصريح العبارة إلى التعلق بالحب الخالد المُخَدِّ وترك الحب الفاني، والدعوة إلى الهيام بما هو أنفع وأصلح لروح الإنسان في الدنيا والآخرة، هذا الحب الأخير الذي « قد ذهب بعقول الكثير من المتصوفة »⁽¹⁾ على حد قول محمد النبال.

وما يميز شعراء مدونتنا في هذا الباب أنهم . كما رأينا فيما سبق . يتحدثون عن المتغزل بها؛ ثم يدعون إلى تركها والعزوف عن معاقرتها الحب، والتفرغ لمدح والتوسل بسيد الخلق أجمعين ؛ فهو

¹ / محمد النبال، الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي، م.س، ص: 122 .

الشفيع يوم يقوم الناس بين يدي رب العالمين. وهنا نتساءل عن هذه الموصوفة بأقوالٍ وأسماءٍ وصفاتٍ مختلفة، وكل تلك الأوصاف تدل على فتنتها وإغرائها، فهل هي امرأة حقيقية أم أن ذكرها وتعدد صفاتها لا يعدو أن يكون إلا استعمالاً رمزياً وتوريةً عن أخرى؟ ومن هي هاته الأخرى؟
فقد ذكر الشعراء أوصافاً كثيرة لها، وسَمَّوها بأسماءٍ عديدة، جَرِيماً على طريقة الصوفية الكبار مثل ابن الفارض الذي يُخبرنا عنها بقوله:

(طويل)

« وَتَظْهَرُ لِلْعِشَاقِ فِي كُلِّ مَظْهَرٍ من اللَّبَسِ فِي أَشْكَالِ حُسْنِ بَدِيعَةٍ
ففي مرّة لُبْنَى وَأُخْرَى بُثِينَةٌ وأونة تدعى بَعْرَةَ عَزَّتْ
وَلَسَنَّ سِوَاهَا لَا وَلَكِنَّ غَيْرَهَا وما إن لها في حُسْنِهَا مِنْ شَرِيكَةٍ »

وهذا شاعرنا سيدي محمد ابن المبروك يقول في نفس المقام متحدثاً عن (سعاد)، ومعبراً عن حُرقة بعدها، وانقضاء أيام الوصال:

(بسيط)

« بَانَتْ سَعَادُ وَبَانَ الشَّيْبُ فِي جَسَدِي وَأَضْرَمَتْ جُذُوعَ الْجَحِيمِ فِي كَبْدِي
قد كنت ذا شغفٍ بها أَعَاهِدُهَا وَأُطْرَقْنَهَا بِذِي الْأَسْبَابِ وَالْوَتْدِ
وطالما لَطَمْتُ خَدِّي ذُؤَابَتُهَا وَقَبَّلْتَنِي بِمَا يَفْتَرُّ عَنْ بَرْدِ
عظيمة العَجْزِ بَضَّةٌ وَكَاعِبَةٌ بِأَرْبَعِ ثَقِيلُنْ إِنْ مَدَدَتْ يَدِي
لكشحتها أجتني ثمار بهجتها تُعَانِقُ الصَّبَّ بِالزُّنْدِينِ وَالْوَتْدِ
تُرْزِي بِشَمْسِ الضُّحَى وَالْبَدْرِ إِنْ كَشَفْتِ عَنْ وَجْهِهَا الشَّجِيَّ لَا تَخْفَى عَلَى أَحَدٍ »

فهي هنا اسمها " سعاد "، والشاعر كان شغوفاً بها، وهي عظيمة العجز وبضّة وكاعبة، وضوء وجهها يُخجل الشمس ...

وفي قصيدة أخرى لقبها بـ " ليلي ":

(بسيط)

« عَدَمَتْ لَيْلَى أَخِي وَقَلْبِكَ احْتَرَا قَا من أَجْلِ فُرْقَتِهَا الْعَظْمَى وَمَا سَبَقَا
عَاهَدْتَهَا فِي الدُّجَى لَيْلًا بِقُبَّتِهَا وكننت تُطْرَقُهَا بِهِ إِذَا اتَّسَقَا »

وهي أيضاً " سُليمة " عنده في قصيدة أخرى، والشاعر يتحدث عن حادث موتها وتغسيلها وتكفينها ودفنها:

« قَصَدَتْ سُليمة لِمَنْزِلِهَا وجدت به قومها مُنْكَرِينَ
يَصِيحُونَ وَهِيَ مُسَجَّيَةٌ ظننت بذلك كل الظنون
جعلت أصيح صياحهم لأعرف ما للبكا من شؤون
فلما جلست لناديهم تَبَدَّأَ لِعَيْنِي مَاءٌ سَخُونُ

وأثوابٌ فُطِنَ تُحَاطُ لها
 عَرَفْتُ بأن قد نعاها المُنُونُ «
 ونجد أن الشاعر في قصيدة أخرى، يتبرأً منهن جميعاً، ومن التغزل بهن ويُعلن توبته، والتفرغ
 لمدح النبي صلى الله عليه وسلم، فيقول:
 (متقارب)

« هَجَرْتُ تَغَزَّلَ ذَكَرَ الخُرُودُ وَمَدَحِي لَذَكَرَ النَّبِيِّ يَعْوُدُ
 كَتَبْتُ رُسِيمَ طَلِاقِ الغِنَا بِتَسْجِيلِ قَاضٍ وَوَضَعِ شُهُودُ
 لَكِي يَسْتَحِيلُ جَزَاءُ الَّذِي جَنَيْتُ مِنْ أَجْلِ تَعَدِّ الحُدُودُ

وبناءً على " نظرية الشخصيات " (المنضوية تحت لسانيات الخطاب) يمكننا أن نجد أن تسمية الشخصيات المتغزل بها في النصوص السابقة تشكل ثنائية (شخصية / علامة)، يتغير معناها من المفهوم المعجمي إلى معناها أيضاً داخل ملفوظ لا أدبي، وبين معناها داخل ملفوظ أدبي كما هو الأمر عندنا في النصوص السابقة . ويمكن لـ: (سعاد وليلى وسليمة التي هي تصغير لـ " سلمى ")، يمكنها جميعاً أن تشكل محوراً / قائمة استبدالية، يمكننا أن نستبدل أيّاً منها بالأخرى ما دام الشاعر لا يخصص واحدة بالذكر منها جميعاً، ما يدل مرة أخرى أن الدالَّ مختلفٌ لكن المدلول واحدٌ . ويمكننا توضيح ذلك من خلال الخطاطة التالية:

ليلى / دال ← /

سعاد / دال ← = ← مدلول = الحياة الزائلة / المدنَّس ≠ الذات الإلهية / المقدَّس .

سليمة / دال ← \

والشخصيات هاهنا تشكل «وحدة دلالية»، وذلك باعتبارها مدلولاً لا متواصلًا⁽¹⁾، يعبر عن كل ما هو آيل إلى الزوال والفناء، وهو يقابل ما هو دائم / الذات الإلهية ومدح الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، الذي من نوره وُجد الكون .

وهذه الظاهرة الفنية تتكرَّر في معظم النصوص الشعرية عند شعراء توات .

وبعد هذا الاستعراض لنماذج من شعر سيدي محمد بن المبروك، والذي تبدوا ظاهرة حضور أسماء وصفات المتغزَّل بهنَّ، وولع الشاعر بهنَّ مرَّةً، ثم العزوف عنهن تارة أخرى، والتفرغ للحديث والإشادة بشمائل النبي الكريم صلى الله عليه وسلم. بعد كل هذا ننتقل للحديث عن ما يشبه هذه الظاهرة عند شعراء آخرين، الذين فضلوا الوقوف على الأطلال والحديث عن رحلة الأحبة مثلما هو الحال عند سيدي محمد إيداوولي حيث يرد في إحدى قصائده قوله:

(وافر)

« عَلَيْكَ صَلَاةَ رَبِّكَ مَا أَرَاكَ رُعُودُ سَحَابٍ مَاءً زُلَالًا
 رِكَابُ أَحِبَّتِي قَصَدَتْ إِلاَّ فَأَضْحَى الصَّبْرُ بَعْدَهُمْ مُحَالًا

¹ / فيليب هامون، سيميولوجيا الشخصيات الروائية، تر: سعيد بنكراد، دار الكلام، الرباط، 1990، ص: 26.

فقلت لصاحبي لما تولت تمسك بالسُّلُو فقال: لآلاً
 فكيف الصبر عنهم والنسلي ولم أر في منازلهم أنيساً
 وتوطن في الحشا وله محل ودكرني ارتحالهم غزلاً
 رفيع في الجوانب لن يزلاً «

فأحبه الشاعر قد ارتحلوا، وتركوه يتعذب جزاء فراقهم، واشتعلت نيران الفراق في قلبه فراق محبوبته التي أصبح موطنها موحشاً، وأصبح بعدما كان عامراً قفراً. وأضحى طلالاً يحكي قصة أحبة بالأمس كانوا هناك واليوم قد رحلوا " كما يقول أحد الشعراء .

والحديث عن الطلل يعود بنا إلى الشعر الجاهلي الذي كان الشاعر يبتدأ به قصائده، ثم استنقاه الشعراء المتصوفة ووظفوه في قصائدهم ؛ وذلك « لإنتاج معانٍ ذات دلالات روحية تعبر عن فلسفة المعرفة الصوفية » (1) حسب رأي ميهوب جعيرن. وتكون لتلك المعاني الصوفية المنتجة علاقة مباشرة مع ارتباطات الشاعر الروحية ومن ثم تصبح الموضوعة الكلية قد استعارت موضوع الطلل ووظفها الشاعر مثلاً في النص السابق لغايات روحانية في أصلها تعبر « عن انفصال الذات الصوفية عن الذات العلية واغترابها عنها » (2) اغتراباً لا مرداً له .

فالمكان عند الصوفية إذا يتخذ بعداً آخر والمكان الذي يرتبط به الشاعر « هو المكان الذي يمارس فيه . على حدّ تعبير باشلار . أحلام اليقظة، لأنه يشكل خياله، لذا فهو لا يُستخدم في بعده الهندسي، وإنما كحلم لا ينتهي » (3)، حلم يظل يُراود الشاعر كلما تذكر قرينة من القرائن التي تُحيل عليه .

والشاعر سيدي محمد إيداو علي في قصيدة أخرى يخاطب نفسه معاتباً إياها على كتمانها للحب، حُبٌ " سلمى "، اسمع معي له وهو يقول:
 (كامل)

« هل ما كتمت عن الحواسد يُعلم أم كل ما أودعت سلمى يُكتم؟
 أم خانت السر التي أودعتها؟ ظلت بها بين العدا تتكلمُ
 أم أنت قيسي الصباية والهوى؟ أم أنت حبُّ بالحسان مُهيم؟
 أم ربع سلمى قد شجتك طولوله؟ أم أنت من تذكره لا تسأم؟
 أم هل بكاك على الديار عزيزه؟ ما زلت تهواها وأنت مُنيم؟
 أم هل وقوفك عند دار قد عفت؟ منها مَرابع من هويت ترحمُ»

¹ / ميهوب جعيرن، موضوعة (thème) الطلل في شعر عفيف الدين التلمساني الصوفي، مقال، مجلة الآداب، تصدر عن قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة عمّار تليجي الأغواط، ع03، ديسمبر 2004، ص ص: 248، 249 .

² / مختار حبار، شعر أبي مدين التلمساني الرؤيا والتشكيل، إتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2002، ص: 62.

³ / الكتابة الصوفية واحتجاب المعنى، قراءة نقدية في ديوان " مجمع الأهواء " للشاعر أحمد العمرابي، ص: 03 .

فهناك كثير من الألفاظ الغزلية التي وردت في كل تلك النصوص، بدايةً من تسمية هؤلاء المتغزل بهنّ " سلمى " و " سُليمة "، " سعاد " و " ليلي "ومن الألفاظ الغزلية (الشغف . ذؤابة . قَبَلتني . عظيمة العجز . تُعانق الصَّبَّ . وجهها الشجيّ.....)، هذا في النص الأول . ومن الألفاظ الغزلية في النص الثاني (مجمرها وزندها)، و (غزالاً ...) في النص الثالث .

والواضح أن الشعراء في تلك النصوص لا يقصدون وصفاً للمرأة ولكن يشيرون إلى كل ما يمكن أن يُغري الإنسان، ويشغله عن الحب الروحي السرمدي. وقد يكون وصف الشعراء للمرأة واستهلال قصائدهم بمطالع غزلية هو من قبيل ما أشار إليه الدكتور زكي مبارك في قوله إن الشعراء « ابتدءوا حياتهم بالحب الحسي ثم تركوه إلى الحب الروحي »⁽¹⁾، وربما يرجع سبب ذلك إلى تحكمهم في استعمال ألفاظ الغزل وتحويلها إلى مصطلحات صوفية ذات أبعادٍ أخرى⁽²⁾ .

وهكذا ومن خلال الاستشهادات التي مرّت بنا سلفاً، يمكن أن نقول: إن السجل الغزلي بتداخله مع المعجم الصوفي قد أعطى للمدونة خصوبة في الأساليب وثرء في المضامين، ولوّنها تلوينا خاصاً، مما يجعل من الممكن البحث عن الدلالة الغزلية للتصوف، نرجو أن تكون موضوع بحث أو دراسة لغيرنا، أو نتاح لنا فرصة أخرى للوقوف عندها .

3 / السجل الخمري:

من الطبيعي أن تظهر المصطلحات الخمرية في معجم مدونتنا، لطبيعة الشعر الصوفي الذي يُعبّر في أغلبه عن عوالم الغيب والتجلي، ويتجنب الخوض في عالم الواقع والشهادة، ولمّا كان السّاكر بالخمرة يعيش واقعاً غير واقعه، ويحسب أنه في عالم آخر غير عالمه، كان شبيهاً بالصوفي الذي يتأرجح هو الآخر بين الظاهر والباطن، بين الغيب والشهادة، لذلك استخدم الصوفي مصطلحات الخمرة مجازاً ليعبّر بها عن ما ينتابه من حالاتٍ شبيهةٍ غالباً بحالات السّكير ساعة الشُّرب التي يتفقد فيها وعيه وصوابه . ولا غرابة في ذلك فالتصوف عرفانٌ بما هو تجاوُّزٌ للعقل ومحاولة للوصول إلى المعرفة جذباً وإلهاماً ومكاشفةً، فالصوفي دائماً يسعى لتجنب ساعة الصّحو التي تشده بالواقع وتحكمه بقوانين العقل، إلى حالة السكر التي يعيش فيها حالماً في عالم يفنى فيه بالذات التي يعشق فيطّلع على الحقائق والأسرار، والساكر بهذه الخمرة لا يؤخذ على فعلٍ وليس عليه من حرج.

ولا نجد السجل الخمري كثير الحضور في مدونتنا لأن أغلب القصائد كانت مديحية، والسجل الخمري عادة ما يكثر حضوره في قصائد الذات الإلهية التي تنحو فيها اللغة منحىً استعارياً لمجازية الرؤيا والتّجلي .

¹ / التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ج2، م.س، ص: 189 .

² / أنظر: سرقة عاشور، القصيدة الصوفية في منطقة توات، مقال، مجلة " حوليات التراث "، ع2، سبتمبر 2004، كلية الآداب والفنون، جامعة مستغانم، ص: 143 .

بهذا المنطق اكتسب شعر الغيبة الصوفية شرعيته عند المتصوفة باعتباره « ترجمان اللسان عن وجد يفيض عن معدنه »⁽¹⁾، وباعتبار « أن صاحب الغيبة غير مخاطب والمجبور معذور »⁽²⁾، الذي تتكشف له الحقائق يجعل المعاني أصلاً والألفاظ تبعاً⁽³⁾، فوردت بذلك الألفاظ الرامزة وجاءت بعض المصطلحات الخمرية منها في الخطاب الشعري المدروس . والسُّكر هو الجسر الذي يَعْبُرُ عليه الصوفي من الظاهر إلى الباطن، ومن الواضح إلى الخفي، ومن الواقع إلى الرمز، ولا يستخدم في هذه الرحلة الإشراقية إلا ما كان من السجل الخمري أو ما كانت له به علاقة، وسنضرب أمثلة على هذا التداخل بين السجل الخمري والمعجم الصوفي .

يقول سيدي محمد إيداعلي مبيناً حبه وولعه بمديح الرسول الكريم ":

(كامل)

بمُدَامَة كَانَتْ تُصَانُ وَتُخْتَمُ	« لما عصرت جَرَّ الهوى حباله
إبريق ود بالصباية مُفَعَّمُ	ووضعت من حُبِّي له دون الورى
يوماً لأسكره وهو مُفَعَّمُ	ذقت التي لَو شَمَّ قيسٌ دِنَّهَا
نفسى وروحي والأعادي وَحَمَّ	فشربت شرباً لا يفارق ربه

نجد الخطاب في هذه الأبيات مُفَعَّمًا برائحة المدام من خلال الإشارات المتعددة التي يقدمها الشاعر .

وواضح من هذه الأبيات أن المُدَامَة (الخمرة) فيه رمز للحقيقة المحمدية، فالأبيات كلها نُسجت بقاموس خمريٍّ، فالحقيقة المحمدية خمْرٌ والشاعر مُدَمِّنٌ؛ والنَّصُّ ثمرة للحظة سُكْرٍ أغشي فيها على الشاعر؛ فغاب من شدة السكر عن كل العوالم، ودُهل عن كل ما يحيط به، حتى ترك الأعداء يطلبون مثيلاً لشرايه .

فعندما ننظر إلى البيت الأخير من هذه القطعة معزولاً عن سياقه لا يتبادر إلينا أن الشاعر يعني الحقيقة المحمدية، بقدر ما نظن أنه يتحدث عن الخمرة العادية .

ولكن الشاعر ما يلبث بعد تلك الأبيات أن يخبرنا بحقيقة ذلك الشراب، وهذا التوضيح من الشاعر قد نرجعه إلى خوفه من أن لا يفهم كلامه على حقيقته يقول موضعاً:

« هذا شرابٌ معنوي شربه	هذا شراب في الفؤاد يُقَدَّمُ
هذا شرابٌ من مديح محمد	هذا شراب لاح منه مَعْنَمُ
هذا شرابٌ لا تزال ختومه	بيمين مادحه تُفَكُّ وتهزُّمُ

¹ / السراج، اللع في التصوف، م.س، ص: 422 .

² / ابن خلدون، المقدمة، ج3، م.س، ص: 1080 .

³ / الغزالي، مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، تح: سميح دغيم التوفر، دار الفكر اللبناني، 1994، ص: 65 .

هذا شرابٌ كامن لم يطلّع دهرًا عليه مهندس أو منجمٌ
هذا مديحٌ لست عنه بمقلع في هذه الدنيا ولا أنا مُنجمٌ »

ويؤكد لنا الشاعر مقصده بحقيقة الشراب باستعمال تركيبة " هذا شراب "، وتسلسل في الكشف عن القصد، ويتضح لنا تسلسل في الكشف عن القصد الحقيقي .
فقال في البداية " هذا شراب معنوي " أي أنه ليس شراباً مادياً، فنفي هاته الصفة الأخيرة (مادية الشرب)، تبين رغبة الشاعر في الكشف عن المعنى المقصود .
ثم يعقبها بقوله: " هذا شراب من مديح محمد " .
ثم يتبعها بقوله: " هذا شراب لا تزال ختومه ... " .
ثم تليها: " هذا شراب كامن لم يطلّع... " .
إلى أن يصل في الأخير إلى قوله: " هذا مديح... "، وهنا يصرح الشاعر بقصده من " الشراب " أو " المُدام " الذي ذكره قبل ذلك، وبذلك يكون قد باح بسرّ المحبة التي اصطلح بناها، اسمع له وهو يعبر عن هذا المعنى:

« يا سائلين عن المحبة في الحشا إن المحبة قدرها لا يُعلم »

إلى قوله:

« واعلم بأني دُفنتها وخبرتها في حُبِّ من يولي الجميل وينعم
ولقيت ما لم يلق قيس مثله
قلبي ولا لفاه قطُّ متيمٌ »

من خلال هذا العرض لبعض تجليات التداخل المُعجمي داخل النص، يتضح لنا ثراء المعجم الصوفي وخصوبته، ولعلّ تعايش هذه السجلات في نصٍّ واحدٍ أحياناً يعكس ثقافة شعراء توات وطبيعة تكوينهم، واختياراتهم الأسلوبية والأدائية ؛ لذلك كان حضور هذه السجلات داخل النص الصوفي مكمناً مزيةً ومظهر طرفيةٍ وعنصر إخصابٍ .
ونستنتج من هذه الإطلالة على حضور المصطلح الصوفي في شعر شعراء توات، نستنتج أن المصطلح الصوفي يبقى دائماً يحتاج إلى تفسير، بالرجوع إلى المعاجم والمصنفات التي وضعها كبار الصوفية، وهذا المصطلح الصوفي يعتبر حجاب الستر الذي وضعه الصوفية كتعويذة؛ تقيهم من فضح لواضع صدورهم ومعاناتهم الروحية لمن لا يفهمها.

ألقاب أعلام التصوف، مقارنة سوسيو تاريخية لحضور ألقاب التصوف في المخيال العربي الإسلامي

أ.عمر عرباوي

المركز الجامعي مصطفى

اسطنبولي . معسكر

Résumé

Le mysticisme (soufisme) islamique a posé une grande polémique entre les chercheurs occidentaux et les arabes et les musulmans. Ce polémique est lié sur la difficulté de définir la notion du Mysticisme (soufisme) dont ses sujets, son glossaire, ainsi que ses références et leur dimensions méthodologiques et symboliques. Sachant que le Mysticisme islamique s'appuie sur trois compositions principales, c'est l'écriture de Mysticisme et le signe conventionnel du glossaire, ce dernier forme le début de notre présente étude. On va essayer d'établir selon une approche socio-historique une observation et dresser un inventaire des différents surnoms dans la relation du classicisme des maîtres des méthodes du Mysticisme, on assignat son influence sur l'intelligibilité sociale des classicismes de la méthode et le commune publique avec la nécessité de comprendre ces surnoms dans la distinction entre les maîtres du Mysticisme et de comprendre la place symbolique qu'ils occupe. Selon cette approche socio-historique, on pose la question suivante: quels sont les importants surnoms liés aux maîtres du Mysticisme et leurs savants ? Et quelles sont les dimensions symboliques de ces surnoms dans l'intelligibilité sociale.

مقدمة:

إن التعرض للتصوف كظاهرة إنسانية طبعت المجتمعات الإنسانية قديما وحديثا، ارتبطت بالمجتمع العربي الإسلامي في المشرق والمغرب وأصبحت إحدى رموز هويته وتراثه الرمزي والمادي، يقودنا إلى طرح فكرتين أساسيتين: الأولى ضرورة اعتبار مبحث التصوف من أهم المباحث التي يستند إليها الفكر الإسلامي إلى جانب علم الكلام والفلسفة والثانية ضرورة فهم الأهمية الكبرى التي يحتلها التصوف في حياتنا الفكرية المعاصرة، انطلاقا من حضوره في تاريخنا الثقافي والديني وعودة الممارسة الصوفية كظاهرة دينية اجتماعية لتشكل حضورا متزايدا في النقاش الفكري المرتبط " بالعودة المفاجئة للدين (Le retour de la région) خاصة والمقدس (cela sacré) عامة" (1)، في عالم سيطرت عليه المادة والإيديولوجيات وتراجعت القيم الإنسانية .

لقد أثار التصوف الإسلامي جدلا كبيرا بين الباحثين الغربيين والعرب والمسلمين وقد ارتبط هذا الجدل حول صعوبة تحديد مفهوم التصوف ومواضيعه ومصطلحاته ومصادره ومرجعياته وأبعاده المنهجية والرمزية، المعروف أن التصوف الإسلامي يتركز على ثلاث مكونات أساسية هي الكتابة الصوفية والاصطلاح الصوفي، هذا الأخير سيكون منطلق دراستنا هذه، حيث نحاول هنا وفق مقاربة سوسيو تاريخية رصد مجرد مختلف الألقاب التي ارتبطت بمشايق الصوفية وأعلامها والبعد الرمزي لهذه

الألقاب في علاقة المريدين بشيوخ الطرق الصوفية مع استحضار تأثيرها في المخيال الاجتماعي لأتباع الطريقة وعامة الناس مع ضرورة فهم هذه الألقاب في التمييز بين مشايخ الصوفية وفهم المكانة الرمزية التي يحتلونها .

وفق هذه المقارنة السوسيو تاريخية نطرح التساؤل التالي: ما هي أهم الألقاب التي وسمت مشايخ الصوفية وأعلامها؟ ما هي الأبعاد الرمزية لهذه الألقاب في المخيال الاجتماعي؟. **التصوف.... مفهومه، الشرعية والتطور:**

بعيدا عن مفهوم اللغوي لكلمة التصوف التي تعددت اشتقاقاتها التي تحيل على مفردات صوفيا والصوفة وأهل الصفة والصوف والصفاء أو الصفو نجد أن الاتجاه العام يربط التصوف في معناه اللغوي بلبس الصوف كإحالة على الممارسة العرفانية والتزهد في الحياة والتعشق في الدنيا والاعتكاف على العبادة والصلاة والدعاء . وهي أقرب دلالة اشتقاقية يقبلها العقل والمنطق يقول أحمد أمين: "قد اختلف الناس في تشبيه الكلمة هل هي من الصفة أو من الصفاء أو من صوفيا وهي باليونانية بمعنى الحكمة أو من الصوف ونحن نرجح أنها نسبة إلى الصوف لأنهم في أول أمرهم كانت هذه الفرقة تلبس الصوف احشيشانا وزهادة: كما نرجح أنها كانت تتركز في أول أمرها على أساس إسلامي"⁽²⁾ وهو نفس ما ذهب إليه ابن خلدون حيث قال " قلت والأظهر إن قيل بالاشتقاق أنه من الصوف وهم في الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب على لبس الصوف"⁽³⁾ قلنا بعيدا عن المفهوم اللغوي التصوف عرفان وجداني وشوق ذوقي ومجاهدة ربابية تقوم على الزهد في الحياة وترك الدنيا، التصوف رحلة روحانية تعتمد على الخلوة والتجلي الرباني أو اللقاء العرفاني المتوج بالوصال والكشف الإلهي يعرفه ابن خلدون بقوله: "هو العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه للجمهور من لذة ومال وجاه والإنفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة."⁽⁴⁾

لقد ظهرت الحركة الصوفية في العالم الإسلامي وانتشرت مشرقا ومغربا كنزعات فردية تدعو إلى الزهد وشدة العبادة ثم تطورت بعد ذلك حتى صارت طرقا مميزة معروفة بالصوفية مما يتطلب ضرورة فهم طبيعة تحولها من مسألة فردية وممارسة تعبدية روحية تربط الإنسان بربه إلى ظاهرة اجتماعية شكلت تجسيدا لعلاقة اجتماعية تربط المتصوف بالمجتمع هذا التطور هو الذي لازم حركة التصوف حيث انتقل التصوف من التصوف النخبوي إلى التصوف الشعبي وقد ارتبط التصوف النخبوي بأسماء عديدة من أشهرها الجنيد أبو القاسم الخراز المتوفى سنة 298هـ وأبو اليزيد البسطامي توفي سنة 263هـ وذو النون المصري المتوفى 245هـ، الحلاج توفي 309هـ، كما نجد محي الدين ابن عربي (560هـ-638هـ) وأبو الحسن الشاذلي يقول ابن خلدون في مقدمة متناولا في أحدهم المقدمة تطور العلوم ومنها علم التصوف "هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تنزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية

وأصلها العكوف عن العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليها الجمهور من لذة ومال وجاه والإنفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف فلما فشى الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا⁽⁵⁾ .

من هنا يمكن القول أن التصوف انبثق من المرجعية الدينية الإسلامية وله أصوله ومصادره وأبعاده في النصوص الدينية القرآن والسنة وهو ما مثل مرجعا انطلق منه النظام الصوفي في الكتابة الصوفية والممارسة الروحية واستمد شرعيته انطلاقا من ذلك فإن تشكيل النظام الصوفي قد تم في سياق تطور تاريخي شهده العالم الإسلامي وعرف تغيرات بنيوية ساهمت في إعادة إنتاج وانتقال التصوف من الإطار النخبوي إلى الإطار الشعبي ما رافق ذلك من ظهور العديد من الطرق الصوفية والزوايا والرباطات في الريف والمدينة على حد سواء. كل هذا يدفعنا إلى ضرورة تحليل الظاهرة الصوفية ومقاربتها في تاريخيتها وفق مسألتين: الأولى مرتبطة بشرعية الممارسة الصوفية والثانية مرتبطة باستفادة الصوفية من التغيرات السياسية والاجتماعية التي عرفها المجتمع الإسلامي.

المسألة الأولى: امتلاك التصوف لشرعية دينية جعلته رافدا من روافد المنظومة المعرفية في الثقافة والتراث الإسلامي هذه الشرعية اكتسبها من مرجعية الإسلام الأولى معتمدا على نصوص القرآن والسنة وعمل السلف الأول.

المسألة الثانية: استفادة الحركة الصوفية في العالم الإسلامي مشرقا ومغربا من مختلف التغيرات السياسية والاجتماعية والثقافية والتي كانت عميقة في النسيج الاجتماعي خاصة مع توسع العالم الإسلامي وانجازات الفتوحات الإسلامية في كثير من أقطار العالم هذه التغيرات جعلت العالم الإسلامي يعيش على وقع هزات واضطرابات سياسية رافقت عمليات التحول والانتقال من البداوة إلى الحضارة ومن الريف إلى المدينة ومن نظام الخلافة إلى نظام الملك كل هذا ساهم في تراجع على مستوى البنية القيمة للمجتمع الإسلامي حيث انفتح الناس على دنيا المدينة وأهملوا الجانب الروحي والديني الذي عهدناه على عهد الرسول والسلف الأول مما كان مبررا موضوعيا لظهور العديد من النزاعات الفردية نحو الزهد والتي شكلت النواة الأولى لفكرة التصوف النخبوي ليتحول مع تطور المجتمع الإسلامي إلى تصوف شعبي اعتمد نظام المؤسسات في كثير من الأحيان وتشكلت بنيويته في مؤسسات الطرق الزوايا والرباطات. مما جعل التصوف كنزعة فردية في الأساس تتحول إلى ظاهرة اجتماعية.⁽⁶⁾

الصوفية تيار فكري يمتلك خطابا متميزا ونظريات منفردة ويتمتع بأسلوب حياة دينية يستخدم الشعائر والاحتفالات الفردية من أجل أن يجعل الجسد والروح يتواكبان ويساهمان في عملية تجسيد الحقائق الروحية حيث يؤكد محمد أركون أن التصوف في مقصده النهائي والأعمق يمثل أولا التجربة

المعاشة نتيجة ذلك اللقاء الحميمي بين المؤمن والإله. ولا يمكن فهم هذه التجربة الصوفية إلا من خلال معرفة عمل الصوفي في محاسبة الضمير.⁽⁷⁾

لعبت الحركة الصوفية في العالم العربي والإسلامي مشرقا ومغربا أدوارا تاريخية على عدة مستويات دينية وتعليمية واقتصادية وسياسية واجتماعية ولقد شكلت هذه الأدوار المختلفة تجسيدا للعلاقة التي ربطت الحركة الصوفية بالمجتمع العربي وأكدت على الحضور القوي والدائم للمتصوفة ضمن سيرورة الحياة الاجتماعية وهي مؤشرات تحمل دلالات سوسولوجية حول مكانة المتصوفة في إطار النخبة في المجتمع العربي الإسلامي فهم الخاصة بل خاصة الخاصة حيث كانوا ولا يزالون يحتلون مكانة رمزية هامة في سلم التراتبية الاجتماعية وداخل المخيال الاجتماعي العربي الإسلامي خاصة وأن التصوف تاريخيا ارتبط بشخصيات دينية تمثل جزءا من المخيال العربي الإسلامي المتمثلة في أهل البيت وكبار الصحابة كأبي بكر وسلمان الفارسي وأبي ذر الغفاري.⁽⁸⁾

التصوف والمخيال الجماعي:

لقد استطاعت الحركة الصوفية في العالم العربي والإسلامي منذ ظهورها في القرن 03هـ أن تؤسس لمجموعة من المفاهيم والرميزات التي توطنت داخل المخيال الاجتماعي لمؤيدي الطرق الصوفية وأتباعها وانطلاقا من أن المخيال الاجتماعي هو نتاج المجتمع ذلك أن "كل مجتمع ينشئ لنفسه مجموعة منظمة من التصورات والتمثلات أي مخيالا من خلاله يعيد المجتمع إنتاج نفسه ويوزع الهويات والأدوار ويعبر عن الحاجات الجماعية والأهداف المنشودة والمجتمعات الحديثة مثلها مثل المجتمعات التي لا تعرف الكتابة تنتج هذه المخايل الاجتماعية هذه المنظومات من التمثلات ومن خلالها تقوم بعملية التعيين الذاتي تعين نفسها بنفسها وتثبت على شكل رموز معايبها وقيمها".⁽⁹⁾

بالموازاة مع ذلك استطاعت حركة التصوف أن تطور نفسها لتنتقل من خصوصيات النزعة الفردية المرتبطة بالزهد في الحياة وشدة العبادة لتصل إلى تأسيس طرق جماعية عرفت بالصوفية تسعى إلى تربية النفس وترويضها والسمو بها بهدف الوصول الى معرفة الله تعالى بالكشف والمشاهدة في خضم هذا التحول استطاعت حركة التصوف برجالها ومريدي طرقها أن تصبح جزءا من المخيال الاجتماعي العربي والإسلامي ذلك المخيال الذي يحدد الجابري ملامحه ومضامينه ووظائفه بقوله: "إن مخيالنا الاجتماعي العربي هو الصرح الخيالي الملى برأس مالنا من المآثر والبطولات وأنواع المعاناة الصرح الذي يسكنه عدد كبير من رموز الماضي مثل: الشنفرى وامرئ القيس وعمرو بن كلثوم، وحاتم الطائي وآل ياسر وعمر بن الخطاب وخالد ابن الوليد والحسين وعمر بن عبد العزيز وهارون الرشيد وألف ليلة وليلة وصلاح الدين والأولياء الصالحين وأبو زيد الهلالي وجمال عبد الناصر إضافة إلى رموز الحاضر والمراد العربي والغد المنشود".⁽¹⁰⁾

من هنا استطاعت حركة التصوف في العالم العربي والعالم الإسلامي أن تشكل حضورا قويا باعتبارها ممارسة دينية تطورت من نزعة فردية إلى نزعة جماعية تجاوزت المفهوم التقليدي لعلاقة

الإنسان بالله .لتصل إلى اعتبار التصوف ممارسة اجتماعية تخلصت من التصوف النخبوي للوصول إلى التصوف الشعبي والذي أنتج طرق متعددة ومراكز جديدة في العالم العربي والإسلامي وشجع على تكثيف عدد المريدين مشرقا ومغربا في خضم هذا التطور استطاع التصوف أن يخلق عبر سيرورة تطوره التاريخي العديد من الرمزيات والمفردات والسلوكيات والممارسات التي أصبحت جزءا من مخيالنا الجماعي ولعل أبرز تلك المسميات والرمزيات التي مازالت حاضرة في المخيال الجماعي للمتصوفة ومريدي الطرق الصوفية تلك الألقاب التي ارتبطت بها الصوفية وبالأخص تلك الألقاب التي تميز بها أعلام التصوف قديما وحديثا وأصبحت ملازمة لرجال التصوف وتعبير عن القيمة الرمزية وللمكانة العالية لشيخ الطريقة عند مريديه وأتباعه.

لقد ركز العديد من الباحثين المعاصرين على محاولة فهم وتحليل دور هذه الألقاب التي أطلقت على الصوفية وأعلامها تحمل في طياتها ألفاظ دالة على مكانة من يحملها ويعتبر كتاب: " صبح الأعشى في صناعة الإنشاء".القلقشندي⁽¹¹⁾ من أهم المصادر التي احتوت على العديد من الألقاب الصوفية وأعلامها ومريديها، إضافة إلى كتاب "الألقاب الإسلامية في التاريخ والوثائق والأوتار" لحسن الباشا⁽¹²⁾ لقد ارتبطت هذه الألقاب في الأساس بشيوخ وأعلام الصوفية ومؤسسي الطرق الصوفية وهي تدل على المكانة العالية ورمزية المتصوف بين مريديه وأتباعه مع ملاحظة أن هذه الألقاب تختلف باختلاف القيمة والمكانة الرمزية لرجال التصوف بين مختلف الأزمان والأماكن ولقد حافظت على خصوصياتها إلى غاية اليوم بحيث لا ينطق اسم علم من أعلام التصوف إلا ويحضر اللقب الذي عرف به.

ألقاب الصوفية ورجال التصوف كثيرة ومتنوعة فهناك الشيخ الأكبر، الشيخ، شيخ الإسلام، شيخ الشيوخ، شرف العلماء في العالمين، شرف الأنام، سيد الأولياء، سيد العارفين، سيد العباد، سيف الامام، إضافة إلى سلطان الطريقة وسراج الناسكين والسالكين.والسالك في طريق الحقائق كذلك نجد من الألقاب الصوفية السالك وزين المشايخ، وزين العباد وزين العارفين وزين السلالة الزاهرة وزين الزهاد وزين الأنام، وزين الأصفياء، ولقب الغوت ولقب الغياث ولقب زمزم الأسرار والزهدى والزاهد ولقب ركن الملوك والسلطين كما نجد لقب الرياني، ولقب ذو الكرامات وذو الأحوال السنية والمقامات العالية وذو الحالات الفاخرة والأحوال الشريعة كما نجد مجموعة من الألقاب مثل نخر الطالبين ونخر الدول ولقب دليل المريدين إلى أوضح الطرق ولقب الأجلي وأستاذ الأكابر ولقب الأصيلي ولقب أكمل العارفين إضافة إلى لقب الأوحدي، وأوحد الناسكين وأوحد المسلكين، وأوحد المحققين وأوحد العارفين وأوحد العلماء في الأنام كما يمكن أن نورد ألقاب الإمامي وإمام الورعين وإمام الفريقين وإمام العارفين وإمام الزهاد ومن الألقاب المستخدمة لقب أهل الله تعالى ومن الألقاب التي ارتبطت بأعلام التصوف نجد لقب الخاشع والخاشعي ولقب الخانكي إضافة إلى ألقاب خيرة الإسلام وخلف الأولياء وخلاصة سلف القوم ولقب خالصة الأنام ولقب خالصة الإمام ولقب الجناب العالي والجناب الشريف والجناب

الكريم إضافة إلى لقب خاتم الأولياء وحسنة الأيام وحجة العالمين وحجة الصوفية ولقب جنيد الوقت ولقب جنيد القوم كما نجد ألقاب جمال الورعين وجمال النساك وجمال العلماء ولقب جمال الزهاد وجمال الأصفياء العاملين ولقب جمال الإسلام وجمال الإسلام إضافة إلى لقب جامع الطرق الواسفين والجامع بين علمي الشريعة والحقيقة ولقب بهاء الأنام ولقب البليغي كما نجد لقب بركة المسلمين ولقب بركة الوقت ولقب بقية السلف هذه الألقاب وغيرها كثيرة ارتبطت بحركة التصوف والمتصوفين منذ ظهورها في القرن 03هـ واستمرت إلى الآن وهي تعبير عن تعلق مردي الطرق الصوفية بشيوخهم والمكانة الرمزية التي يحتلها المتصوف في قلوب مرديه هذه الألقاب التي أصبحت نتاج المخيال الإجتماعي الجماعي لمردي الطريقة الصوفية في العالم العربي تعبر عن مكانة التضامن والوحدة الدينية والجمالية في علاقة الفرد بالفرد وعلاقة الفرد بالطريقة وشيخها.

ألقاب الصوفية وأعلامها:

نحاول هنا تسليط الضوء على أهم هذه الألقاب التي ارتبطت بالصوفية مع محاولة إبراز الوظيفة الرمزية واللفظية لهذه الألقاب مع ذكر رجال التصوف الذين ارتبطوا بهذه الألقاب والتي ميزتهم عن غيرهم من رجال التصوف معتمدين في الأساس على كتاب القلقشندي "صبح الأعشى في صناعة الإنشاء" وكتاب حسن الباشا "الألقاب الإسلامية في التاريخ والوثائق والآثار" هذان الكتابان يقدمان في مواطن عديدة الكثير من الألقاب المتعلقة بالصوفية وأعلامها ومريدها.

إنه من الصعب تحديد جميع الألقاب التي ارتبطت بالصوفية وشيوخها في هذا الفضاء الضيق لكن سنركز على أهم الألقاب التي هي على الشكل التالي:

1- لقب الشيخ الأكبر: أطلق هذا اللقب في القرن 7هـ على الشيخ محي الدين ابن عربي (560هـ-638هـ) وهو صاحب مدرسة وحدة الوجود يعتبر نفسه خاتم الأولياء طرح نظرية الإنسان الكامل التي تقوم على أن الإنسان وحده من بين المخلوقات يمكن أن تتجلى فيه الصفات الإلهية ليتيسر له الإستغراق في وحدانية الله.

2- لقب الشيخ: هو من ألقب العلماء والصلحاء أصله في اللغة الطاعن في السن ولقب به أهل العلم والصلاح وكان مجال إستعماله واسعاً فكان يطلق على بعض العلماء وعلى الوزراء ورجال الكتابة تم ارتبط بمشايخ الصوفية وقد رأى القلقشندي أن هذا اللقب أطلق على العديد منهم ولعل أشهرهم الشيخ الكبير الولي الشهير العارف بالله تعالى أبو بكر بن داود الصالحي الحنبلي المتوفي سنة 806هـ-1403م (13).

3- شيخ الإسلام: من الألقاب الصوفية وأهل الصلاح من الذين تلقبوا به شيخ الإسلام تقي الدين علي بن عبد الكافي بن علي السبكي توفي سنة 756هـ-1355م وقد صاحبه في التصوف تاج الدين بن عطاء الإسكندري الشاذلي (14).

4- **شيخ الشيوخ:** لقب يطلق على كبير الصوفية وعلى متولي الإشراف على رجال الطرق الصوفية وقد أسبغ هذا اللقب على الكثيرين أمثال شرف الدين عبد العزيز بن محمد بن عبد المحسن الأنصاري المتوفي سنة 662هـ-1263م⁽¹⁵⁾ ونجم الدين عبد اللطيف بن نصر بن سعيد الميهني المتوفي سنة 697هـ/1297م⁽¹⁶⁾ وشهاب الدين أحمد ابن محمود بن عبد الله ابن الفرور.⁽¹⁷⁾

5- **لقب الغوث والغياث:** يستخدم الصوفيون لقب الغوث والغياث ومن أشهر من لقب بهذا اللقب الشيخ الصالح الورع الزاهد الوالي الصالح سيدي أبا مدين شعيب دفين العباد بتلمسان .

6- **لقب سلطان الطريقة:** من ألقاب الصوفية وأهل الصلاح حمله العارف بالله تعالى عبد القادر بن محمد بن عمر بن حبيب الصفيدي وكان يعتقد بآبن عربي اعتقادا زائدا ويؤول كلامه تأويلا حسنا توفي سنة 915هـ/1509م⁽¹⁸⁾

7- **لقب سيد الاولياء:** من ألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية ومن الذين ألحق عليهم هذا اللقب الشيخ الصالح العارف بالله تعالى أبو بكر بن عبد الله الشاذلي المعروف بالعيدروس المتوفي سنة 909هـ/1503م.⁽¹⁹⁾

8- **لقب سيد العارفين:** هو من الألقاب المستخدمة بكثرة عند مشايخ الصوفية وقد حمل هذا اللقب الشيخ شمس الدين الحنفي توفي سنة 847هـ/1443م.⁽²⁰⁾

9- **لقب سيد العباد:** من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية ومن أشهر من أطلق عليه هذا اللقب الشيخ ابو بكر بن علي بن عبد الله الشيباني الموصلي كان من كبار الأولياء الصالحين وسادات العباد جمع بين علمي الشريعة والحقيقة توفي سنة 796هـ/1393م⁽²¹⁾.

10- **سراج للناسكين:** لقب أطلقه ابن طولون على أبي الصفا خليل بن الشيخ تقي الدين أبي محمد عين الملك ابن الشيخ زين الدين رمضان الأخلاطي صاحب زاوية عين الملك بدمشق⁽²²⁾.

11- **السالك:** من ألقاب الصوفية وأهل الصلاح والسالك هو السير على الطريق الموصل إلى الله تعالى والذي هو غاية كل متصوف ومن أشهر من لقب بذلك الشيخ تقي الدين عبد الرحمن بن عبد المحسن بن عمر الواسطي الشافعي توفي سنة 744هـ/1343م⁽²³⁾.

12- **زين العارفين:** هو من القاب مشايخ الصوفية وأهل الصلاح ومن الذين تلقبوا به أبو الحسن علي بن عبد الله الشاذلي المغربي زين العارفين صاحب الطريقة الشاذلية المتوفي سنة 656هـ/1258م.²⁴

13- **زين الأصفياء:** هذا اللقب أسبغه ابن طولوم على الشيخ تقي الدين أبي محمد عين الملك ابن الشيخ زين الدين رمضان الأخلاطي، صاحب زاوية عين الملك بدمشق 751هـ/1350م.⁽²⁵⁾

14- **زمزم الأسرار:** من ألقاب مشايخ الصوفية وأهل الصلاح ولقب به الشيخ أبو الحسن علي بن عبد الله الشاذلي المغربي صاحب الطريق الشاذلية توفي سنة 656هـ/1258م.⁽²⁶⁾

15- لقب الزاهدي: نسب إلى المبالغة في الزهد وهو من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح وقد تلقب به الشيخ شهاب الدين أحمد بن محمد بن علي الزاهدي خادم ضريح الشيخ رسلان المتوفي سنة 839هـ-1435م⁽²⁷⁾ كما يستخدم هذا اللقب في ذات المكاتبات من المراتب كالجناب الشريف والجناب الكريم والجناب العالي والمجلس العالي .

16- لقب الزاهد: من ألقاب الصوفية وأهل الصلاح قد نال هذا اللقب الكثير من الصوفية أمثال: شهاب الدين أحمد بن فرج بن محمد اللخمي الإشبيلي الدمشقي توفي سنة 699هـ-1299م⁽²⁸⁾ والشيخ الزاهد شرف الدين أحمد بن أحمد بن عبيد الله بن قدامة المقدسي المتوفي سنة: 687هـ-1288م⁽²⁹⁾ والشيخ الزاهد تقي الدين إبراهيم ابن معضاد بن شداد الجعبري المعتقد توفي سنة 687هـ-1288م⁽³⁰⁾ والشيخ اسماعيل ابن إبراهيم بن علي الفراء الصالح صاحب الكرامات المتوفي سنة 684هـ/1285م.⁽³¹⁾

17- لقب الرباني: من الألقاب الصوفية وأهل الصلاح وقد قيل العالم الرباني وهو المتأله والعارف بالله ومن الذين أطلقوا عليه هذا اللقب: الشيخ علاء الدين أحمد بن عبد المؤمن السبكي كان رجلا صالحا صاحب أحوال ومكاشفات توفي سنة 749هـ-1348م⁽³²⁾ الشيخ جمال الدين عبد الله بن خليل بن فرج القدسي المعروف بالقلي المتوفي سنة 833هـ-1429م⁽³³⁾ والشيخ تقي الدين أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن الدمشقي له في الزهد والتقل من الدنيا حكايات توفي سنة 829هـ-1425م⁽³⁴⁾.

18- بن الكرامات: هو لقب من ألقاب الصوفية تلقب به الشيخ عبد الله المنوفي المالكي ذوالكرامات الكبيرة المتوفي سنة 748هـ-1347م.⁽³⁵⁾

19- ذو الحالات الفاخرة والأحوال الشريفة: أطلق هذا اللقب على الشيخ الصوفي الزاهد

العابد ذي الحالات الفاخرة والأحوال الشريفة عبد العزيز الدريني المتوفي سنة 697هـ-1297م.⁽³⁶⁾

20- ذو الأحوال السنية والمقامات العالية: أطلق هذا اللقب على الشيخ الصوفي الكبير العارف الشهير بالأحوال السنية والمقامات العالية الشيخ علي بن عبد الله الطواشي اليمني مدرس المجاهدية بدمشق المتوفي سنة 741هـ-1340م.⁽³⁷⁾

21- الخاشع: يعرف لغة بالمتذلل وكان في عصر المماليك يطلق على من اتصف بالصلاح من المدنيين والعسكريين وإن كان المتصوفة أولى بهذا اللقب فقد ناله الشيخ محي الدين موسى بن أحمد بن محمود الأقصراني الشافعي توفي سنة 740هـ/1339م⁽³⁸⁾ والشيخ قاضي القضاء جمال الدين يوسف بن محمد بن محمود المتوفي سنة 769هـ/1367م⁽³⁹⁾ والشيخ أبوبكر بن عبد البرين محمد الموصلني الشافعي المتوفي سنة 797هـ/1394م.⁽⁴⁰⁾

22- خاتم الأنبياء: أطلق هذا اللقب على العارف بالله تعالى محمد بن محمد المعروف بسيدي محمد وفا المالكي المذهب الشاذلي الطريقة توفي سنة 765هـ/1363.⁽⁴¹⁾

23- لقب الخانكي: ينسب بعض الصوفية إلى الخانكاه التي عرفوا فيها وانتموا إليها ومن أشهر من لقب بذلك الشيخ الإمام العلامة جمال الدين محمد بن الضياء المصري الخانكي توفي سنة 888هـ/1483م⁽⁴²⁾ وكذلك الشيخ عبد العظيم بن يحيى بن أحمد بن العظيم الخانكي الكرتي ولد بالخانكاه واستقر في صوفية الناصرية توفي سنة 896هـ/1490م.⁽⁴³⁾

24- لقب الخاشعي: وهي درجة المبالغة في الخشوع وهو من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات غير السلطانية من مراتب، المقر الشريف والجناب الكريم والجناب العالي وهو ما أورده القلقشندي في كتابه⁽⁴⁴⁾.

25- حجة العاملين: هو لقب من ألقاب الصوفية وقد أطلق هذا اللقب الشيخ محجة السالكين وقدوة العارفين الشيخ محي الدين موسى بن أحمد بن محمود الاقصر اوي المتوفي سنة 740هـ/1339م.⁽⁴⁵⁾

26- حجة الصوفية: من ألقاب مشايخ الصوفية أهل الصلاح ومن الذين تلقبوا به: أبو الحسن علي بن عبد الله الشاذلي المغربي صاحب الطريقة الشاذلية المتوفي سنة 656هـ/1258م.⁽⁴⁶⁾

27- جنيد القوم: لقب أطلق على مشايخ الصوفية أهل الصلاح من أشهر ما لقب به الشيخ الامام أحمد سليمان الزاهد المتوفي سنة 797هـ/1394م.⁽⁴⁷⁾

28- لقب جنيد الوقت: من القاب مشايخ الصوفية وقد أطلق هذا اللقب على الشيخ أبي بكر بن عبد البرين محمد الموصللي الشافعي المتوفي سنة 797هـ/1394م.⁽⁴⁸⁾

29- لقب الآجلي: من ألقاب مشايخ الصوفية وأهل الصلاح المستخدمة في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة المجلس العالي. كما يستخدم هذا اللقب في المكاتبات السلطانية وغيرها من مرتبة المجلس العالي ولعل من أشهر من أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ شهاب الدين أحمد بن حسين بن أرسلان المقدسي توفي سنة 844هـ/1440م.⁽⁴⁹⁾

30- لقب الأصيلي: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة الجناب الكريم ولمرتبة المجلس السامي ومرتبة الجناب العالي وهذا ما أورده القلقشندي في مؤلفه.⁽⁵⁰⁾

31- لقب أستاذ الأكابر: من ألقاب مشايخ الصوفية وأهل الصلاح وقد أطلق هذا اللقب على الشيخ أبو الحسن علي بن عبد الله الشاذلي المغربي صاحب الطريقة الشاذلية المتوفي سنة 656هـ/1258م.⁽⁵¹⁾

32- لقب أكمل العارفين: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب الإمام الزاهد العارف بالله تعالى الشيخ عبد القادر بن محمد بن عمر بن حبيب الصفدي الشافعي المتوفي سنة 915هـ/1509م.⁽⁵²⁾

33- لقب الاكلمي:أستخدم هذا اللقب للدلالة على مشايخ الصوفية في المكاتبات السلطانية من مرتبة المجلس السامي ولقد كان من اهم من أطلق عليهم هذا اللقب الزاهد العابد الشيخ شمس الدين محمد بن ابراهيم البوصري الشافعي وقد كان عابدا مقصودا من الأغنياء والفقراء وله كرامات كثيرة توفي سنة 824هـ/1421م.⁽⁵³⁾

34- إمام الزهاد: من الألقاب المستخدمة بكثرة للدلالة على مشايخ الصوفية وأعلامها ونذكر ممن أطلق عليهم هذا اللقب الشيخ إمام الزهاد شهاب الدين أحمد بن محمد بن محمد المعروف بابن وفاء الشاذلي المتوفي سنة 812هـ/1409م والشيخ عبد الله كتبة بن أبي بكر الحربي الدمشقي صاحب الكرامات المتوفي سنة 681هـ/1282م.⁽⁵⁴⁾

35- إمام العارفين: هو من الألقاب المتداولة عند شيوخ الصوفية نذكر ممن أطلق عليهم هذا اللقب الشيخ شهاب الدين أحمد بن أبي بكر الرداد كان من أعلام الصوفية ومن الأئمة العارفين بالله توفي سنة 821هـ/1418م⁽⁵⁵⁾ كما لقب به إمام العارفين الشيخ أبو بكر بن عبد الله الشاذلي المعروف بالعدروس أحد سادات الأولياء وأئمة العارفين توفي سنة 909هـ/1503م وهو من لبس الخرقة الشاذلية من الشيخ العارف بالله جمال الدين محمد بن أحمد الدهماني المغربي القيرواني المالكي كما لبسها من الشيخ ابراهيم بن محمود المواهبي وأخذ التصوف عن الشيخ ناصر الدين بن الميلىق الاسكندري وعن الشيخ تاج الدين بن عطاء الاسكندري عن ابي العباس المرسي عن الشيخ أبي الحسن الشاذلي.⁽⁵⁶⁾

36- لقب إمام العارفين: هو من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح وقد اطلق هذا اللقب على امام الورعين وكنز العارفين الشيخ محمد بن احمد بن محمد بن الحاج التونسي المعروف بابن زغدان توفي سنة 882هـ/1477م.⁽⁵⁷⁾

37- لقب أهل الله تعالى: وهو من الألقاب المتداولة عند مشايخ الصوفية يقول العارف بالله علي بن محمد بن محمد المعروف بسيدي محمد وفا المالكي المذهب الشاذلي الطريقة المتوفي سنة 801هـ/1398م عن الصوفية "حتى أنك ترى جبة الصوفية على أهل الله تعالى أحسن من الحرير على غيرهم" وكان يطلق عليهم لقب أحد رجال الله .ولقد كان الشيخ العارف بالله تعالى علي المحلي أحد رجال الله المعدودين في التصوف والزهد.⁽⁵⁸⁾

38- أوجد المحققين: ذكره القلقشندي في جملة ألقاب العلماء لكنه عده في موضع آخر من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلح ولقد كان من أبرز من حمل هذا اللقب الشيخ الزاهد الورع الشيخ ضياء الدين ابراهيم بن عيسى المرادي الأندلسي الشافعي له معرفة تامة بمعارف الصوفية توفي سنة 668هـ/1269م.⁽⁵⁹⁾

39- أوجد الكبراء: هو لقب من ألقاب مشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات السلطانية من مرتبة المجلس السامي وقد ورد هذا اللقب في ألقاب الشيخ شمس الدين الطوطي.⁽⁶⁰⁾

40- الاوحدى: هو أحد الألقاب المستخدمة في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة الجناز الكرىم ومرتبة الجناز العالى ومرتبة المجلس العالى والمجلس السامى ولقد كان هذا اللقب من الألقاب المرتبطة بألقاب الشىخ العارف بالله صاحب الكرامات والأحوال الظاهرة الشىخ شمس الدين الطوطى.⁽⁶¹⁾

41- بقية السلف: هو من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح فى المكاتبات غير السلطانية من مرتبة المقر الشريف ولعل من أشهر ما لقب بهذا اللقب هو الشىخ شرف الدين محمود بن محمد بن أحمد المعروف بابن الشرىشى الشافعى توفى سنة 795هـ/1392م⁽⁶²⁾ كما أطلق هذا اللقب على الشىخ شمس الدين الطوطى ولكن بصيغة أكثر تبجيلا فىقال له بقية السلف الكرام⁽⁶³⁾ كما ىرد فى الكثير من الكتب بصيغة بقية السلف الصالحين حيث أطلق هذا اللقب على الشىخ الصالح الزاهد محى الدين موسى ابن أحمد بن محمود الأقصراوى الشافعى المتوفى سنة 740هـ/1339م.⁽⁶⁴⁾

42- بركة المسلمين: أطلق هذا اللقب على الشىخ زىن الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب البغدادى الشهىر بابن رجب المتوفى سنة 795هـ/1392م⁽⁶⁵⁾. كما ذكر هذا اللقب ابن طولون كأحد ألقاب الشىخ تقى الدين عبد الملك المتوفى سنة 751هـ/1350م⁽⁶⁶⁾ كما كان هذا اللقب إحدى ألقاب شىخ المحدثىن بدر الدين عبد العزيز بن محمد بن ابراهىم ابن جماعة الكنانى صاحب المؤلفات الكثيرة منها: هداية السالك توفى سنة 767هـ/1365م⁽⁶⁷⁾ وفى بعض الأحيان كانت المسألة تقتصر فقط على لقب البركة وقد أطلق هذا اللقب على الشىخ العابد الزاهد البركة أبى بكر بن عمر الأربلى.⁽⁶⁸⁾

43- لقب بقية المشايخ علماء الصوفية: هذا اللقب خص به مشايخ الصوفية دون غيرهم ومن الذىن أطلق عليهم هذا اللقب الإمام الزاهد بقية مشايخ علماء الصوفية الشىخ أبو بكر عبد البرىن محمد الموصلى الشافعى المتوفى سنة 797هـ/1394م.⁽⁶⁹⁾

44- لقب بركة الوقت: أطلق هذا اللقب على العىد من شيوخ الصوفية وأعلامها وقد تحدث عنها ابن العماد وابن طولون ولعل من أشهر من تلقب بهذا اللقب الشىخ أبى الرجال بن مرى المنىنى المكنى بأبى الرجال توفى سنة 694هـ/1294م⁽⁷⁰⁾ كما لقب بهذا اللقب الشىخ القدوة الزاهد ابراهىم بن أحمد بن محمد للرقى الحنبلى المتوفى سنة 703هـ/1303م⁽⁷¹⁾ إضافة إلى الشىخ العابد الزاهد بركة الوقت ابراهىم بن أحمد بن حاتم الحنبلى الأشعرى توفى سنة 712هـ/1312م⁽⁷²⁾ وقد ذكر ابن طولون هذا اللقب فى ترجمته لأحد أقطاب الصوفية الشىخ الصوفية الشىخ الزاهد محمد بن عمر بن أبى بكر بن قوام بن على البالىسى المتوفى سنة 718هـ/1318م.⁽⁷³⁾

45- لقب بركة الملوك والسلاطين: هو من الألقاب التى أطلقت على مشايخ الصوفية وأهل الصلاح ولقد أورد الفلقشندى لقب بركة الملوك والسلاطين فى أكثر من موقع وقد ذكر أن هذا اللقب ىوجد فى المكاتبات غير السلطانية من مرتبة المجلس العالى وهذا ما ذكره الشىخ شهاب الدين بن فضل الله.⁽⁷⁴⁾

46- لقب الجامع بين علمي الشريعة والحقيقة: من الألقاب التي تطلق على مشايخ الصوفية

دون غيرهم ومن أشهر من أطلق عليهم هذا اللقب الإمام الزاهد الشيخ أبو بكر بن علي بن عبد الله الشيباني الموصلية توفي سنة 796هـ/1393م⁽⁷⁵⁾ وكان من كبار الأولياء وسادات العباد جمع بين علمي الشريعة والحقيقة وقد ورد هذا اللقب بصيغة أكثر تبيجلا " الجامع بين الشريعة والطريقة الحقيقية" وقد أطلق هذا اللقب على الشيخ الزاهد العابد المولى محمد بن قطب الدين الأزنيقي الحنفي توفي سنة 886هـ/1481م⁽⁷⁶⁾ وقد سلك مسلك التصوف فجمع بين الشريعة والطريقة والحقيقة.

إلى جانب هذه الألقاب التي أطلقت على مشايخ الصوفية وأهل الصلاح ميزتهم عن غيرهم أورد القلقشندي⁽⁷⁷⁾ مجموعة من الألقاب في كتابه "صبح الأعشى في صناعة الإنشاء" وجدت في المكاتبات السلطانية وغير السلطانية وهي تشير إلى المراتب من مثل: مرتبة الجناح الشريف ومرتبة الجناح الكريم ومرتبة الجناح العالي ومرتبة المقر الشريف والمجلس السامي والمجلس العالي ومجلس الشيخ ومن أبرز هذه الألقاب التي أطلقت على مشايخ الصوفية وأهل الصلاح نجد لقب شرف العلماء، لقب شرف الصلحاء في العالمين، ولقب شرف الأنام، كما نجد لقب السيدي ولقب السالكي ولقب زين المشايخ ولقب زين العباد إضافة إلى لقب زين الزهاد وزين الأنام ولقب ركن الملوك والسلطين ولقب ذخر الدول وذخر الطالبين كما ذكر لقب دليل المريدين إلى أوضح الطرائق ولقب خيرة الإسلام ولقب خلف الأولياء ولقب خلاصة سلف القوم إلى ذلك نجد لقب خالصة الإمام ولقب حسنة الأيام ولقب جمال الزهاد وجمال الإسلام وجمال الإسلام، إضافة إلى لقب بهاء الأنام ولقب البليغي ولقب أوحد العارفين ولقب الإمامي .

الهوامش:

- 1 . بخاري حمانة . عن الدين في القرن الواحد والعشرين . مجلة المواقف . معسكر . العدد خاص . ص 21 . ص 26 .
- 2 . أحمد أمين . ظهر الإسلام . المجلد 2 . دار الكتاب العربي . بيروت . لبنان ط 5 . 1969 . ص 150 .
- 3 . ابن خلدون . مقدمة ابن خلدون . دار الفكر . بيروت . لبنان . ص: 467 .
- 4 . ابن خلدون المصدر نفسه ص 467 .
- 5 . ابن خلدون . المقدمة . دار الجبل . لبنان ص 514 .
- 6 . M.MOKRI . la Mystique musulmane, inencyclopedies des mystique II .Ed Payot . P 455 1996 .
- 7 . محمد أركون: الفكر الإسلامي: نقد وإجتهاد . دار الساقى ط 1 . 1992 . ص 157 .
- 8 . Martin linges . Qu'est ce que le soufisme .Editions des suils 1981 P.48 .
- 9 . Pierre Ansart: Idiologies confits et pouvoirs P .21 .PUF .Paris 1777 .
- 10 . محمد عابد الجابري . العقل السياسي العربي . محدداته وتجلياته . المركز الثقافي العربي . المغرب ط 1 . ص 90 . 13 .
- 11 . القلقشندي . صبح الأعشى في صناعة الإنشاء . طبع وزارة الثقافة والإرشاد القومي . المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر . القاهرة 1963 م .
- 12 . حسن الباشا . الألقاب الإسلامية في التاريخ والوثائق والآثار . طبعة دار النهضة العربية القاهرة 1978م .
- 13 . ابن العماد الحنبلي شذرات الذهب في أخبار من ذهب . دار إحياء التراث العربي . بيروت ص 248-249 .
- 14 . بن قاضي شهبة . طبقات الشافعية تصحيح وتعليق الحافظ عبد العليم خان . طبعة دار الكتب . بيروت 1987 ص
- 15 . ابن حبيب . تذكرة التنبيه في أيام المنصور وبنيه . تحقيق محمد محمد أمين . الهيئة العامة للكتاب القاهرة . 1976 . 1986 . ص 116 .
- 16 . ابن حبيب المصدر السابق ج 1 . ص 205 .
- 17 . ابن طولون . مفاكهة الخلان في حوادث الزمان . تحقيق محمد مصطفى . المؤسسة المصرية العامة للتأليف والتوجيه والطباعة والنشر . القاهرة 1962 . ص 99 . 114 .
- 18 . ابن العماد الحنبلي المصدر السابق . ص 69 . 71 .
- 19 . المصدر السابق ج 8 . ص 39 . 41 .
- 20 . الشعراني . الطبقات الكبرى المسمى لوائح الأنوار في طبقات الأخيار دار الجبل . بيروت 1988 ج 2 ص 88 . 101 .
- 21 . ابن العماد الحنبلي . المصدر السابق ج 6 ص 349 .
- 22 . ابن طولون . القلائد الجوهريّة في تاريخ الصالحية تحقيق محمد أحمد دهمان . طبعة دار أبي بكر . دمشق 1980م ص 303 .

- 23 . القلقشندي المصدر السابق ج 6 . ص 15 .
- 24 . الشعراني . المصدر السابق ج 2 ص 4 .
- 25 . ابن طولون . المصدر السابق ص 303 .
- 26 . الشعراني . المصدر السابق ج 2 . ص 4 .
- 27 . ابن العماد الحنبلي المصدر السابق ج 7 ص 230 .
- 28 . المصدر السابق ج 5 ص 442 .
- 29 . ابن طولون . المصدر السابق ص 479 .
- 30 . ابن العماد الحنبلي . المصدر السابق ج 5 ص 399 .
- 31 . ابن طولون . المصدر السابق ص 481 .
- 32 . ابن قاضي شبهة . المصدر السابق ج 3 . ص 12 .
- 33 . ابن العماد الحنبلي المصدر السابق ج 7 . ص 203 .
- 34 . ابن قاضي شبهة . المصدر السابق ج 7 . ص 476 .
- 35 . الشعراني . المصدر السابق ج 2 ص 2 .
- 36 . المصدر السابق ج 1 ص 202 . . 203 .
- 37 . ابن العماد الحنبلي المصدر السابق ج 6 ص 130 .
- 38 . المصدر السابق ج 5 ص 399 .
- 39 . المصدر السابق ج 5 ص 399 .
- 40 . المصدر السابق ج 06 ص 348 .
- 41 . الشعراني المصدر السابق ج 02 ص 21 .
- 42 . ابن العماد الحنبلي . المصدر السابق ج 07 ص 348 .
- 43 . السخاوي . الضوء اللامع لأهل القرن التاسع . دار مكتبة الحياة . بيروت ص 240 . 241
- 44 . القلقشندي . المصدر السابق ص 161 .. 162 .
- 45 . ابن حبيب . المصدر السابق ج 02 ص 405 .
- 46 . الشعراني . المصدر السابق ص 4 . 12 .
- 47 . المصدر السابق ج 02 . ص 81 .. 83 .
- 48 . ابن العماد الحنبلي . المصدر السابق ج 06 ص 348 .
- 49 . المصدر السابق ج 07 ص 248 . . 249 .
- 50 . القلقشندي المرجع السابق ص 164 .
- 51 . الشعراني . المصدر السابق ص 4 . 12 .
- 52 . ابن العماد الحنبلي . المصدر السابق ج 08 ص 69 .. 71 .
- 53 . القلقشندي المرجع السابق ج 06 ص 164 .
- 54 . ابن العماد الحنبلي . المصدر السابق ج 05 ص 373 .. 374 .

- 55 . السخاوي . المرجع السابق ج 01 ص 260 . . 262 .
- 56 . إبن العماد الحنبلي . المصدر السابق ج08 ص 39 .. 41 .
- 57 . المصدر السابق ج 07 . ص 335 .. 336 .
- 58 . المصدر السابق ص 108 .. 109 .
- 59 . المصدر السابق ج 05 . ص . 326 .
- 60 . القلقشندي . المصدر السابق ص . 164 .
- 61 . المصدر السابق ص . 163 .
- 62 . إبن العماد الحنبلي . المرجع السابق ج06 ص . 342 .
- 63 . القلقشندي . المصدر السابق ج 06 . ص . 164 .
- 64 . ابن حبيب . المصدر السابق ج 05 . ص . 143 .
- 65 . إبن العماد الحنبلي المرجع السابق ص . 339 .
- 66 . إبن طولون . المرجع السابق ص . 303 .
- 67 . بن قاضي شبهة ج03 ص 103 .. 104 .
- 68 . إبن العماد الحنبلي . المصدر السابق ج 06 ص . 26 .
- 69 . المصدر السابق ج 06 ص . 348 .
- 70 . المصدر السابق ج 05 ص . 428 .
- 71 . المصدر السابق ج 06 ص 7 .
- 72 . المصدر السابق ص . 29 .
- 73 . إبن طولون . المرجع السابق ص . 292 .
- 74 . حسن الباشا . المرجع السابق . ص 124 .
- 75 . بن قاضي شبهة المصدر السابق ج03 ص 149 . . 150 .
- 76 . إبن العماد الحنبلي . المرجع السابق ج 07 ص . 343 .
- 77 . القلقشندي . المصدر السابق ج 06 ص 164 .

المصطلح الصوفي بين المقامات والأحوال

أ. ابن حدو وهيبة
جامعة أبي بكر بلقايد
-تلمسان -

الملخص:

إن التصوف علم يختص بالباطن دون إغفال الجانب الظاهر من الشريعة، ويقوم علي أسس عملية أخلاقية والباحث عن مصطلحاته يلاقي كما هائلا، ومن أجل استقصاء هذه المصطلحات، ودراستها يتطلب الأمر عشرات الصفحات إن لم نقل المئات لذا حاولت حصر بحثي في المصطلح الصوفي من خلال دراستي لمصطلحين مشهورين لا بد لأي باحث، ولو مبتدئ في التصوف من معرفتهما المقامات، والأحوال درست أثناءه بعض المقامات، وبعض الأحوال عنونت هذا البحث ب: المصطلح الصوفي بين المقامات والأحوال درست أثناءه بعض المقامات وبعض الأحوال.

Résumé:

Le soufisme est une science qui se spécialise a l aspect profond de la religieux sans ignore l aspect pratique IL se base sur des fondations morales le chercheur des terminologie du soufisme découvre une grande quantité de terme et pour investigue et étudier ces terme on s oblige d écrire des dizaines ou des centaines de pages pour cela j ai essayée restreindre mes recherche sur la terminologie du soufisme on se basant sur deux terme célèbre que chaque chercheur de soufisme doit les connaître :les makamet et les ahwale on étudiant quelque termes

J ai intitule mon étude: les terminologie du soufisme entre les makamet et les ahwel

مقدمة:

إن الصوفية على اختلافهم يتصورون طريقا للسلوك إلى الله يبدأ بمجاهدة* النفس** أخلاقيا، ويندرج السالك*** له في مراحل متعددة تعرف عندهم بالمقامات والأحوال، وينتهي من مقاماته وأحواله إلى المعرفة بالله، وهي نهاية الطريق.

المقامات والأحوال:

ويعني الصوفية بالمقام: (1) " ما يتحقق به العبد بمنزلته من الآداب، مما يتوصل إليه بنوع تصرف، ويتحقق بضرب تطلب، ومقامات تكلف " فقام كل واحد في موضع إقامته عند ذلك، وما هو مشغول بالرياضة* له (2): ويسمى المقام مقاما لثبوته واستقراره (3). وشرطه أن لا يرتقى من مقام إلى آخر ما لم يستوف أحكام ذلك المقام، فإن من لا قناعته لا يصح له التوكل، ومن لا يتوكل له لا يصح له التسليم، ومن لا توبة له لا تصح له الإثابة، ومن لا ورع له لا يصح له الزهد .

والمقام هو الإقامة، كالمدخل بمعنى الإدخال، والمخرج بمعنى الإخراج، ولا يصح لأحد منزلة مقام إلا بشهود إقامة الله تعالى إياه بذلك المقام، ليصح بناء أمره على قاعدة صحيحة(4).

أما الحال فهو عند القوم معنى يرد على القلب* من غير تعمد واجتلاب ولا اكتساب ومن طرب أو حزن، أو بسط أو قبض، أو شوق أو انزعاج، أو هيبة أو احتياج.

قال أحد المشايخ: الأحوال كالبروق، فإن بقيت فهي حديث النفس .

وقالوا: الأحوال كاسمها، يعني أنها كما تحل بالقلب تزول(5)

وقد كثر الاشتباه بين الحال والمقام، واختلفت إشارات الشيوخ في ذلك ووجود الاشتباه لمكان تشابههما في نفسهما وتداخلهما، فتراءى للبعض الشيء حالا وتراءى للبعض مقاما، وكلا الرؤيتين صحيحا لوجود تداخلهما [ولا بد من ذكر ضابط يفرق بينهما على أن اللفظ والعبارة عندهما مشعر بالفرق](6).

وقد فرق الصوفية بين المقام والحال تفرقة دقيقة . فالمقام عندهم يتصف بالثبوت أما الحال فزائل، والمقام يحصل للسالك بكسبه وإرادته على الحين أن الحال وارد عليه دون تعمد منه... فالأحوال مواهب، والمقامات المكاسب والأحوال تأتي من غير الجهد والمقامات تحصل ببذل المجهود، وصاحب المقام ممكن في مقامه وصاحب الحال مترف عن حاله(7). وقد يكون الشيء بعينه حالا ثم يصير مقاما(8).

وقد اختلف كبار الصوفية في عدد المقامات والأحوال وترتيبها، والحقيقة التي نود أن ننوه إليها أنه إذا كانت المقامات ووليدة الأحوال والأحوال هي مواهب من الحق عند وجل وهذه المواهب لا تعد ولا تحصى ومن تم لا تستطيع أن تحصى لها عددا(9).

من أمثلة المقامات عند الصوفية: التوبة، الزهد، الورع والفقر والصبر، والرضا والتوكل وما إلى ذلك ومن أمثلة الأحوال عندهم والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق وغير ذلك . و درس

المقامات والأحوال يصور لنا فهم الصوفية للحياة الخلقية، وهم يرون الإنسان بين حالتين: الأول المجاهدة والثاني تلقي الفيض، فالشخصية الخلقية لا تنفك تجاهد الأهواء والشهوات، ولا تزال موجهة القلب إلى النفحات الروحانية فهي في شغل موصوف بمواجهة أسباب الصفاء . وأثر التصوف في هذه الناحية عظيم جدا في الأخلاق، فالرجل المتصوف يحاسب نفسه في كل لحظة، ويتلمس مواقع الفيض في كل لحظة وهذه وهذه الشواغل الدائمة قد تكون هما يصرف النفس عن التوجه لما يجد في عالم المحسوسات والمعقولات، وتصير الرجل من أهل الوسواس في تعقب ماكان وانتظار ما سيكون من أعمال القلب والوجدان، ولكنها عند الاعتدال تخلق من المرء قوة خلقية تنفع في توجيه الإدارة إلى الصالح من الأعمال

إن عقلَ العصر الحاضر لا يفهم هذه الوسوسة الروحية، لأنه اندفع في التيارات الواقعية، فلم يعد يدرك ما في الوسوسة من صدق والجلال، وأغلب الظن أن القلق في عالم العيش هو الذي ضيق الخناق على المعاني الروحية، لأنها في نظر العقل الحاضر لا تقدم إلى أصحابها شيئا من البخار أو البنزين، والتصوف لا ينمو إلا في البيئات التي خفت أثقالها في عالم العيش واستطاعت أن تغمض الجفون ولو لحظات لتتظر ما يجري في دنيا الوجدان .

المقامات:

التوبة: قال الله تعالى ﴿و توبوا إلى الله جميعا أيه المؤمنون لعلكم تفلحون﴾ * وقال عز وجل: ﴿إن الله يحب التوابين﴾ ** . والتوبة أصل كل مقام وقوام كل مقام، ومفتاح كل حال وهي أول المقامات وهي بمثابة الأرض للبناء، فمن لا أرض له لا بناء له، ومن لا توبة له لا حال له ولا مقام له . (10)

وللصوفية أقوال كثيرة في التوبة منها:

سئل الجنيد بن محمد عن التوبة ماهي؟ فقال: هو نسيان ذنبك، وسئل سهل عن التوبة فقال: هو أن لا تنسى ذنبك .

فمعنى قول الجنيد: أن تخرج حلاوة ذلك الفعل من قلبك خروجا لا يبقى له في سرك أثر حتى تكون بمنزلة من لا يعرف ذلك قط . (11)

وجملة ما على العبد في التوبة وما تعلق بها عشر خصال: أولها أن لا يعصي الله تعالى، والثانية أن لا يصير إذا ابتلي بمعصية، والثالثة التوبة إلى الله تعالى منها، والرابعة الندم على ما فرط منه والخامسة عقد الاستقامة على الطاعة إلى الموت، والسادسة خوف العقوبة، والسابعة رجاء المغفرة، والثامنة الاعتراف بالذنب، والتاسعة اعتقاد أن الله قدر عليه ذلك وأنه عدل منه، والعاشره المتابعة بالعمل الصالح تقدم من السيئات . (12)

ويعلق الدكتور زكي مبارك على هذه الخصال بقوله: هذه الخصال تشهد بأن الصوفية يرون أن المرء مجرد من الحول والقوة فهو يذنب بقدر ويتوب بقدر، ومن واجبه أن يؤمن بأن الله

كتب عليه الذنب، وأن ذلك من الله عدل، ومن واجبه أن يخاف العقوبة ويرجوا المغفرة، وأن ينوي الاستقامة على الطاعة إلى الموت. (13)

لا يقف الصوفية عند التوبة من الذنوب لأنها في رأيهم توبة العوام بل يدعون إلى التوبة من الغفلة، وهي عندهم توبة الخواص فأما لسان أهل المعرفة * والواجدين * *
وخصوصا الخصوص في معنى التوبة فهو ما قال له أبو الحسن النوري رحمه الله حيث سئل عن التوبة فقال: التوبة أن تتوب من كل شيء سوى الله تعالى، وإلى هذا آثار الذي أشار بقوله: ذنوب المقربين حسنات الأبرار، وهو ذو النون والذي قال أيضا: رياء العارفين * * * * إخلاط المريدين فستان بين تائب وتائب يتوب من الذنوب والسيئات، وتائب يتوب من الزلل والغفلات وتائب يتوب من رؤية الحسنات والطاعات (14).

مقام الورع: سئل الشبلي عن الورع؟ فقال: الورع أن تتورع أن ينشئت قلبك عن الله تعالى طرفة عين سئل الخواص عن الورع؟ فقال: «أن لا يتكلم العبد إلا بالحق غضب أو رضي وأن يكون اهتمامه بما يرضي الله تعالى». (15)

الورع من المقامات الشريفة، وهو ملاك الدين ومن الصوفية من يتورع عن الشبهات وهي ما بين الحرام البين والحلال بين والحرام بين وما لا يقع عليه اسم حلال مطلق ولا اسم حرام مطلق فيكون بين ذلك . ومنهم من يتورع عما يقف عنه قلبه ويحيك في صدره وهذا لا يعرفه إلا أرباب القلوب، وهناك ورع العارفين والواجدين، وهم الذين يرون أن كل ما يشغلك عن الله فهو مشئوم عليك (16).

ومن أشرف ما قيل في الورع قول أبي سعيد الخراز: الورع أن تتبرأ من مظالم الخلق ومن مثاقيل الدر حتى لا يكون لأحدهم قبلك مظلمة ولا دعوى ولا طلبه .

وهذا رأي شديد، فنحن في الأغلب ننسى حقوق الناس، وهي كثيرة جدا، يتصل بعضها بالسلوك وبعضها بالمعاش، ولا يستطيع تحقيق الورع على هذا الوجه إلا الأقلون. (17)

مقام الزهد: من أهم المقامات مقام الزهد " وهو أساس الأحوال الرضية، والمراتب السنية وهو أول قدم القاصدين إلى الله عز وجل والمنقطعين إلى الله والراضين عن الله والمتوكلين على الله تعالى، فمن لم يحكم أساسه في الزهد لم يصح له شيء مما بعده، لأن حب الدنيا رأس كل خطيئة والزهد في الدنيا رأس كل خير وطاعة. (18)

قال الجنيد: « الزهد خلو الأيدي من الأملاك والقلوب من التتبع. »

سئل الشبلي عن الزهد، فقال: لا زهد في الحقيقة، لأنه إما أن يزهد فيما ليس له، فليس ذلك بزهد، أو يزهد فيما هو له، فكيف يزهد فيه وهو معه عنده إلا طلق النفس وبذل ومواساة، كأنه جعل الزهد ترك الشيء فيما ليس له وما ليس له لا يصح له تركه لأنه متروك، وما هو له لا يمكنه تركه (19).

وقال بعضهم: لما رأوا حقارة الدنيا زهدوا في زهدهم في الدنيا لهوانها عندهم .
تفحص الغزالي هذا الرأي في الزهد ورد عليه قائلاً: وعندي أن الزهد في الزهد غير هذا،
وإنما الزهد في الزهد بالخروج من الاختيار في الزهد لأن الزاهد اختار الزهد وأراده وإرادته تستند إلى
علمه، وعلمه قاصر، فإذا أقيم في مقام ترك الإرادة* وانسلخ من اختياره كاشفه الله تعالى بمراده،
فيترك الدنيا بمراد الحق لا يراود نفسه، فيكون زهده بالله تعالى حينئذ . أو يعلم أن مراد الله منه التلبس
بشيء من الدنيا، فما يدخل بالله من شيء في الدنيا لا ينقص عليه زهده، فيكون دخوله في الشيء من
الدنيا بالله وبإذن منه زهداً في الزهد، والزهد في الزهد استوى عنه وجود الدنيا وعدمها، إن تركها بالله،
وإن أخذها بالله وهذا هو الزهد في الزهد: وقد رأينا من العارفين من أقيم في هذا المقام، وفوق هذا
مقام آخر في الزهد: وهو لمن يرد الحق إليه اختياره لسعة عمله وطهارة نفسه في مقام البقاء ** فيزهد
زهذا ثالثاً ويترك الدنيا بعد أن مكن من ناصيتها وأعيدت عليه موهبة، ويكون تركه الدنيا في هذا المقام
باختياره واختياره من اختيار الحق، فقد يختار تركها حيناً تأسيا بالأنبياء والصالحين، ويرى أخذها في
مقام الزهد رفق أدخل عليه لموضع ضعفه عن درك شأو الأقوياء من الأنبياء والصدّيقين، فيتترك الرفق
من الحق بالحق للحق، وقد يتناوله باختياره رفقا بالنفس بتدبير يسوسه فيه صريح العلم: وهذا مقام
التصرف لأقوياء العارفين: زهدوا ثالثاً بالله، كما رغبوا ثانياً بالله، كما زهدوا أولاً لله .⁽²⁰⁾

والزهاد على ثلاثة طبقات فمنهم المبتدئون الذين خلت أيديهم من أملاك وخلت قلوبهم مما
خلت منه أيديهم، ومنهم المحققون في الزهد وهم الذين تركوا حظوظ النفس من جميع ما في الدنيا،
وإنما كان هذا الزهد المتحققين لأن الزهد في الدنيا فيه حظ للنفس هو الثناء والمحمدة واتخاذ الجاه عند
الناس، فمن زهد بقلبه في هذه الحظوظ فهو متحقق في زهده أما الفرقة الثالثة فهي التي تزهد في الزهد
ومثلها قول الشبلي: «الزهد غفلة لأن الدنيا لا شيء، والزهد في لا شيء غفلة». ⁽²¹⁾

مقام الفقر: للصوفية في هذا المقام كلام كثير منه:

قال أبو محمد الجريري: «الفقر أن لا تطلب المعدوم حتى لا تفقد الموجود . معناه: أن لا
تطلب الأرزاق إلا عند خوف العجز عن القيام بالفرض»⁽²²⁾.

وقال أبو بكر الطوسي: بقيت مدة أسأل عن معنى اختيار أصحابنا لهذا الفقر على سائر
الأشياء؟ فلم يجبني أحد بجواب يقنعني، حتى سألت نصر بن أحماني فقال لي: لأنه أول منزل من
منازل التوحيد* فقتعت بذلك .

قال ابن الجلاء: «الفقر أن لا يكون لك، فإذا كان لك لا يكون لك حتى تؤثر»⁽²³⁾، على
معنى قوله تعالى: ﴿ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة﴾⁽²⁴⁾.

قد وصف الخواص الفقر فقال: الفقراء رداء الشرف، ولباس المرسلين، وجلباب
الصالحين، وتاج المتقين، وزين المؤمنين وغيمة العارفين ومنية المردين وحصاة المطعين
وسجن المذنبين .⁽²⁵⁾

والفقراء على ثلاثة طبقات: فمنهم من لا يملك شيئاً ولا يطلب بظاهره * ولا بباطنه ** من أحد شيئاً، ولا ينتظر من أحد شيئاً، وإذا أعطى شيئاً لم يأخذ وهذا مقام المقربين، ومنهم من لا يملك شيئاً ولا يسأل أحداً ولا يطلب ولا يعرض وإن أعطي شيئاً من غير مسألة أخذ، ومنهم من لا يملك شيئاً. وإذا احتاج انبسط إلى بعض إخوانه ممن يعلم أنه يفرح بانبساطه إليه. (26)

مقام الصبر: قال الله تعالى: ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ﴾ (27) ومن أقوال الصوفية في الصبر، قال سهل: الصبر انتظار الفرج من الله تعالى، قال: وهو أفضل الخدمة وأعلاها، وقال غيره: الصبر أن تصبر في الصبر: معناه أن لا تطالع فيه الفرج. (28)

حدّث السراج الطوسي قال: وسالت ابن سالم بالبصرة عن الصبر فقال: على ثلاثة أوجه: متصبر وصابر وصبار، فالمتصبر من صبر في الله تعالى، فمرة يصبر على المكار، ومرة يعجز، والصابر من يصبر في الله ولا يعجز وأما الصبار فذاك الذي صبره في الله والله وبالله فهذا لو وقع عليه جميع البلايا ولا يعجز ولا يتغير من جهة الوجوب والحق ولا من جهة الرسم والخلقية. (29)

وقيل: وقف رجل على الشبلي رحمه الله فقال له: أي صبر أشد على الصابرين؟ فقال: الصبر لله. فقال الرجل: لا، فقال الصبر مع الله، فقال، لا، فغضب الشبلي رحمه الله وقال: ويحك فأيش؟ فقال الرجل الصبر عن الله عز وجل، فصرخ الشبلي رحمه الله صرخة كادت تتلف روحه. (30)

وقد علق الإمام الغزالي على الصبر عن الله بقوله: «و عندي في معنى الصبر عن الله وجه، ولكونه من أشد الصبر على الصابرين وجه: وذلك أن الصبر عن الله يكون في أخص مقامات المشاهدة يرجع العبد عن الله استحياء وإجلالاً، وتتطق بصبره خجلاً. وذوباناً، ويتغيب في مفاوز استكانته وتخفيه لإحساسه بعظيم أمر التجلي *، وهذا من أشد الصبر لأنه يود استدامة هذا الحال تأدية لحق الجلال، والروح تود أن تتكحل بصيرتها باستماع نور الجمال وكما أن النفس منازعة لعموم عال الصبر، فالروح في هذا الصبر منازعة، فاشتد الصبر عن الله تعالى لذلك» (31).

فالصبر مقام شريف، وقد جعله علي بن أبي طالب ركناً من أركان الإيمان.... والصبر أشق على النفس، وأمر على الطبع، ويصعب فيه الألم والكظم عند الذل والضيم، ومنه التواضع والكيم، وفيه الأدب وحسن الخلق، و به يكون كف الأذى عن الخلق، واحتمال الأذى من الخلق، وهذه من عزائم الأمور، التي يضيق منها أكثر الصدور. (32)

وعناية الصوفية بالصبر عنصر تمثل جانبا هاما من تصوره لكرائم الخلال، فالصبر في جوهره من عناصر الشجاعة في مقاومة الشدائد، والشدائد قد تكون حسية وقد تكون عقلية والصبر عنصر أصيل في الحياة الخلقية ويظهر فضله في كل باب من أبواب العيش: فيكون في العادات، و

في طلب العلم، وفي الصناعات، وفي معاملة الناس، ورياضة النفس على الصبر هي ذاتها مصادر العافية في عالم الأخلاق⁽³³⁾.

مقام التوكل: قال الله تعالى: ﴿و من يتوكل على الله فهو حسبه﴾⁽³⁴⁾

قال أبو عبد الله القرشي: «: التوكل ترك الإيواء إلا إلى الله»

قال الجنيد: «: حقيقة التوكل أن يكون الله تعالى كما لم يكن، فيكون الله كما لم يزل.»⁽³⁵⁾

وقال سهل بن عبد الله: أول مقام في التوكل أن يكون العبد بين يدي الله عز وجل كالميت

بين يدي الغاسل يقلبه كيف شاء، لا يكون له حركة ولا تدبير .

ويرى القشيري أن التوكل محله القلب، والحركة بالظاهر لا تنافي التوكل بالقلب، بعدما

تحقق العبد أن التقدير من قبل الله تعالى، وإن تعسر شيء فبتقديره وإن اتفق شيء فبتيسيره.⁽³⁶⁾

أما الغزالي فيقع له أن التوكل على قدر العلم بالوكيل، فكل من كان إثم معرفة قوة المعرفة

تفيد صرف العلم بالعدل في القسمة، وأن الأقسام نصبت بإزاء المقسوم لهم عدلا، موازنة، فإن النظر

لغير الله لوجود الجعل في النفس، وكل من أحس بشيء يقدر في توكله يراه من طبع النفس، فنقصان

التوكل يظهر بظهور النفس، وكماله يثبت بغية النفس، وليس للأقوياء اعتداد بتصحيح توكلهم وإنما

شغلهم في تغيب النفس بتقوية مراد القلب، فإذا غابت النفس انحسرت مادة الجهل فصح التوكل والعبد

غير ناظر إليه، وكلما تحرك من النفس بقية يرد على ضميرهم سر قول الله تعالى " إذ الله يعلم ما

يدعون من دونه من شيء " فيغلب وجود الحق الأعيان والأكوان، ويرى الكون بالله من غير استقلال

الكون في نفسه، ويصير التوكل حينئذ اضطرارا، ولا يقدر في التوكل مثل هذا المتوكل ما يقدر في

توكل الضعفاء في التوكل من وجود الأسباب والوسائط، لأنه يرى الأسباب مواتا لا حياة لها إلا

بالتوكل، وهذا توكل خواص أهل المعرفة⁽³⁷⁾

و قد أثر الصوفية تأثيرا قويا في الإسلام عن طريق قولهم بالتوكل حتى طبعوه بطابعه، و هو

ما يسمى بالاستسلام .

مقام الرضا: قال الله عز وجل: ﴿رضي الله عنهم ورضوا عنه﴾⁽³⁸⁾

قال الجنيد: الرضا ترك الاختيار

قال الحارث المحاسبي «: الرضا سكون القلب تحت جريان الحكم»⁽³⁹⁾

و قد اختلف العراقيون والخراسانيون في الرضا: هل هو من الأحوال أو من المقامات؟

قال أهل خراسان: الرضا من جملة المقامات وهو نهاية التوكل ومعناه أنه يؤول إلى أنه مما

يتوصل إليه العبد باكتسابه، وقال العراقيون: إن الرضا جملة الأحوال وليس ذلك كسب للعبد، بل هو

نازلة تحل بالقلب كسائر الأحوال .

ويرى القشيري أنه يمكن الجمع بين قول الفريقين، فيقال: بداية الرضا مكتسبة للعبد وهي من

المقامات ونهايته وبمعنى آخر أصله من الأحوال، وليست بمكتسبة⁽⁴⁰⁾

وفسر الغزالي كيفية حدوث الرضا أو بمعنى آخر أصله فقال: يحصل لانشرّاح القلب وانفساحه، وانشرّاح القلب من نور اليقين قال الله تعالى ﴿ أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه ﴾*، فإذا تمكن النور من الباطن اتسع الصدر انفتحت عين البصيرة وعين حسن تدبير الله تعالى فينتزع السخط والضجر لأن اتساع الصدر يتضمن حلاوة الحب وفعل المحبوب بموقع الرضا عن المحب الصادق: لأن المحب يرى أن الفعل من المحبوب مراده واختياره فيفني في لذة رؤية اختيار المحبوب عن اختيار نفسه، كما قيل وكل ما يفعل المحبوب محبوب (41)

أهل الرضا في الرضا على ثلاثة أحوال فمنهم من يعمل في إسقاط الجزع بحيث يستوي عنده ما يجري عليه في حكم الله، من المكاره والشدائد والرحات والمنع والعطاء، ومنهم من يذهب عن رؤية رضائه عن الله برؤية رضا الله عنه، فلا يثبت لنفسه قدم في الرضا، وإذا استوى عند الشدة والرخاء والمنع والعطاء ومنهم من يجاوز هذا ويذهب عن رؤية رضا الله عنه ورضاه عن الله لما سبق من الله تعالى لخلقه من الرضا (42).

الأحوال:

حال القرب: قال الله تعالى: ﴿ ونحن أقرب إليه من حبل الوريد ﴾ (43)

سئل سري السقطي عن القرب فقال: هو الطاعة

وقال غيره: القرب أن يتدل عليه ويتدل له، لقوله تعالى: ﴿ واسجد واقترب ﴾*

وسئل غيره عن القرب فقال هو أن تشاهد أفعاله به معناه أن ترى صنائعه ومننه عليك وتغيب فيها عن رؤية أفعالك ومجاهداتك (45).

وقال بعضهم: إن لأجد الحضور* فأقول: يا لله، أو يارب، فأجد ذلك علي أثقل من الجبال. قيل: ولم؟ قال: لأن النداء يكون من وراء حجاب، وهل رأيت جليسا ينادي جليسه، وإنما هي إشارات وملاحظات ومناغاة وملاطفات وهو الذي وصفه مقام عزيز محقق فيه القرب، ولكنه متعر بمحو* * ومؤذن بسكر* * * وكون ذلك لمن غابت نفسه في نور روحه لغلبة سكره وقوة محوه فإذا صحا وآفاق تتخلص الروح من النفس والنفس الروح، ويعود كل من العبد لمحلّه ومقامه، فيقول: يا الله ويارب بلسانه النفس المطمئنة العائدة إلى مقام حاجتها ومحل عبوديتها، والروح تستقل بفتوحه وبكمال الحال عن الأقوال وهذا م وأقرب من الأول لأنه وفي حق القرب باستقلال الروح بالفتوح، وأقام رسم العبودية* * * * بعود حكم النفس إلى محل الافتقار، وحظ القرب لا يزال يتوفر نصيب الروح بإقامة رسم العبودية من النفس (46)

كان الصوفية يستشهدون عادة، في قولهم بقرب الإله من العالم وإمكانية الإيصال به بالآيات القرآنية: ﴿ وهو معكم أينما كنتم ﴾ (47) وقوله تعالى ﴿ أينما تولوا فوجهكم وجه الله ﴾ (48).

أول رتبة في القرب هي القرب من طاعته، والالتزام في جميع الأوقات بعبادته. فقرب العبد أولاً بإيمانه وتصديقه، ثم قربه بإحساسه وتحقيقه، وقرب الحق سبحانه ما يخصه اليوم من عرفان، وفي

الأخرة ما يكرمه به من الشهود* والعيان وفيما بين ذلك بوجوه اللطف والامتنان . ولا يكون قرب العبد من الحق إلا ببعده عن الخلق، وهذه من صفات القلوب دون أحكام ظواهر الكون . فقرب الحق سبحانه بالعلم والقدرة عام للكافة باللطف والنصرة خاص بالمؤمنين ثم بخصائص التأنيس مختص بالأولياء، ومن تحقق بقرب الحق سبحانه وتعالى فادونه دوام مراقبته إياه، لأنه عليه رقيب التقوى* * ثم رقيب الحفاظ والوفاء، ثم رقيب الحياء* * * (49).

حال المحبة: قال الجنيد: المحبة ميل القلوب

معناه: أن يميل قلبه إلى الله وإلى ما لله من غير تكلف .

وقال بعضهم: المحبة على الوجهين: محبة الإقرار، وهو للخاص والعام، و محبة الوجد من طريق الإصابة، فلا يكون فيه رؤية النفس والخلق، ولا رؤية الأسباب والأحوال بل يكون مستغرقا في رؤية ما لله وما منه (51) .

والاقتراب من الإله يتم عبر الحب المتبادل، الذي يذهب الصوفية إلى أن هو المقصود في قوله تعالى ﴿ فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه ﴾ (52)

والمحب شرطه أن تلحقه سكرات المحبة، فإذا لم يكن ذلك حبه فيه حقيقة فإذا الحب حبان: حب عام وحب خاص، فالحب العام بامتثال الأمر، وربما كان حبا من معدن العلم بالآلاء والنعماء، وهذا الحب مخرجه من الصفات، وقد ذكر جمع من المشايخ الحب في المقامات . فيكون النظر إلى هذا الحب العام الذي يكون لكسب العبد فيه مدخل . وأما الحب الخاص فهو حب الذات عن مطالعة الروح . وهو الحب الذي فيه سكرات، فهو الاصطناع من الله الكريم لعبده واصطفاءه إياه، وهذا الحب يكون من الأحوال، لأنه محض موهبة ليس للكسب فيه مدخل ...

وهذا الحب الخالص من أصل الأحوال، السنية وموجبها، وهو في الأحوال كالتوبة في المقامات ومن صحت محبته هذه تحققت بسائر الأحوال (53).

والمحبة حالة شريفة، شهد الحق سبحانه وتعالى بها للعبد، وأخبر عن محبته للعبد، فالحق سبحانه يصف بأنه يحب العبد، والعبد يوصف بأنه يحب الحق سبحانه، والمحبة على لسان العلماء هي الإرادة، وليس المراد القوم بالمحبة الإرادة، فإن الإرادة لا تتعلق بالقديم اللهم إلا أن يحمل على إرادة التقرب إليه والتعظيم له. ونحن نذكر من تحقيق هذه المسألة طرفين إن شاء الله تعالى. فمحبة الحق سبحانه للعبد لإرادته لإنعام مخصوص عليه، كما أن رحمته له إرادة الإنعام، فالرحمة خاص من الإرادة، والمحبة أخص من الرحمة فإرادة الله تعالى لأن يوصل إلى العبد الثوابة الإنعام، وتسمى رحمة الله، وإرادته أن يخصه بالقرب والأحوال العلية وتسمى محبة، فإرادته سبحانه صفة واحدة، فيحب تفاوت متعلقاتها تختلف أسماؤها فإذا تعلقت بالعقوبة تسمى غضبا، وإذا تعلقت بعموم النعم تسمى رحمة وإذا تعلقه بخصوصها تسمى محبة (54).

المحبون على ثلاثة أحوال، فالحال الأول محبة العام، ويتولد ذلك من إحسان الله تعالى إليهم، وعطفه عليهم، وشرط هذا الحال صفاء الود مع دوام الذكر، وموافقته القلوب لله وبذل المجهود، والمبالغة في الثناء على المحبوب والحال الثاني يتولد في نظر القلب إلى جلال الله وعظمته وعلمه وقدرته وهو حب الصادقين وشرطه هتك الأستار، وكشف الأسرار، وحو الإرادات، وأما الحال الثالثة فهو محبة الصديقين والعارفين وهي تتولد من نظرهم ومعرفتهم بقديم حب الله تعالى بلا علة فيحبونه كذلك بلا علة⁽⁵⁵⁾.

ويذهب الصوفية إلى أن المحبة الخالصة لله هي نفسها العشق الإلهي ووصفوا حالة العاشق ومرتبته بقولهم «إن الجوهر الإلهي في الإنسان، إذا صفا من كدرة المادة اشتاق إلى شبهه، ورأى بعين عقله الخير الأول المحض الأول فأسرع إليه، وحينئذ يفيض إليه نور ذلك الخير فيتحد به، ويشعر بلذة لا تشابهها لذة ... وهذه المرتبة هي أعلى مراتب الوصول، ولا تقبل الزيادة أو النقصان، فيها ينكر العارف معروفه والعاشق معشوقه، بل عشق واحد مطلق، هو الذات الحق الذي يدخل تحت اسم ولا رسم، ولا نعت، ولا وصف»⁽⁵⁶⁾.

تعتبر رابعة العدوية هي رائدة العشق الإلهي عند الصوفية المسلمين وبالحقيقة والأساس فهاهي ذي تنشد من الأعماق:

أحبك حبين: حب الهوى وحباً لأنك أهل لذاكا

فأما الذي هو حب الهوى فشغلني بذكرك عن سواكا

الحب تطور في نفس رابعة، حتى بات عشقا لذات الله، من خلاله صار بإمكانها "أخبرت عن نفسها" أن ترى الله وأن تجتمع بالحضرة الإلهية ... أي ذلك الحب هو الذي يجعل الحجب تتكشف لها، وعندها يستوي "بنظرها" المغيب مع الحاضر والمجهول مع المعلوم، والخالق مع المخلوق، فتحصل الرؤية ويحدث الجمع*⁽⁵⁷⁾

حال الخوف: يوصي الصوفية بالخوف ويرون أن المحب لا يسقي كأس المحبة إلا من بعد أن ينضج الخوف قلبه وكل مؤمن بالله تعالى خائف منه، ولكن خوفه على قدر قرينه⁽⁵⁸⁾.

الخوف عند العلماء على غير ما يتصور في أوهام العامة، وخلاف ما يعدونه من القلق والاحترق أو الوله والانزعاج، لأن هذه خطرات وأحوال ومواجيد للوالهين، وليست من حقيقة العلم في شيء، وإنما الخوف اسم لصحيح العلم وصدق المشاهدة، فإن أعطى عبد حقيقة العلم وصدق اليقين سمي هذا خائفاً، ولذلك كان النبي (ص) من أخوف الخلق لأنه كان على حقيقة العلم ومن أشهدهم حبا لله تعالى لأنه كان في نهاية القرب "

يحاول الدكتور زكي مبارك أن يشرح ما سبق فيقول: " ويكفي أن نقول أنها تقسم الخائفين إلى طائفتين: طائفة تخاف العذاب فتقاس أهوال المخاوف الحسية، وطائفة يمكن خوفها في حقيقة العلم وصدق اليقين، ولا يظهر عليها جزع ولا هلع ولا اشفاق.

ويخيل إلي أن تفسر هذا الخوف يتمثل في طمأنينة من يعلم فيقف عند الواجب، و لا يعرض نفسه لزيغ، ولا إثم ولا فسوق، ثم يترقى في خوفه فيتحدى بأشرف ما يتحدى به المقربون، وعندئذ تنتقل مظاهر الخوف من عالم الجسم إلى عالم الروح، فتكون للعارف أشجان لا يدركها إلا أهل الصفاء⁽⁵⁹⁾. يرى صاحب قوت القلوب أن الخوف نوعان: " خوف العموم وهو أن يحفظ رأسه وما حواه من السمع والبصر واللسان، وأن يحفظ بطنه وما وعاه والقلب والفرج والبدن والرجل، فأما خوف الخصوص فهو أن لا يجمع ما لا يأكل، ولا يبني ما لا يسكن، ولا يكثر فيما عنه ينتقل، وهذا هو الزهد"⁽⁶⁰⁾.

وأروع ما قيل في الخوف: قال رسول الله (ص): "رأس الحكمة مخافة الله" قال بعضهم: ليس الخائف من يخاف ويسمح عينه ولكن الخائف التارك ما يخاف أن يعذب عليه"⁽⁶¹⁾. قال رويم: الخائف: الذي لا يخاف غير الله، معناه لا يخاف لنفسه، وإنما يخاف إجلالا له، والخوف للنفس خوف العقوبة⁽⁶²⁾.

وتخويف المرء من ربه له حدود، ولا ينبغي أن يصل الخوف إلى اليأس: فإن التربية التي تقوم على الخوف المطلق تربية فاسدة لأنها تطمس أصول النور في القلب وتمنع عناصر الخير من النهوض، ففي كل إنسان عواطف غافية تنتظر لحظات التيقظ والانتباه، والرياضة الصحيحة هي التي تعنى بإيقاظ ما غفا من عواطف الخير والرشاد⁽⁶³⁾.

حال الرجاء: للصوفية كلام كثير جدا في الرجاء، واهتمامهم به هو أيضا من دعائم الأخلاق، لأن المذنب الذي لا يرجو ربه في قبول المتاب ينقلب إلى قوة يائسة خطيرة لا يرجو لها صلاح، ولا ينتظر منها نفع وانقطاع الصلة بين المرء وبين ربه وهو أقصى غايات الفساد⁽⁶⁴⁾.

ومن أقوالهم: قال شاه الكرمانى: علامة الرجاء حسن الطاعة، وقيل: الرجاء رؤية الجلال

بعين الجمال

قال أبو عبد الله بن خفيف: الرجاء ارتياح القلوب لرؤية كرم المرجو⁽⁶⁵⁾.

والرجاء هو اسم لقوة الطمع في الشيء بمنزلة الخوف اسم لقوة الحذر من الشيء ولذلك أقام الله تعالى الطمع مقام الرجاء في التسمية، وأقام الحذر مقام الخوف، فقال: "يدعون ربهم خوفا وطمعا*"⁽⁶⁶⁾.

والخوف والرجاء للإيمان كالجنحين، ولا يكون خائفا إلا وهو راج، ولا راجيا إلا وهو خائفا، لأن موجب الخوف الإيمان، وبالإيمان رجاء وموجب الرجاء الإيمان، ومن الإيمان خوف ولهذا المعنى روى عن لقمان أنه قال لابنه: " خف الله تعالى خوفا لا تأمن فيه مكره، و ارجه أشد من خوفك قال:

فكيف أستطيع ذلك إنما لي قلب واحد؟ أما علمت أن المؤمن ذو قلبين يخاف بأحد هما ويرجو بالآخر؟ وهذا لأنهما من حكم الإيمان (67).

ومن علامة صحة الرجاء في العبد أن يكون الخوف باطنا رجائه، لأن من تحقق برجاء شيء خاف فوته لعظم المرجو في قلبه وشدة اغتباطه به، فهو لا ينفك في حال رجائه من خوف فوت الرجاء. والرجاء هو ترويحاً ت الخائفين، ولذلك سمت العرب الرجاء خوفاً، لأنهم وصفان لا ينفك أحدهما عن الآخر ومن مذهبهم إذا كان الشيء لازماً لشيء أو وصفان له أو سببا منه أن يعبروا عنه به، فقالوا: مالك لا ترجو كذا وهم يردون مالك لا تخاف (68).

حال الشوق: سئل بعضهم عن الشوق فقال: هيمن القلب عند ذكر المحبوب، وقال آخر: الشوق نار الله تعالى أشعلها في قلوب أوليائه حتى يعرف بها ما في قلوبهم من الخواطر والإرادات والعوارض والحاجات (69). وأهل الشوق في الشوق على ثلاثة أحوال: فمنهم من اشتاق إلى ما وعد الله تعالى لأوليائه في الثواب والكرامة والفضل والرضوان، ومنهم اشتاق إلى المحبوبة من شدة محبته وتبرمه ببقائه شوقاً إلى لقائه، ومنهم من شاهد في قرب سيده أنه حاضر لا يغيب، فيذهب بالشوق عن رؤية فهو مشتاق بلا شوق، ودلائله تصف عن أهل بالشوق وهو لا يصف نفسه بالشوق (70) ثم هذا الشوق الحادث عنده ليس من كسبه، وإنما هو موهبة خص الله بها المحبين.... والشوق من المحبة كالزهد من التوبة، إذا استقرت التوبة ظهر الزهد، وإذا استقرت المحبة ظهر الشوق.

يرى الغزالي: أن الشوق كائن في الحبين إلى رتب يتوقعونها في الدنيا، غير الشوق الذي يتوقعون به ما بعد الموت، والله تعالى يكشف أهل وده بعبايا يجدونها علما ويطلبونها ذوقاً: فكذلك يكون شوقهم ليصير العلم ذوقاً (71).

وقد قال قوم شوق المشاهدة واللقاء أشد من شوق البعد والغيوبية، فيكون في حال الغيوبية مشتاقاً إلى اللقاء، ويكون في حال اللقاء والمشاهدة مشتاقاً إلى زوائد ومبار من الحبيب وإفضاله، وهذا هو الذي أراه وأختاره (72).

الهوامش:

* مجاهدة: حمل النفس على المشاق البدنية ومخالفة الهوى على كل حال: مأخوذ من رسالة محي الدين المسمات " اصطلاحات الصوفية ورد في كتاب التصوف الإسلامي في الأدب والاختلاف دركي مبارك"، المكتبة العصرية، بيروت ط 2002/1م-1427هـ، المجلد 1-2، ص55.

** النفس: قال منصور بن عمار (ت 225هـ) في النفس: "سلامة النفس في مخالفتها وبلاؤها في متابعتها فقد أراد بالنفس هنا ما كان معمولاً من أوصاف العبد، ومذموماً من أخلاقه وأفعاله . دراسات في التصوف الإسلامي شخصيات ومذاهب، د محمد جلال شرف، دار النهضة العربية بيروت 1404هـ، 1983م، ص108.

***السالك: هو الذي مشى على المقامات بحاله لا يعلمه. التصوف الإسلامي الأدب والأخلاق

ص.52

(1) مدخل إلى التصوف الإسلامي، د أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة. ط3، 1979، ص38.

* الرياضة: رياضة أدب، والخروج عن طبع النفس، ورياضة طلب وهو صحة المراد له وبالجملة هي عبارة عن تهذيب الأخلاق النفسية والتصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ص55
(2) الرسالة القشيرية في علم التصوف للعلامة العارف بالله أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري النيسابوري تحقيق وإعداد معروف ز يفر وعلي عبد الحميد بلطحني . دار الخير ط1 1408هـ . 1988م، ص56.

(3) إسعاف الملحدين بترتيب الأحاديث، إحياء علوم الدين للغزالي، رتبته محمود سعيد ممدوح ويليه ملحق الأحياء، دار المعرفة بيروت لبنان، ط1، 1404هـ، ص118.

(4) الرسالة القشيرية 56 . 57

* القلب: يرى الغزالي أداة المعرفة الصوفية هي القلب وليست الحواس ولا العقل، والقلب عنده ليس تلك اللهانية المعروفة، المدعة من الجانب الأيسر من صدر الإنسان، وإنما هو اللطيفة الربانية الروحانية التي هي حقيقة الإنسان، وقد يكون لها بالقلب الجسماني تعلق، إلا أن عقول الناس تحيرت في إدراك وجه العلاقة بينهما، مدخل إلى التصوف الإسلامي 172

(5) الرسالة القشيرية ص57

(6) إحياء علوم الدين ص225

(7) مدخل إلى التصوف الإسلامي: ص39

(8) إحياء علوم الدين ص225

(9) التصوف في مصر والمغرب، د منال عبد المنعم جاد الله منشأ المعارف بالأسكندرية 132

* سورة النور الآية 31

** سورة البقرة الآية 222

(10) إحياء علوم الدين 227

(11) التعريف لمذهب أهل التصوف، تاج الإسلام أبو بكر محمد الكلابادي، تقديم د: يوحنا

الحبيب صادر، دار صادر بيروت، ط2، 1427هـ / 2006م ص 64

(12) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق 374

(13) المرجع نفسه

* المعرفة: المعرفة الصوفية معرفة ذوقية كشفية إلهامية باطنية تأتي القلب مباشرة دون أعمال القلب ودون استخدام الحواس فهي إذن معرفة خاصة، معرفة فردية، ونشاط روحي خاص بكل صوفي. دراسات في التصوف الإسلامي ص10

** الواجد: من الوجد، و الوجد ما يصادف قلبك ويرد عليك بلا تعمد وتكلف، ولهذا قال المشايخ، الوجد هو المصادقة، والمواجيد ثمرات الأوراد، فكل ازدادت وظائفه ازدادت من الله تعالى لظائفه . الرسالة القشيرية ص62 . والوجد عند الصوفية انفعالا نفسيا قويا، يحركه السماع، ويسيطر على الإنسان حتى يجعله في شبه غيبوبة عن ذاته وهو على حد تعبيره رأي بعيد بن الأعرابي: " فهو رفع الحجاب، ومشاهدة الرقيب وحضور الفهم، وملاحظة الغيب ومحادثه السر وإيناس المفقود، وهو فناؤك من حيث أنت " . الصوفية في نظر الإسلام "دراسة وتحليل"، سميح عاطف الزين، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، ط3 1405هـ / 1985م ص3533

***العارف: سئل الجنيد من العارف؟ فقال: من نطق عن شرك وأنت ساكت . الرسالة القشيرية ص 430

**** المرید: هو المبدأ في طريق التصوف بعد أخذ العهد من الشيخ، المرید من تتوفر لديه الإدارة للمجاهدة في الطريق، التصوف في مصر والمغرب ص132

(14) للمع، أبو نصر السراج الطوسي، تحقيق وتقديم د عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور القاهرة ط1، 1960

(15) إحياء علوم الدين 232

(16) للمع للطوسي: 45/44

(17) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق: 383

(18) للمع للطوسي: 46

(19) التعرف لمذهب أهل التصوف: 65

* الإدارة بدء طريق السالكين، وهي اسم ل أول منزلة القاصدين إلى الله تعالى، وإنما سميت هذه الصفة إدارة، لأن الإدارة مقدمة كل أمر، فما لم يرد العبد شيئاً لم يفعله، فلما كان هذا أول الأمر لمن سلك طريق الله عز وجل سمي إدارة، تشبيهاً بالقصد في الأمور الذي مقدمتها، والمرید على

موجب الانشقاق من له إدارة، كما أن العالم من له علم، لأنه من الأسماء المشتقة، ولكن المرید في عرف هذه الطائفة من لا إدارة له، فمن لم يتجرد عن إدارته لا يكون مریدا، كما أن من لا إدارة له على موجب الإشقاق لا يكون مریدا، الرسالة الفشرية ص 201

** البقاء: رؤية العبد قيام الله على كل شيء، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ص 54. وهو أيضا انتقال دائم للشيء من صورة إلى أخرى مما يعني فناءه مع الصورة القديمة، الفلسفة العربية الإسلامية، الكلام والشائبة والتصوف د: أرتو ر سعيد بييف / د: توفيق سلوم، دار الفارابي بيروت لبنان ط 2 2001 الجزائر ص 330

(20) إحياء علوم الدين: 233 / 234

(21) اللمع للطوسي: 47

(22) التعريف لمذهب أهل التصوف: 66 / 67

* التوحيد: قال الجنيد: "مذهبنا أفراد القدم عن الحدث، أي فصل الخالق عن مخلوقاته ووضعهم بمعزل عنهم بمعنى نفي الصفات وإلغاء كل وجه شبه مادي يتم بين الخلق والحق . صفحات مكتفة من تاريخ التصوف الإسلامي، كامل مصطفى الشيباني، دار

المناهل ط 1 1418 هـ / 1997 ص 120

(23) إحياء علوم الدين: ص 235

(24) سورة الحشر: ص 9

(25) اللمع للطوسي: ص 48

* الظاهر: الظاهر هو الشريعة . النزعات المادية في الفلسفة العربية . الإسلامية تبلور الفلسفة-التصوف-إخوان الصفاء، حسين مروة، دار الفارابي ط 2، 2002، المجلد الثالث ص 119.

**الباطن: هو حقيقة (الله) النزعات المادية في الفلسفة العربية م ج 3 ص 119

يرى الصوفية أن القرآن والسنة يحملان وجهين من المعاني: الوجه الظاهر وهو يتوجه إلى العامة من المسلمين والوجه الباطن يتوجه إلى الخاصة منهم أي إلى المتصوفين . النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية م ج 3 ص 127

(26) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ص 382

(27) البقرة ص 45

(28) التعريف لمذهب أهل التصوف: 65

(29) اللمع: 50

(30) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ص 376

* التجلي: ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ص 55

(31) إحياء علوم الدين ص 234

32)التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق: 376

33) المرجع نفسه ص377

34) الطلاق ص3

35) التعرف لمذهب أهل التصوف ص71

36) الرسالة القشيرية ص162

* العنكبوت ص 42

37)إحياء علوم الدين ص238

38) المائدة: ص119

39) التعريف لمذهب أهل التصوف:72

40) الرسالة القشيرية ص193

* الزمر: 22

41) إحياء علوم الدين ص 293

42) اللع:ص 34

43) ق:16

* العلق: 19

44) التعرف لمذهب أهل التصوف:76

* الحضور: يكون حاضرا بالحق لأنه غاب الخلق حضر بالحق . وقد يقال لرجوع العبد إلى إحساسه بأحوال نفسه، وأحوال الخلق أنه رجع عن غيبته فهذا يكون حضورا بحق .الرسالة القشيرية:

70

** المحو: المحو رفع أوصاف العادة، وينقسم المحو إلى محو الزلة عن الظواهر ومحو الغفلة عن الضمائر، ومحو العلة عن السرائر ..فالمحو ما ستره الحق ونفاه،الرسالة القشيرية ص 73

*** السكر: غيبة بوادر قوي، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ص54

****العبودية: سئل سهل بن عبد الله التستري: أي منزلة إذا قام العبد بها مقام العبودية؟ قال:

إذا ترك التدبير والاختيار. إحياء علوم الدين ص 231

45) إحياء علوم الدين ص 244

* الشهود: هو الحضور وقتنا بنعت المراقبة ووقتنا بوصف المشاهدة فما رام العبد موصوفا

بالشهود والرعاية فهو حاضر . إحياء علوم الدين ص 251

** التقوى: قال عمار: " أحسن لباس العبد التواضع والانكسار، وأحسن لباس العارفين التقوى "

وقال الله تعالى: "ولباس التقوى ذلك خير" أي التقوى بمعنى العمل الصالح سبب كل خير . دراسات في

التصوف الإسلامي .ص 110

*** الحياء: الحياء على الوصف العام والخاص: فأما الوصف العام فما أمر به رسول الله تعالى (ص) في قوله " استحووا من الله حق الحياء " وأما الحياء الخاص فمن الأحوال قال ذو النون: الحياء وجود الهيبة في القلب حشمة ما سبق منك إلى ربك . إحياء علوم الدين 244. 245

(46) الحديد: 4

(47) البقرة: 115

(48) الرسالة القشيرية: 81.80

(49) (التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق: 384

(50) التعرف لمذهب أهل التصوف: 78. 79.

* المائدة: 54

(51) الفلسفة العربية الإسلامية ص 280

(52) إحياء علوم الدين 239. 240

(53) الرسالة القشيرية: 318. 319

(54) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق: 384

(55) الصوفية في نظر الإسلام " دراسة وتحليل " 211

* الجمع: إشارة إلى الحق بلا خلق: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق: 54

(56) الصوفية في نظر الإسلام: "دراسة وتحليل: 257. 258

(57) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ص 380

(58) الرجوع نفسه

(59) الرجوع نفسه)

(60) إحياء علوم الدين 236

(61) التعرف لمذهب الصوفية ص 68

(62) التصوف الإسلامي ص 379

(63) نفسه

(64) إحياء علوم الدين ص 273

(65) التصوف الإسلامي ص 379

* السجدة: 16

(66) إحياء علوم الدين ص 237

(67) التصوف الإسلامي ص 379

(68) اللمع ص 64

(69) نفسه ص 386

- (70) إحياء علوم الدين ص 242
(71) نفسه ص 243
(72) التعرف لأهل التصوف ص 75
* البقرة: 260
** الأعراف: 143

مراحل تطور علم التصوف

أ. بشيري جلطي

جامعة وهران

مقدمة:

التصوف كعلم متميز بمناهجه ومؤلفاته، نشأ عندما أخذ المهتمون به يدونونه كتخصص قائم بذاته مفصول عن باقي العلوم الأخرى المعروفة لذلك العهد، كالفقه وعلوم الحديث والتفسير وعلم الأصول والمنطق، فقد اتجه المهتمون بتدوين هذا العلم إلى إثبات شرفه وفضله على سائر العلوم . ومع مرور الوقت وتطور علوم الدين ظهر دارسو علم التصوف في جميع الأنحاء وبشتى اللغات، وظهرت معها تقسيمات أخرى لهذا العلم كالتصوف الإيجابي والسلبي 5 . ومهما يكن، فإن هذه البحوث على مختلف صيغها قد مكنت للتصوف كعلم يتداول في عدة اختصاصات أدبية وفلسفية وسيكولوجية وتربوية وانثروبولوجية . كما أن هذه المرحلة التي تشكل فيها علم التصوف تعتبر مرحلة الخصوم مع الفقهاء، فالأوائل لم يتوقعوا هذه الاصطدام مع الفقهاء . فالمتصوفة إذا كانوا قد جنحوا إلى العزلة فذلك لكي يتفرغون للعبادة وقراءة القرآن، لكن الفقهاء أسخطهم أن يروا أناسا يتحدثون عن الضمير ويحتكمون إلى الباطن، في حين أن الشريعة تحاسب على الأعمال الظاهرة وتعاقب الناس على آثامهم ولا حيلة لها مع النفاق، ولهذا السبب اتجه الفقهاء إلى نكران التصوف واتهامه بالزيغ . أما إذا عدنا إلى الأصول التي سلكها هذا العلم وكيف تطور من سلوك يسعى إلى تصفية النفس بالمجاهدة والرياضة، والانتقال بها من حال إلى حال ومن مقام إلى مقام نجد أن المراحل التي مر بها هي:

1 . المرحلة الأولى:

وهي مرحلة التدوين والتأريخ ومن أبرز روادها:

1 . أبو نصر السراج الطوسي: الملقب بطاووس العلماء المتوفى 378 هـ) يقول عنه نيكلسون: " ليس لدينا إلا القليل عن تاريخ حياة السراج، ومن العجيب أن يغفل مؤلفو التصوف القديم شأنه، فلم يؤلفوا عنه أسفارا تحوى لنا تاريخه وتراجمه وأحواله، مع أنه كان فريد عصره راسخ القدم في علوم القوم، وشيخا لمذهبهم في الزهاد والتصوف " ويستطرد قائلا: على أنني لو أتيت لي أن أكون أحد معاصريه المؤلفين ما أظنني واقف عند هذا الحد من النعت والتعريف، ولعمري ما كنت إلا جاهدا نفسي لكشف النقاب عن حياة وأعمال هذا الإمام الجليل، عساني أكون قد افتتحت مدرسة عليا لتخريج الفحول من الزهاد المتصوفة من أهل الرقعة الفقراء المخلصين"2

والسراج من الذين أرخوا ودونوا لعلم التصوف بكتابه المسمى باللمع 1، وهو من المؤلفات التي تعد أكبر موسوعة صوفية عرفها التاريخ، والمشهور في هذا الكتاب أنه لم يتورط في طروحات معرفية فلسفية غنوصية، فصاحبه قد التزم بذكر مشايخه التصوف وعرض أشهر أقوالهم كما عرض أهم المفاهيم والمصطلحات المتداولة عند القوم . وقد جاء مؤلفه مقسما كالتالي: باب في تعريف التصوف ونسبة الطريقة وباب في الأحوال والمقامات وباب لصلة التصوف بالسنة وباقي البواب تبحث في الآداب والسماع والوجد وإثبات الآيات والكرامات والشطح .

كما أنه يتجنب الطرح المسيحي أو الهندي أو الفارسي، فهو من الكتب المقبولة عند السنة والسلفيين وفي هذا السياق يقول محقق اللمع: " فمؤلف اللمع، قد أنجبت مدرسته الأقسام الكبيرة التي حفظت لنا ورسمت أمامنا الطريق وصانته وحمته من الدخيل الغريب "1.

يضع السراج في كتابه اللمع قاعدة للتصوف على أساس العلم والعمل والتحقق فيهما. ومن الأقطاب الذين ساروا على نهج أبي نصر السراج الطوسي:

ا . أبو عبد الرحمان سلمى صاحب كتاب طبقات الصوفية، ويعد الكتاب من مؤلفات القرن الرابع الهجري، وله مؤلفات عديدة في الحديث والتفسير والتصوف، لكن أشهرهم طبقات الصوفية. ويشتمل الكتاب على خمسة طبقات من الشيوخ، كل طبقة تتكون من عشرين شيخا. والكتاب في أصله تأريخ لأشهر المتصوفة، ويذكر فيه مشاهير أقوالهم. ولما كان المؤلف لا يتطرق إلى المسائل المتعلقة بالمواعيد والأذواق والأحوال والمقامات، فإننا لا نجد فيه الخلاف القائم بين الفقهاء والمتصوفة 2.

ب . من أقطاب هذه المرحلة أبو طالب المكي صاحب كتاب "قوت القلوب" وهو من معاصري أبي حنيفة النعمان .

ج . ومنهم كذلك أبو بكر محمد الكلابادي الملقب بتاج الإسلام وهو صاحب كتاب " التعرف لمذهب التصوف " يعرض في المؤلف منهج التصوف وطريقتهم في فهم الكتاب والسنة، وربط فيه بين علم الظاهر وعلم الباطن . ويتميز هذا الكتاب بالاعتدال والصدق في تصوير اتجاه الصوفية في توحيدهم وعقائدهم وفي سلوكهم وصفاتهم وفي سيرهم وأحوالهم ومقاماتهم، والغرض من تأليف هذا الكتاب كما جاء على لسان صاحبه "لينفي عنهم تحرض المحرضين وسوء تأويل الجاهلين، ويكون بياننا لمن أراد سلوك طريقهم" 3

يتناول في الباب الأول ما جاء في سبب تسمية والباب الثاني يسرد فيه طبقات الصوفية، ثم تعرض بالشرح لعقائدهم، وفصل آخر خصه للحديث عن المصطلحات والأركان.

د . أبو القاسم بن توازن القشيري المتوفى " 465 هـ " صاحب الرسالة القشرية، وتعد من أشهر الموسوعات في علم التصوف. سلك فيها القشيري نهج السراج وسلمى وزاد عليهما أموراً تتعلق

بالأحوال والمقامات والسكر والشطح، كما تناول الأمور التي أمتحن فيها الصوفية وكشف عن كثير من المسائل التي يدعيها المنتحلون، وأكد على طريقة السلف الصالح. يمتاز هذا الكتاب عن غيره من كتب القوم بتوجيه العناية لنقل أقوال المشايخ من رجال التصوف.

هـ . الإمام أبو حامد الغزالي نهاية القرن الخامس وجد التصوف مذهبا قائما بحد ذاته ووجد المتصوفة كفرقة لها كيائها ومكانتها الرفيعة في المجتمع، فأمن بالتصوف والصوفية وكشف عن براءته من أمراض الدنيا وشهواتها وفي هذا الشأن يقول:

وانكشف لي في أثناء هذه الخلوة أمورا لا يمكن إحصاؤها واستقصاءها، لكن القدر الذي أكده لينتفع به، هو أنني علمت يقينا أن الصوفية هم السابقون لطريقة الله خاصة. بل لو جمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء على أن يبذلوا شيء من سيرهم لم يجدوا إلى ذلك سبيلا فإن جميع سكنا تهم وحركاتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة وليس وراء نور النبوة نورا يستضاء له 1.

إن سلسلة التصوف السني الإيجابي . كما يصطلح عليه صاحب كتاب الفلسفة الصوفية في الإسلام . تمتد إلى عبد الوهاب الشعراني المتوفي القرن التاسع عشر ميلادي، وإلى غاية القرن العشرين تحت راية أحمد بن مصطفى العلاوي المستغامي رائد الطريقة العلاوية .

ولما كان التصوف ذا شقين شق عملي تعبدي وشق معرفي يبحث في الصفات وحقائق الموجودات، ظهر خصوم آخرون من المتكلمين، وأصبحت كتب القوم تداول أربعة أبحاث هي:

1. المجاهدات وما يحصل عنها من الأذواق والمواجيد ومحاسبة النفس.

2 . الكلام في الكشف والحقيقة المدركة عن عالم الغيب مثل الصفات الربانية والعرش والكرسي والملائكة والروح. وتحدثوا كذلك عن حقائق كل موجود غائب أو شاهد وترتيب الأكوان في صدورهم عن مجودها.

3 . التصرف في العوالم والأكوان بأنواع الكرامات .

4 . ألفاظ مبهمّة صدرت عن كثير من الأئمة يعبرون بها عن الشاطحات 1. هذه الأمور جرّت كثير من الخصوم على المتصوفة، خاصة أولئك الذين انتهجوا التصوف السلبي، أمثال السهر ودي وابن منصور الحلاج وابن عربي، وهذه تعد بداية الدخول في مرحلة ثانية

ب . المرحلة الثانية:

هذه المرحلة تميزت بفلسفة صوفية امتزج فيها الطرح الغنوصي الشرقي والغربي . وهي مرحلة عرفت بظهور نوع آخر من التصوف، يصطلحون عليه بالتصوف الفلسفي المتهم بالخروج عن الروح الإسلامي. وأشهر أعلامه البسطامي (ت 261 هـ) الحلاج (309 هـ) والنفري المتوفى

(351هـ)، وفي مدرسة أهل الملامة منذ منتصف القرن الثالث حتى نهاية القرن الرابع والسادس الهجري (250 . 370 هـ) وفي مدرسة الفارابي ما بين القرن الرابع والسادس هجري (339 . 595 هـ) والسهر وردي (578 هـ) مع المدرسة الإشرافية ثم مدرسة ابن عربي المتوفى (638 هـ).

وتتمت هذه المدارس ما بعد الحلاج والسهر وردي إلى فرعين في الغرب الأندلسي مع ابن سبعين المتوفى (667 هـ) وفرع في الشرق مع ابن الفارض المتوفى (632 هـ) . وكان آخر رجال هذه المدرسة الأفاض عبد الكريم الجيلي المتوفى (805 هـ)

وفي الاتجاه المقابل كان التصوف السني رد فعل للتصوف الفلسفي، ف جاء المحاسبي كرد فعل للبطامي وجاء أبو حامد الغزالي كرد فعل لمدرسة الحلاج . وانضمت إليهم المدارس التي آمنت بالتصوف السني الإيجابي كالأشاعرة الذين رفضوا قاطعا كل ما يشير إلى نظريات الاتصال والاتحاد والحلول ووحدة الوجود .

لكن الذي يهمننا في هذا النشوء والترقي لحركة التصوف هو أن الاهتمام الذي خصه رواده للنفس وأحوالها ودرسوها دراسة تحليلية، كما اهتموا بالأخلاق ونموها ووفق هذا درجوا على تفسير القرآن تفسيراً ذوقياً.2

ج . المرحلة الثالثة

طرق التصوف:

الإطار الذي يضم التصوف كظاهرة اجتماعية هو الطرقية، أو الطريقة، والطريقة هي اختصاص صوفي أو الأسلوب المتميز لظاهرة التصوف في منطقة ما أو لشيخ ما، بمعنى أن كل طريقة لها سمات معينة وخصائص تنفرد بها عن الطرق الأخرى .

والطريقة الصوفية تتكون من شيخ ومريد وبيعة أو عهد، يلتزم المريد على أساس هذا العهد بسلوك معين. وللشيخ صفات وللمريد صفات وللببيعة صيغة وشروط 1. فشيخ الطريقة يتلقى طريقته من شيخ آخر بمثابة المعلم أو المرشد، أو يتلقاه مباشرة من الله عزّ وجلّ أو من الرسول صلى الله عليه وسلم يقظة أو مناما.

وهناك عدة طرق أشهرها القادرية وتنسب إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني (471 . 561) وهو أول من نادى بالطرق الصوفية، وقال عن طريقة ابن تيمية: (إنها طريقة شرعية صحيحة، لأنها تلتزم بالكتاب والسنة التزاماً حرفياً وخاصة الجانب المعرفي للتصوف 2) . ولهذه الطريقة انتشار عبر كافة الوطن العربي . والشاذلية3، أسسها أبو الحسن الشاذلي، وتقوم على الأخذ بعلم الله الذي أنزله على رسوله، والافتداء بالخلفاء والصحابة والتابعين، والتمسك بالكتاب والسنة إذا تعارض الكشف معها

باعتبار العصمة فيهما وليس في الكشف، وتقوم الشاذلية على العمل مع العبادة، وتفضل الغني الشاكر على الفقير الصابر .

كما توجد طرق أخرى ذات الشهرة الكبيرة مثل الطريقة السنوسية، والأحمدية والهبيرية، والبرهانية النقشبندية والدرقاوية .

ومن أشهر الطرق في المغرب العربي نجد الطريقة الشاذلية والدرقاوية والهبيرية والعلوية والسنوسية .

المرحلة الرابعة:

وهي مرحلة مكنت للتصوف لأن روادها كانوا من العلماء والفلاسفة الذين أعجبوا بالطرح الصوفي، فمالوا إلى الكتابة فيه معتمدين منهجهم الفلسفي أو التحقيق النقدي . كما انظم إلى هذه المرحلة نقاد التصوف والمستشرقين .

ومن أبرز رواد هذه المرحلة الفلاسفة والعلماء أمثال ابن سينا وعبد الرحمان بن خلدون، الذين لم يكتفوا بالتأريخ للتصوف، بل راحوا ينظرون له من وجهة فلسفية، ورغم الاتجاه الموعول في التفلسف عنهم، إلا أن المسحة الذوقية والعرفانية نجدها تطبع أعمالهم .

1 . أعمال ابن سينا الصوفية :

تبرز أعمال ابن سينا الصوفية في المؤلفات التالية:

ا . كتاب الإشارات والتنبيهات

ب . رسالة الطير

ح . قصة سلامان وأبسال

وفي هذه الكتب تظهر أعماله الصوفية في العناوين التالية:

أولاً: العشق والشوق

من العشق والشوق تتجلى نظرية ابن سينا في المعرفة، لأن العشق يرتبط بتصور حضرة ما أو موقف ما، والشوق يتمثل في الحركة المتجهة نحو هذه الحضرة، ولهذه الحالة آثار نفسية يتولد عنها القصد أو الولع ويعبر عنها في الاصطلاح التربوي بالرغبة أو الحاجة . وبهذا المعنى يأتي ترتيب أحوال الناس ومكانتهم الصوفية، وهذا حسب درجة عشقهم واشتياقهم .

فالعاشق لذاته أولاً، أي معشوقه هو ذاته ومن ذاته، ثم المبتهج، وهم الجواهر العقلية

القدسية، التي لا ينقطع عشقها وشوقها وهؤلاء هم الأولياء والقدسين

وطرح ابن سينا لهذين المعنيين يتجه إلى إثبات العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها من

خاصة الخاصة.

ولا يمكن فهم المصطلحين العشق والشوق اللذان هام فيهما ابن سينا هياما صوفيا إلا في سياق مباحثه حول النفس وأنواعها.

يقسم ابن سينا النفس إلى ثلاثة أنواع هي:

1 . النفس النباتية: وتحتاج إلى نمو وغذاء يزيد فيها بمقدار تحلل ذلك الغذاء. وهي مشتركة بين جميع أنواع الكائنات الحية . وتتميز هذه النفس بثلاثة قوى، هي القوى الغذائية، وهي قوة تجعل جسما آخر ينحل متمثلا في النفس النباتي، ثم القوى المنمية، وهي قوة تزيد في الجسم طولا وعرضا وعمقا، والقوة المولدة، وهي التي تأخذ من الجسم التي فيه جزءا هو شبيها له بالقوة لتستمد من جسما آخر بالفعل .

2 . النفس الحيوانية: وهي مختصة بحركة الأعضاء وتنقلها إراديا، وهي محكومة بقوتين محركة ومدركة، والمحركة تقع على قسمين، فهي محركة باعثة تشمل القوة النزوية والشوقية، ولها شعبتان، شعبة تسمى القوى الشهوانية التي تبعث على تحريك الجسد نحو المراد النافع، ومحلها الأعصاب والعضلات، ومنها القوة المدركة من الداخل ومن الخارج فالمدركة من الخارج هي الحواس، والمدركة من الباطن: (فبعضها قوى تدرك صور المحسوسات، وبعضها قوى تدرك معاني المحسوسات، ومن المدركات ما يدرك ويفعل مع، ومنه ما يدرك ولا يفعل، ومنها ما يدرك إدراكا أوليا، ومنها ما يدرك إدراكا ثانيا، وعنها ينبثق إدراك الص، ورة والمعنى 2). وقوة غضبية، تدفع بالجسم إلى الهروب أو المدافعة .

3 . النفس الإنسانية أو النفس الناطقة

وهي خاصة بالإنسان وحده دون سائر الحيوان، وتنقسم إلى قوة عالمة أو نظرية وقوة عاملة أو عملية، فالقوة النظرية هي التي تنطبع بالصور المجردة عن المادة، (فإذا كانت مجردة بذاتها، فذاك، وإن لم تكن مجردة تصيرها مجردة بتجريدها إياها، حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء 3) وللوصول إلى هذا الحد، تمر هذه القوة بثلاثة مراحل، هي الاستعداد المطلق

الذي لا يخرج إلى الفعل، والاستعداد بمجهود، الذي يتحقق عند الصبي الذي اشتد عوده للكتابة وعرف الدواة والقلم وبسائط الحروف . والاستعداد بالآلة وهو أن يفعل ما شاء متى شاء بلا حاجة إلى اكتساب، وهو ما نصطلح عليه بالتعلم . ومن هذا الاستعداد، يتدرج العقل من الهيولاني 1 إلى العقل بالملكة إلى عقلا قدسيا الذي هو من جنس العقل بالملكة لكنه رفيع جدا، ليس مما يشترك فيه الناس كلهم 2 .

ومن هذا العقل يحدث العشق والشوق باعثن أساسيان لاكتساب معرفة خاصة ذوقية لا تليق إلا بمقام الخُص .

ثانيا . العرفان:

المبحث الصوفي الثاني خصّه ابن سينا لمقامات العارفين، وفيه يتحدث عن أحوال أهل الكمال من النوع الإنساني الذين يسميهم بالعارفين، وقد تحدث عنهم في النمط التاسع من كتابه الإشارات والتنبيهات، وهو من أجل ما في هذا الكتاب، حيث يقول فخر الدين الرازي: (فإنه رتب فيه علوم الصوفية ترتيباً ما سبقه إليه من قبله ولا لحقه فيه من بعده3) ويقول عبد الرحمن بدوي: (إن ابن سينا في هذا النمط قد حلق تحليفاً صوفية رائعة 5) .

ويقول ابن سينا عن العارفين: (إن للعارفين مقامات ودرجات يخصّون بها وهم في حياتهم الدنيا، دون غيرهم، فكأنهم وهم في جلايب من أبدانهم قد نفضوها وتجردوا عنها إلى علم القدس، ولهم أمور خفية، وأمور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها، ويستكبرها من يعرفها 4) .

ومن قصة سلامان وأبسال* يحدد لنا مقامات العارفين التي ينتهي تصنيفها بعد التمييز بين الزاهد والعابد والعارف، فالزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا، العابد هو المواظب على فعل العبادات، وأما العارف هو المتصرف بفكره إلى قدس الجبروت، مستديماً لشروق نور الحق في سرّه . ومعنى الكلام أن العارف لا يقصد بعبادته الجزاء، لأنه متعلق بالحق وحده دون أي هدف آخر . وأولى درجات حركة العارفين: الإرادة، وهي الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى، فيتحرك سيره لينال روح الاتصال، وما دام على هذا الحال فهو مرید .

والمرید يحتاج إلى رياضة، والرياضة متوجهة إلى ثلاثة أغراض هي:

1. الإيثار

ب. تطويع النفس الأمانة للنفس المطمئنة لتتجذب قوى التخيل والوهم إلى التوهّمات المناسبة

للأمر القدسي، منصرفة عن التوهّمات المناسبة للأمر السفلي .

ج. تلطيف السرّ

بهذا الترتيب يؤسس ابن سينا لنظرية المعرفة الصوفية وطرق التوصل إليها، فيرى في الزهد الحقيقي طريقاً لتطويع النفس، وفي العبادة المشفوعة بالفكرة تطويع النفس والوعظ، أما تلطيف السرّ فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يأمر فيه شمائل المعشوق وليس سلطان الشهوة .

فرياضة النفس هي نهياها عن هواها وصرفها إلى طاعة مولاها، وهذا يتوقف على حصول الاستعداد لذلك وزوال الموانع الداخلية والخارجية، وتطويع النفس الأمانة بالسوء إلى النفس المطمئنة، حتى يتحول التخيل عن الجانب السفلي إلى الجانب القدسي .

ويأتي تلطيف السرّ ليهيئ الباطن كي تتمثل فيه الصور العقلية بسرعة، وينفعل معها شوقاً

ووجداً.

ويعين المرید على ذلك العبادة المقرونة بالفكر، والسماع الذي يرقق النفس فتصرفها عن

استعمال القوة الحيوانية .

فإذا ترقى المرید في الرياضة حتى بلوغ حدا معینا (عنت له خلسات من اطلاق نور الحق علیه، لذیذة كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه، وهو المسمى عندهم حالا 1). وكل حال یكتتفه وجدان، وجد إليه (بسط) ووجد علیه (قبض) .

ویسترسل ابن سینا في ذكر الأطوار التي یقطعها المرید بالرياضة متقلبا بین الأحوال فیقول: لكن السالك تبلغ به الرياضة بعد ذلك مبلغا ینقلب له وقته سکینة، فیصیر المخطوف مألوف، والومیض شهابا بینا، وتحصل له معارف مستقرة، كأنها صحبة مستمرة، ویستمتع فیها ببهجته، فإذا انقلب عنها، انقلب خسرانا آسفا، وإذا تغلغل في هذه المعارف قل ظهوره علیه، فكان هو . هو غائب . حاضرا، وهو ظاعن مقيما، ولعله إلى هذا الحد إنما ینتیسر له هذه المعارف أحيانا، ثم ینتدرج إلى أن تكون له متى شاء .

ثم أنه یتقدم هذه الرتبة، فلا یتوقف أمره إلى مشیئته، بل كلما لاحظ شیئا لا حظ غیره.. إلى أن ینتقل من عالم الزور إلى عالم الحق فیستقر به. 1

ثم یریغ ابن سینا أوج التمجید للعارف بعبارات تحلق في سماء الوجد الصوفي مما لا نکاد نجد له مثیلا عند أكابر الصوفیة الواصلین . كما یقول عبد الرحمن بدوي 2 مع أن سلوك ابن سینا في الحياة على الضد تماما من سلوك الصوفیة السالکین . فیقول ابن سینا: (العارف هشّ بشّ، بسّام، بیجل الصغیر من تواضعه، كما بیجل الکبیر وینبسط من الخامل، مثلما ینبسط من النبیه، وكيف لا یهش وهو فرحان بالحق، وبکل سيء فإنه یرى الحق، وكيف لا یسوي والجمیع عنده سواسیة 3.....

المهم أن تجربة ابن سینا الصوفیة لم تكن ذوقیة بل كانت علمیة وفق فیها إلى حدّ بعيد أشار فیها لعلوم التصوف وتجاریه كأنه عایشها، الأمر الذي جعل كبار العلماء یهتمون بمقالاته شرحا ونقدا أمثال فخر الدین الرازی، ونصر الدین الطوسی.

إن کتابات ابن سینا الصوفیة مکنت لهذا العلم، وأسست لعلومه فلسفيا وسیکولوجيا، بإقحام الجانب النفسي في مراحل التصوف وأبعاده ومصطلحاته وهذه تعد مرحلة مهمة في مسیرة التصوف العلمیة.

لكن الذي یعاب على هذا الطرح هو الجانب المنهجي، فقد جاء ممزوجا بفلسفة أرسطو وبعض من فلسفة أفلاطون، وهو أمر لا یقبل به كبار المتصوفة، لأن مفهومهم للنفس جاء خلاف ما ذهب إليه أرسطو أو ابن سینا، فالنفس یرتبط بمفهومها من القرآن، ولذلك تأتي بترتیبات معرفیة وأخلاقیة یهمل فیها الجانب النمائي، وهذا ما سنلاحظه في الفصول المقبلة .

2 . أعمال عبد الرحمن بن خلدون التربویة والاجتماعیة:

شهرة ابن خلدون العلمیة لا تخفی على دارس، فقد أحاط بكل علوم وفنون وصناعات عصره، فقد احتوت مقدمته على أبواب متنوعة، منها باب في العمران البدوي والحضر وباب في

البلدان والأمصار وباب في الكسب وباب في العلوم وأصنافها والتعليم وطرائقه، ومن هذا الباب خص التصوف بفصل ممتع عدّه من العلوم الشرعية الحادثة في الملة.

طرح ابن خلدون متميزا وبعيد عن التكلف، واهتمامه بالتصوف ليس من قبيل المودة، كما فعل بعض معاصريه، بل نتيجة حتمية اقتضتها منهجية البحث، فقد كان عليه وهو يبحث في علوم عصره، أن يعرج على دراسة التصوف من موقف دارس ناقد، وبدرية كافية يؤكد على علمية التصوف، فقد قال في مستهل هذا الفصل: (هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة) 1 تحدث فيه عن أصوله الشرعية وطريقته ومصطلحات، وأهم العقبات التي تعترضه .

لكن أهم عمل اقترب فيه من الصوفية بامتياز هو كتابه: شفاء السائل لتهديب المسائل، نشره وتحققه المستشرق اغناطيوس عبده خليفه اليسوعي المخطوط الأصلي موجود بمدينة سلا المغرب .

وتشتمل الرسالة على مقدمة وستة فصول وخاتمة، في البداية يجتهد ابن خلدون في استخلاص كنه الطريقة وتمييزها من سائر العلوم والطرق في تأكيد ضرورة الشيخ لترويض السالك حتى يقيه مغبة المهالك.

أما الفصل الأول يتحدث فيه عن مدلول اسم التصوف. كما يعتني فيه بالجانب النفساني المتعلق بأعمال الباطن التي تنضوي تحتها دوافع الأعمال الخارجية، فالروح أصل الاستقامة ومنبع الصلاح والفساد، لأن الأعمال بالنيات والنفس أمانة بالسوء وأمانة بالخير، وعليه فإن الإنسان يجب عليه أن يسمع صوت الضمير ويتوخى دائما نور الله، وفي هذا نوع من التقدم في المعرفة الذوقية، أو معرفة الله التي يتقدم فيها إلى أن يصل إلى العلم اللدني، لكن هذه المعرفة تحتاج إلى تطويع البدن وتذليله لأنه المانع لها.

ومن هنا ينتقل إلى الكلام عن المجاهدات، ويراهنا على ثلاثة أنواع متفاوتة، أولها التوبة أي النزوع إلى مخالفة النفس، أو مراقبة القلب الذي هو مصدر الأفعال، والمجاهدة الثانية متعلقة بالاستقامة، وتعنى بترويض النفس وتهذيبها بالتصرف في الغرائز بمقتضى شرع الله، وتلعب الإرادة دورا هاما في تحرير القلب وتصفية العقل (وتجعل المرید يتساوى عنده الترك والفعل .. وتصرف حياته في طاعة الحق والعدل 2) . والمجاهدة الثالثة هي مجاهدة الكشف، تجلي الحقائق في القلب، فإذا كانت المجاهدة الأولى والثانية تعملان على تنقية القلب من الأدران، فإن المجاهدة الثالثة تتطلب فراغ القلب عن كل ما سوى الله، وشروطها كثيرة لمن يريد الوصول إلى الكمال .

وهي حصول التقوى والاستقامة، لا يتم ذلك إلا بالافتداء بشيخ قد خبر المجاهدة، يهتدي المرید بأقواله وأفعاله (ويتمسك به تمسك الأعمى على شاطئ البحر بقائده ويلقي نفسه بين يديه كالميت بين يدي الغسال 1)

الفصل الثاني والثالث يتناول فيهما غرور المرید عندما تستولي عليه سلطة السكر والغيبة فيتكلم بما لا يسمح للسان التكلم به والتعبير عنه وهذه هي الشطحات أما الفصل الرابع يتحدث فيه عن العلم الحاصل من الكشف، وهو علم لا أثر في الكتب وهو لا كسائر العلوم، ولا يتم بالاختبار الشخصي، والشيخ الذي جربه وذاق مقاماته المختلفة يهيئ المرید لقبول ذلك العلم.

الفصل الرابع يستمر في الحديث عن اشتراط الشيخ في المجاهدة، فالعلم الحاصل من الكشف لا ينبغي أن يودع الكتب إذ هو أعلى وأثمن من أن يدون فيها، وهو علم لا كسائر العلوم فلا تستطيع بطون الكتب أن تتضمنه، ولطالما ظلت مسألة التصوف مسألة تذوق الإلهيات فلا بد للمرید أن يعود إلى من ذاقها، فالشيخ يهدي عن يقين ويفتح الطريق للسالك ويصاحبه ولا خوف على من طواع كالميت.

الفصل الموالي من الكتاب يعرض آراء المتناظرين في ضرورة الشيخ، وهو يستعرض الآراء المؤرخين ممن سبقوه ليستخلص رأياً ثابتاً يعتمد عليه: (فكيف بالسالك إذا أحب خوض بحر التوحيد أن يظل وحيداً أمام الكتب يودّ أن يهديه به بل بشيخ خاض ذلك البحر ثم وقف على ساحله يدعو إليه)، إن المرید لتهلك الأوهام إذا ما سار بدون شيخ أو إذا اعتمد في سيره إلى الله وحده .

وفي آخر هذا الفصل يأتي المؤلف على سرد ما قيل في أصل كلمة الصوفية والمتصوفين، وهذا مجرد مقدمة لربط كلمة التصوف بالصفاء النفسي، وكأنني به أراد أن يحتفظ بهذه النقطة للفصل الأخير وهو الفصل السادس لكي يناقش معنى النفس والروح والعقل والقلب، وما هو الكمال اللائق بهما؟ وبعد ذلك ينتقل إلى تدليل مفهوم العلم الكسبي والعلم الإلهامي والعلم الروحاني، لينتهي على معنى السعادة وتفاوتها وحرس أهل الهمم على الفوز بالنوع الأعلى منها وهو النظر إلى وجه الله.

ويختم دراسته بالتضرع إلى الله قائلاً: (.أن يرشدنا ويدلنا على السعادة بمعرفته ويهدينا إلى الصراط المستقيم ويجعل أعمالنا خالصة لوجهه عائدة برضاه من سخطه إنه على ما يشاء قدير 1).

صولة ابن خلدون الصوفية جاءت متميزة لكونها تجربة عملية جمعت بين العلم والذوق، فحسه العلمي لا يسمح له بنقل كل ما قيل أو كتب عن التصوف، كما أن تجربته الذوقية جعلته مدركاً لمفاهيم ومصطلحات التصوف، ورغم أن كتاب شفاء السائل لتهديب المسائل جاء متأخراً بفترة زمنية طويلة عن المقدمة وكتاب العبر إلا أن المسحة النفسية التربوية هي الغالبة على الكتاب وكأن فصول التربية التي جاءت في المقدمة، مثل: فصل الشدة بالمتعلمين مضرة بهم، وفصل في أن تلقين العلوم إنما يكون على التدرج، وفصل في وجه الصواب في تعليم العلوم، كأن هذه الفصول جاءت لتقنن تربويًا ونفسانيًا للتصوف .

طرح ابن خلدون العقلاني يجعل المهتم بالتصوف يقترب مفاهيمه بأقل غرابة، وذلك بفضل المسحة العلمية التي يطبعها عليه. الزاوية الثانية تظهر من طريقة ابن خلدون في كتابة التاريخ والتي

نراها تتجلى في مؤلفه هذا، فمفردات الكتاب مدروسة لا حيرة فيها، وقد زادها عددا وتنوعا كون بها ثروة لغوية لا يستهان بها، يعبر من خلالها عن أحوال الصوفيين ويتحسس تجاربهم، ويغوص إلى أعماق عقليتهم.

تجربة ابن خلدون تعد واسطة لتذليل كل العقبات الإبتيمولوجية لفهم ظاهرة التصوف عن قرب، وهو عمل لا يمكن الاستغناء عنه.

ويمكن أن يضاف إلى هذه المرحلة أعمال المنتقدين للتصوف، أو خصوم المتصوفة، وهم كثيرون، وقد أفادوا حركة التصوف من حيث لا يدرون، كما أن أعمالهم أضاعت الموضوع، من الزاوية المنهجية، ومن أبرز رواد هذه المرحلة:

ابن الجوزي الحافظ الإمام جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي المتوفى 597 هـ ويجب التنبيه هنا إلى أن ابن الجوزي هو غير ابن قيم الجوزي الدمشقي تلميذ ابن تيمية الصوفي المتوفى سنة 751 هـ . فالأول صاحب كتاب تلبيس إبليس الذي انتقد فيه كبار الصوفية والثاني صاحب كتاب مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين وهو كتاب في قمة التصوف .

ابن الجوزي الدمشقي صاحب كتاب تلبيس إبليس، الذي تعرض فيه بالنقد لمسالك الصوفية واتجاهاتهم مما يراه خارجا عن الكتاب والسنة وسير السلف، وانتقد مؤلفي كتب التصوف أمثال أبي طالب المكي صاحب كتاب قوت القلوب، وأبي حامد الغزالي صاحب كتاب إحياء علوم الدين 1 . ويقول أن التصوف كان رياضة النفس ومجاهدتها عند الشيوخ الأوائل، إلا أن ذلك الوقت قد مضى وجاء قوم من الأدعياء تلبس إبليس عليهم، فصدّهم عن العلم وأراهم أن المقصود من العبادة هو العمل، فلما أطفأ نور العلم عندهم تخطوا في الظلمات، فمنهم من أراه أن التصوف هو ترك الدنيا بالجملة، فرفضوا الكسب، وركنوا إلى البطالة، وأهملوا ما يصلح أبدانهم، وشبهوا المال بالعقارب، ونسوا أنه خلق للمصالح، وبالغوا الحمل على أنفسهم حتى كان الواحد لا يذوق الطعام بالأيام، فيفسد بذلك تفكيره، ويختلط ذهنه، ويتوهم أشياء، كأن تكلمه الملائكة، أو يشاهد الله، وتنتابه الوسوس والخطرات من شدة الجوع ووطأة الفقر وقلة النوم 2.

وبلغ من تلبيس إبليس عليهم أن عادوا الفقهاء ودفنوا كتب الفقه وأغرقوها في الماء، ثم جاءت أقوام أخرى من المتصوفة زاد من التلبيس عليهم أنهم تشبها بأسلافهم لبسوا المرقع مثلهم، ولكنهم لفقوها من فاخر الثياب، وانتحلوا للمرقع نسبا يصلهم بالصحابة وآل البيت 3.

مناقشة ابن الجوزي للصوفية تتميز بالعقلانية في بعض المواقف عندما يتحدث عن تعذيب النفس وعلاقتها بالتفكير، ومبالغ فيها عندما تعرض لكبار العلماء أمثال الغزالي والمحاسبي وأبي القاسم القشيري، الأمر الذي استغرب بعض العلماء أن يصدر هذا من ابن الجوزي، وقد شك الشيخ

عبد الرحمن الثعالبي في نسبة كتاب تلبيس إبليس لابن الجوزي، وقال في كتابه رياض الصالحين وتحفة المتقين: ورأيت هذا الكتاب مهجورا لا يلتفت إليه، وليس هو. إنشاء الله. للجوزي صاحب المورد العذب الذي ألف كتبا عديدة في الوعظ وحكايات الصالحين وحشاه أن ينسب إليه، بل هو مناقض له، فإن الأعيان الذين طرز بهم هو كتبه ومواعظه، هم الذين تعسف بالرد عليهم هذا الشخص في تلبيسه¹

ويرى كثير من المتصوفة ونقاد التصوف أن كتاب ابن الجوزي تلبس إبليس لا تقوم به الحجة ولا يصح به الاستدلال. وقد ذكر ذلك كثير من العلماء غير المتصوفة أنه كتاب ابن الجوزي لم يكن بين العلماء مما يصح به الاستدلال ويعتمد في النقل عليه، ومن العلماء من حرّموا قراءته البتة.²

وقد يكون في هذا النقد نوع من التحامل والتشدد على ابن الجوزي، والمعروف أنه في نقده يدعم أقواله بأدلة يصعب دحضها³.

ومهما يكن من أمر كتاب ابن الجوزي، الذي بالغ في نقد الصوفية وأعمالهم، فإنه يعد بحثا معرفيا حاول فيه بأسلوب إبستمولوجي نقد طريقة الصوفي في المعرفة ونبه إلى خطورة الضعف البدني وأثره على التفكير والخيال، وهذا مبحث جديد، ومن هنا يكون ابن الجوزي قد أفاد التصوف من حيث لا يدري، فهو قد تنكر للبعض السلوكات التي لا تليق بمقام كبار العلماء لما فيه من شواذ، ذلك لأن بعض المنتسبين للتصوف أو بعض العوام سلكوا هذا الطريق متقيدين بغريب الأفعال اعتقادا منهم أن هذا هو السبيل السوي.

ومن الوجهة التربوية أن السلوك الشاذ لا يقاس عليه، وهي تجربة نحتاج إليها في بناء النظرية التربوية عند الصوفية لأنها تجربة تضيء الموضوع من شتى الزوايا وتفيد في كونها تجعل من العمل الصوفي موضع نقد بناء لا يكتفي فيه الدارس بنقل كل ما توارد عنهم وما خطر على بالهم من شطح وسكر وغيبة. بل يجب النظر بإمعان في كل هذه الأمور، أعمال ابن الجوزي هي بمثابة الحدود التي تمنع الدارس من الوقوع في اللامعقول.

ورغم تشدد ابن الجوزي على الصوفية فإن سلوكه كانت تتنابه نوبة تصوف في كثير من المواقف. ولعل أبرزها نزوعه نحو الهمة العالية، وهمة كونت فيه أنفة وشهامة تأبيان مقارفة الدنيا، وتتأيان عن الخضوع والتذلل في سبيل مطالب العيش.

وفي هذا الشأن يقول:

من رزق همة عالية يعذب بمقدار علوها، وبيان هذا أن من علت همته طلب العلوم كلها ولم يقتصر على بعضها، وطلب من كل علم نهايته، وهذا ما لا يحتمله البدن، ويحب الإيثار ولا يقدر على البخل، ويتقاضاه الكرم والبذل، ويمنعه عزّ النفس عن الكسب من وجوه التبذل، فإن هو جرى

على طبعه من الكرم احتاج وافنقر، وتأثر بدنه وعائلته، وإن امسك فطبعه يأبى ذلك، وفي الجملة يحتاج إلى معاناة وجمع بين الأضداد، فهو أبداً في نصب لا ينقضي، وتعب لا يفرغ، ثم إن حقق الإخلاص في الآمال زاد تعبهُ (1).

وفي هذا إشارة عملية إلى المعاناة التي سيواجهها المرید السالك إن هو قصد طريق القوم، واسترخص كل ما في الدنيا، وقصد التعفف، وطلب الهمة، فإن ذلك يجر عليه متاعب جمة. وهذا ما ينبه إليه كبار المتصوفة ويحذرون أتباعهم منه.

ونهج ابن الجوزي النقدي لم يكن فريداً في نوعه فقد تبعه كثير من العلماء، خاصة أولئك الذين أكملوا مسيرته وهم كثيرون، نذكر منهم جمعية علماء المسلمين الجزائريين، التي انتقدت بشدة ما أحاط بالتصوف من البدع والخرفات عطلت حركة النهضة والتحرر في المجتمع الجزائري .

المرحلة الخامسة: أعمال المستشرقين

التصوف نازعته ثلاثة مدارس هي:

1 . المدرسة الإنجليزية ويتزعمها "رينولد ألن نيكلسون" وقد حاولت فهم التصوف من كتب الصوفية القديمة ونشرها بلغتها الفارسية أو العربية، ذكرت أن التصوف تطور لحركة الزهد في الإسلام . وقد سرحت هذه المدرسة في النظريات الفلسفية لدى الصوفية في الإسلام على ضوء الرهبانية النصرانية ورياضات الهنود في مستعمراتهم القديمة.

ومن ابرز أعمال نيكلسون مختارات من ديوان شمس تيريزي الرومي سنة 1898 تتذكرة الأولياء للقطار، ونشر بالعربية الكتاب المرجع في التصوف وهو اللمع للسراج سنة 1918، وترجمان الأشواق لبن عربي سنة 1911 وترجمة كتاب كشف المحجوب للهجويري سنة 1911 وأسرار النفس لإقبال سنة 1920، كلها أعمال عظيمة في التصوف، ومن بحوثه القيمة "دراسات في التصوف الإسلامي" و"مذكرات عن كتاب فصوص الحكم لابن عربي" وكتابه "فكرة الشخصية في التصوف الإسلامي".

وفي نظره أن التصوف يرجع في نشأته إلى عوامل كثيرة، أبرزها الأفلاطونية المحدثة المتأخرة، متمثلة في أفكار ذي النون المصري ومعروف الكرخي، وفي ديانات المسيحية، والمذهب الغنوصي، وعوامل عملية نتيجة احتكاك المسلمين بثقافة الهند وفارس الدينية المتمثلة في مذهب أبي يزيد البسطامي، وعلى ذلك لا يمكن القول بأن التصوف إسلامي خالص، أو انه هندي أو فارسي، أو مسيحي، وإنما هو جماع كل ذلك 1 .

ب . المدرسة الألمانية وبتزعمها " جولدزيهر" Goldziher وهي تحاول الكشف عن مصدر التصوف في تاريخ الفكر الإسلامي وحصر ما دخل فيه من مؤثرات بسبب اتصال العرب بوثنيات الهند وفارس، ثم اليهود والنصارى .

وجولدزيهر له مصنفات مشهورة في الإسلام، وله في التصوف رسالة الحسين ابن منصور الحلاج، ودراسة عن الزهد الصوفي وعن الصوفية . ويقال عنه أنه متحامل كثير على المسلمين 2 .

ج . المدرسة الفرنسية وهي أوسع المدارس الأجنبية في دراسة التصوف يتزعمها "لويس ماسينون Louis Massignon " وهي تهتم بحركة الاستشراق عامة كما تهتم بدراسة مواضيع الملل والنحل والكلام .

ومن أبرز أعمال مسينون: "أخبار الحلاج وبدأوته" و" الشيخ المصلوب " و" الطريقة الحلاجية "، وكتابه " طواسين " .

ويبدو اهتمامه بالحلاج واحتفاله الشديد بحياته ليدين به المسلمين، ويقول إذا كانت حكاية صلب الحلاج حقيقة فلماذا لا تكون حكاية صلب المسيح حقيقة كذلك، والحكايتان تكاد تتطابقان، ثم إنه إذا كان اليهود مدانون بصلب المسيح، فالمسلمون مدانون بصلب الحلاج، والفرقتان على خطأ، والنصارى هم الفرقة الناجية 1 .

وماسينون يرفض النظريات التي ترد التصوف الإسلامي إلى التأثيرات المسيحية واليهودية والهندية والفارسية، ويؤكد على مصادره العربية الإسلامية ومن الكتاب والسنة، ومن الأقطاب الذين تناولهم بخلاف الحلاج: الخراز، والمحاسبي، والنوبختي، والتستسري، وابن سبعين، والششتري، والسقطي، والرواق . ومن المسلمين المحدثين الذين أخذوا عليه: زكي مبارك، وعبد الحليم محمود، وعبد الرحمن بدوي، هذا الأخير الذي يحسبه صاحب الموسوعة الصوفية عبد المنعم حنفي من المستشرقين الغربيين، رغم جنسيته العربية، وتكوينه العربي، وهؤلاء عرفوا بدراساتهم للتصوف وقد كانت أعمالهم تتسم بمنحنى فلسفي سيكولوجي .

لقد لعب الاستشراق دورا كبيرا في التأريخ للتصوف، وفي كثير من المواقف يعود لهم الفضل في توضيح الجوانب النفسية والسيكولوجية المتعلقة بالتصوف، ولازال لهذه الأعمال الجبارة امتداد إلى يومنا هذا ن فقد ظهر مستشرقون كبار حملوا لواء كل من ماسينون ونيكلسون، ولازالت أعمالهم متواصلة

هؤلاء الأعلام اختصوا في كتابات التصوف، ودرسوه من شتى الجوانب، فمنهم من اختص بالجانب الفلسفي، مثل: كتاب Mystiques philosophes et frère Maçon لصاحبه

L'Islam Zarcone Thierry ومنهم من اهتم بالجانب التاريخي المقارن ككتاب: Asin Palacios Miguel، لصاحبه: Christianise étude sur le Soufisme

والبحث الأكاديمي يقتضي الإطلاع على هذه الآراء المختلفة المشارب

المرحلة السادسة:

ترتيبي لهذه المرحلة ليس كرونولوجيا يأتي عقب المراحل السالفة الذكر، وإنما هو ترتيب يأتي حسب الخطورة التي تتركها هذه الدراسات على الفكر التربوي العربي الإسلامي، وهي خطورة كبيرة تشكلها هذه المرحلة، ذلك لأن روادها من علماء اليهود، أو فلاسفة يهود، تصدر أفكارهم عن عقيدة يهودية، كما هو الشأن في اصطلاحنا على الفلسفة الإسلامية أو فلسفة الإغريقية. هؤلاء اهتموا بالتصوف والدراسات النفسية، كما أن لبعضهم مقامات تزار في مواسم معينة، ببعض الدول العربية . والغرض من هذه الدراسة هو التتويه إلى أقطاب الفكر اليهودي الذين يظهرون في لباس عربي، وبأسماء عربية خاصة، ونذكر منهم:

! - يوسف بن صديق (المتوفى 1149) القرطبي الأندلسي، يستخدم مذهب الأشاعرة ليهاجم به مذهب المعتزلة، ومن آرائه التي أخذها عن إخوان الصفا، الحكمة هي تحصيل المعرفة بالله، وتبدأ الحكمة عندما يعرف الإنسان نفسه، وكمال الحكمة أن يعمل بمقتضى المعرفة بالله، أي أن يتمثل الإنسان العارف صفات الله فتكون له القدوة 1.

2- أبوهارون موسى بن يعقوب بن عزرا (1055 . 1135) أندلسي، له كتاب بالعربية عنوانه " المحاضرة والمذاكرة " وكتاب " الحديقة في معنى المجاز والحقيقة "، يقول فيه بالفيز والعقل الفعّال 2.

3- باهي بن يوسف بن فاقوده ينسب إليه كتاب "معاني النفس" وله كتاب بالعربية الهداية إلى فرائض القلوب والتنبية إلى لوازم الضمير " وفي هذا الكتاب تظهر اتجاهاته الصوفية الإسلامية 3.

4 . سعد بن منصور بن كمونه البغدادي من مؤلفاته باللغة العربية " تنقيح الأبحاث لعل الثلاث " 4 . 5 . أبو عمران عبيد الله موسى بن ميمون 1 (1135 . 1204)، من دائرة الثقافة الإسلامية، يناصر العقل على النقل، ويقال أنه كان من أهل الكشف وله اتجاهات صوفية، من كتبه بالعربية " كفاية العابدين " وهو موسوعة في التصوف، وتأثير صوفية المسلمين واضح عليه، وعنهم أدخل الوضوء وغسل القدمين قبل الصلاة، والوقوف في صفوف مترابطة عند الصلاة، والجلوس على الفخذين عند القراءة، وغاية الفلسفة عنده الاتحاد بالله 2.

6 . نسيم بن يعقوب القيرواني: (القرن العاشر والحادي عشر) كان متكلماً معتزلياً يفتح كتابه بحمد الله والثناء عليه . وهو يقول أن المعرفة التي يعطيها التنزيل هي المعرفة الحقة لأنها الثابت والأرسخ 3.

7. هبة الله بن ملكا أبو البركات البغدادي (1077 . 1165) فيلسوف العراقيين، نشأ في بغداد بين علماء السنة والحديث وتأثر بهم، قيل أنه اسلم طلبا لسلامة نفسه أو طلبا لدوام النعمة، ينكر مذهب الفيض الذي قال به الأفلوطينيين، ويعرف الزمن بأنه مقدار الوجود لا مقدار الحركة، والزمان يتعلق بوجود الخالق كما يتعلق بوجود المخلوق، ويبدو في هذا الاتجاه أنه كان متأثرا بابن سينا 4.

نكتفي بهذا العدد الذي يحسب على الثقافة الإسلامية، كما تذهب إليه بعض الدوائر، خاصة دائرة المعارف الإسلامية، وكما هو معلوم أن اليهودية كان لها على مر التاريخ تأثيرات سيئة على المسلمين، وكانوا عوامل فرقة وفتنة في الإسلام، كما شهد بذلك تاريخ الفرق الإسلامية.

وفي هذا السياق تتجه جهودهم إلى تشويش الفكر الإسلامي وإلحاق الشكوك به فاليهودية حركة عالمية تأخذ عدة ألوان وأشكال، تارة تظهر في شكل حركة البنائين الأحرار الماسونية، وتارة في حركة التحليل النفسي بزعامة فرويد، التي يدرجها الدكتور عبد المنعم حنفي ضمن موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهود، وفي هذا الشأن يقول: (فرويد كمنظر لم يتجاوز الفكر اليهودي، بل أصله، وأعطى فكرة عن المفاهيم اليهودية السائدة في المجتمعات التي تجعل من التوراة أساسا فكريا لها، بأن بين كيف أن هذه المفاهيم مغروسة في الطبيعة الخالصة لليبيدو وعملياته 1) .

وفرويد في كتابه "الأنا والهو" يقول: (إن تطور الأنا يتقدم من إدراك الغرائز إلى السيطرة عليها، ومن الانصياع لها إلى كبحها، والأنا الأعلى، وهو في جانب منه تكوّن من ردّ الفعل ضد العمليات الغريزية في الهو، والتحليل النفسي هو الوسيلة المقدرة لها أن تكون أداة الانتصار على الهو بالعقل).

يقول عبد المنعم حنفي: (أن هذا الطرح له جذوره في الدين اليهودي، التي هي ديانة أخلاقية أكثر من أن تكون ديانة بعث وحساب. ولما كان فرويد لا يؤمن بالشعوب والإنسانية المتوسطة، فإنه وضع لهذه الأخلاقيات العالمية الجديدة هدفا لا يحققه سوى الصوفية، وحركة التحليل النفسي هي حركة الطليعة النشطة التي تقع على عاتقها هذه المسؤولية، وإن كانت صغيرة إلا أن تنظيمها الحسن سيؤدي بها إلى انتصار المثال الخلقى اليهودي 2).

عامّة القول أن هذه المداخلات تهدف إلى رسم الحدود والمعالم التي يتشكل منها البناء الصوفي، وكيف أن كثيرا من العوامل تداخلت مع بعضها البعض لتساهم في تكوين هذا المعلم، وقد قيل الكثير عن هذا الجهد الفكري والفلسفي والأخلاقي الصوفي، فقد كان مرتع لكل النظريات والإيديولوجيات.

المحور الثاني:

نشأة التصوف وأعلامه

التصوف في حياة الأستاذ بديع الزمان سعيد النورسي

أ. بلاعة العمري

جامعة محمد بوضياف بالمسيلة

الملخص:

الناظر في التراث الصوفي العربي القديم والحديث يجده حافلا بأعلامه الذين أولوا اهتماما بالغاً بالتصوف علما وعملا، معرفة وسلوكا، باعتبار أن التصوف واقعا ماثلا في حياة الناس، وهدفا للتغيير والإصلاح.

ومن أعلام التصوف المعاصرين الذين لم يعرفوا كثيرا خاصة في المغرب العربي الأستاذ بديع الزمان سعيد النورسي، فأردت أن أسلط الضوء على جانب من جوانب هذه الشخصية المغمورة ألا وهو جانب التصوف في حياة الأستاذ بديع الزمان سعيد النورسي، خاصة وأنه عاش في فترة عصيبة مرّت بها الأمة الإسلامية تمكنت فيها القوى المعادية للإسلام من إسقاط الخلافة، ومن فرض تحول قسري نحو العلمانية، ونحو التبعية المطلقة للغرب.

وقبل الحديث عن هذا الموضوع لا بد من تقديم ترجمة موجزة لهذا العلم الصوفي المعاصر،

ثم الحديث عن مكانة التصوف في عصره.

Summary:

Al Arabi Sufi heritage in ancient and modern finds studded informing Ulloa, who was extremely interested in Sufism note and deed, knowledge and behaviour, as mysticism and reality in the lives of real people, and the object of change and reform.

It is informing contemporary mysticism who did not know much especially in the Maghreb professor Bediuzzaman Said gull, I wanted to highlight the aspect of this character that is submerged by the mysticism in the life of Professor Bediuzzaman Said gull, especially as he lived in a difficult period experienced by the nation Managed by the Islamic forces opposed to Islam rout of succession, and the imposition of forced shift towards secularism, and some absolute subordination to the West.

Before talking about this subject must submit a brief interpretation of this mystic contemporary science, and then talk about the place of mysticism in his day.

مقدمة:

يعتبر بديع الزمان سعيد النورسي أحد العلماء المعاصرين الذين عاشوا في أواخر عمر الدولة العثمانية، حيث عاصر تكالب الأعداء للقضاء على هذه الدولة.

ولد سعيد النورسي سنة 1293هـ / 1876م في قرية نورس الواقعة في جنوب شرقي تركيا الحالية، من أبوين اشتهرا في القرية بورعهما المثالين. التحق بالكتاتيب والمرافق التعليمية الموجودة بالقرية يدرس ويتعلم، حيث كان يستوعب كل ما يتلقاه من علم.

ثم بعد ذلك اعتمد في التحصيل العلمي على نفسه بعد أن اكتسب مفاتيحه، وأضحى يتلقى العلم بجهده ويلتهم ما في بطون الكتب المتوفرة لديه من تفسير وحديث وفقه ونحو وعلم كلام ومنطق وغيره.

امتاز بالذكاء وقوة الحافظة حتى يروى أنه حفظ ما يقرب من تسعين كتابا من أمهات الكتب.

تهيأ له بفضل تحصيله العلمي أن يجلس لمناقشة العلماء ومناظرتهم حتى سمع به الداني والقاصي.

وفي سنة 1314هـ/1897م سافر إلى مدينة "وان" وانكب على دراسة كتب الرياضيات والفلك والفيزياء والكيمياء والجيولوجيا والفلسفة والتاريخ، وتعمق فيها إلى درجة أن ألف في بعضها فسمي من ذلك الوقت ببديع الزمان اعترافا من أهل العلم بذكائه وعلمه واطلاعه الواسع.

وفي سنة 1325هـ/1907م سافر إلى استانبول وقدم مشروعا إلى السلطان عبد الحميد الثاني لإنشاء جامعة إسلامية في شرقي الأناضول أطلق عليها اسم "مدرسة الزهراء" تنهض بمهمة نشر حقائق الإسلام، وتدمج فيها الدراسة الدينية مع العلوم الكونية الحديثة.

وفي سنة 1329هـ/1911م سافر إلى بلاد الشام والتقى بعلمائها، وألقى خطبة بليغة بالجامع الأموي دعا فيها المسلمين إلى اليقظة والنهوض، كما بيّن فيها أمراض الأمة وسبل علاجها.

وبعد دخول الغزاة المعتدين إلى استانبول، لم ينجوا من شرارة الفتن والاضطرابات، حيث نفي إلى عدّة أماكن، ولكن الله عز وجل أكرمه، حيث ألف معظم "رسائل النور" في منفاه، وقد انتشرت عن طريق الاستنساخ اليدوي بين أوساط الملمسين والشباب خاصة.

وظل الأستاذ سعيد النورسي عاكفا على تأليف رسائل النور حتى سنة 1950م. في أكثر من مائة وخمسين رسالة جمعت تحت عنوان "كليات رسائل النور" التي تضم أربع مجموعات أساسية هي: الكلمات . المكتوبات . اللمعات . الشعاعات...

التحق الأستاذ النورسي بالرفيق الأعلى في الخامس والعشرين من رمضان المبارك سنة

1379هـ الموافق لـ 23 مارس 1960م.(1)

مكانة التصوف في عصره

عاصر الأستاذ النورسي الدولة العثمانية، حيث كانت علاقة التصوف بالدولة علاقة وطيدة وقديمة؛ لأن الدولة نشأت في أجواء مشبعة بالنزعة التصوفية(2) وتطورت هذه العلاقة مع اتساع رقعة الدولة التي أصبح سلاطينها في خدمة مبادئ الصوفية.

وقد اكتسب مشايخ الصوفية مكانة اجتماعية مرموقة ونفوذاً سياسياً فعّالاً حتى غدت الدولة تتوسل إلى الشيخ طالبة منه يد المساعدة في إخماد فتنة أو القضاء على معارضة.

وأكثر من ذلك فقد قامت الدولة بتشكيل فيالق عسكرية تضم أتباع عدد من الطرق الصوفية، حيث شاركت هذه الفياق في الحرب العالمية الأولى، وحرب الاستقلال مشاركة فعّالة.

ولكن الشيء الملاحظ أن الطرق الصوفية في الدولة العثمانية ليست كلها في اتجاه واحد، حيث منها الطرق المغالية والمنحرفة التي حصرت الإسلام في ممارسات محددة وألفاظ خاصة وتعابير لا يفهمها كثير من الناس، فابتعدت بذلك عن روح الإسلام ونهجه.

ومن ثمة فقد نما التصوف في الدولة العثمانية حتى أضحى دافعا اجتماعيا لا يمكن إنكاره، لذا عمدت الدولة إلى التعامل معه بكل حرص وعناية، خاصة وأن موقفها إزاء هذه الطرف كان يحدده أصحاب الطرق أنفسهم، فإن هم أيدوا السلطة في سياستها الداخلية والخارجية وجدوا كل الدعم والمساندة والرضا. أما إذا اختلفت المواقف فإن القمع والمصادرة هما السياسة المتبعة ضد هذه الطرق.

وخلاصة القول أن تأثير الطرق الصوفية في الجانب الاجتماعي والسياسي كان واضحا منذ ولادة الدولة العثمانية، وقد تطور هذا التأثير بمشاركة أصحاب الطرق في تقوية شوكة الدولة وتوسيع رقعتها، لكن تسرب الخرافة والانحرافات العقدية إلى بعض هذه الطرق أدّى إلى انحسار دورها ولا سيّما مع ضعف الدولة العثمانية وإشراقها على السقوط.

وقد أسهمت قوانين إلغاء الطرق الصوفية - في عهد الجمهورية - في تقليص دورها، بل تهميشه أحيانا، لكن هذا لم يمنع من قيام بعضها في وجه أتاتورك ومقاومة نُظمه المعادية للدين الإسلامي.

التصوف عند الأستاذ بديع الزمان سعيد النورسي

السبب الذي دعاني إلى الكتابة في هذا الموضوع هو أن الأستاذ سعيد النورسي صرّح أكثر من مرة وفي مواضع مختلفة من رسائله بأنه ليس صوفيا، بل ينفي نفيًا قاطعا كونه شيخ طريقة، حيث يقول: "أنا لستُ شيخ طريقة صوفية، وإنما أنا عالم دين... إن الزمان ليس زمن طريقة" (3). ويقول أيضا: "إن هذا الزمان زمان إنقاذ الإيمان" (4).

فهل حقا أن الأستاذ بديع الزمان سعيد النورسي ليس صوفيا؟

الناظر في تفاصيل حياة الأستاذ النورسي والمتخصص لمؤلفاته ورسائله يجد أن الأمر بخلاف هذا، حيث نجد مسحة صوفية لشخصيته، وهو يؤكد هذه المسحة عن طريق كتابة الرسائل أولا، حيث

مزج فيها بين القلب والعقل، ثم بما يستعمله من رموز وإشارات ومصطلحات لا نكاد نراها إلا لدى أهل التصوف(5).

ومن جهة أخرى فإن كل ما يخاطب به تلامذته من فنون النصح والتربية والإرشاد لا يخرج عن التصوف.

وقد يحمل كلامه "بأنه ليس صوفياً" القصد منه هو نفي معنى الانقطاع للمنهج الصوفي الذي يصبح صاحبه مستغرقاً فيه.

ولقد كانت هناك ثلاثة عوامل أساسية شاركت في تكوين هذه المسحة الصوفية لدى الأستاذ النورسي، وهي: البناء النفسي للنورسي، والمحيط العائلي، والبيئة الاجتماعية.

فقد كان الأستاذ النورسي يجلس الساعات الطويلة يأخذ نفسه فيها بالأذكار المأثورة والأوراد التي تنسب إلى كبار الأولياء والمرشدين. كما كان يخلو بنفسه إلى أعالي الجبال يحاسب نفسه، ويراقب ربّه، ويتأمل في خلقه.

إضافة إلى أن شخصيته تأثرت كثيراً بالمحيط العائلي، حيث كان والداه على قدر كبير من الزهد والورع، وكان الأخ الأكبر منتسباً إلى إحدى الطرق الصوفية(6).

كما كان للبيئة الاجتماعية الأثر الواضح في تكوين شخصيته الصوفية، حيث كان الانتساب فيها إلى إحدى الطرق الصوفية هو الأمر المألوف.

ومن ثمة يمكن الجزم بتصوف الأستاذ النورسي، بل قد أقرّ هو نفسه بأنه ارتقى إلى رتبة تلميذ القرآن(7)، ويحمد الله تعالى على توفيقه إلى الجمع بين الطريقة والحقيقة بفيض القرآن وإرشاده(8)، ويكشف النقاب عن أعلام التصوف الذين وصلوا إلى رتبة التلمذة على القرآن بقوله: "فانظر إلى تلاميذ التنزيل من الأولياء أمثال الكيلاني والرفاعي والشاذلي"(9).

منهجه الصوفي

إن الأستاذ سعيد النورسي من أعلام التصوف كما سلف القول، حيث كان منهجه كمنهج كبار الأولياء والمرشدين الذين هم على سنن الرعيل الأول من المسلمين، حيث كان منهجه قائماً على المنهج القرآني، وقد صرّح مبيناً ذلك بقوله: "إن أصول العروج إلى عرش الكمالات - وهو معرفة الله جلّ جلاله - أربعة:

أولها: منهاج علماء الصوفية المؤسس على تزكية النفس والسلوك الإشرافي.

ثانيها: طريق علماء الكلام المبني على الحدوث والإمكان.

ثالثها: مسلك الفلاسفة. ثم يقول: "هذه الثلاثة لبيت مصونة من الشبهات والأوهام!

رابعها: المعراج القرآني الذي يعلنه ببلاغته المعجزة، فلا يوازيه طريق في الاستقامة والشمول، فهو أقصر طريق وأوضحه وأقربه إلى الله وأشمله لبني الإنسان، ونحن قد اخترنا هذا الطريق"(10).

وتصوف الأستاذ النورسي يمكن تقسيمه إلى قسمين: تصوفه في الحقائق، وتصوفه في الطرائق؛ وذلك باعتبار أن أركان الدين ثلاثة، وهي الإسلام والإيمان والإحسان كما جاء في حديث جبريل الطويل. فالإسلام والإيمان كالوسائل والطرائق بالنسبة إلى الإحسان، كون التصوف في غايته إحسانيا، وفي طرائقه إسلاميا إيمانيا.

أولا: تصوف الأستاذ النورسي في حقائقه.

يعتبر الأستاذ النورسي من المتحققين الذين سلكوا بقلوبهم وأرواحهم بعدما تبيّنوا بعقولهم، وساروا إلى ربهم بكل ما آتاهم من فضل وفتح.

وقد كان الأستاذ النورسي فهمه دقيق للحقيقة الصوفية حيث يقول: "توجد تحت أسماء التصوف والطريقة والولاية والسير حقيقة حلوة نورانية منشطة قدسية روحانية، حتى إن محققي أهل الذوق والكشف قد ألفوا آلاف الأسفار في إيضاح وإعلان وتدريس تلك الحقيقة القدسية، وبيّنها لنا وللأمة جزاهم الله عن الجميع خير الجزاء...".

1 . حقيقة معرفة الله تعالى

كما سبق القول فإن معرفة الله تعالى عند النورسي قائمة على المنهج القرآني.
أ . أداة هذه المعرفة:

إن أداة المعرفة عند الأستاذ النورسي هي الروح والقلب معا، وحين استرشد بالقرآن الكريم سلك إلى حقائقه بروحه وقلبه، حيث قال معبرا عن سيره: "فشرع بإرشاد من ذلك الأستاذ القدسي بالسلوك بروحه وقلبه" (11). وبيّن أنه ما كتب مثويه إلا ليكون معبرا عن ذوقه وشهوده فقال: "ما كتبتُ إلا ما شاهدتُ" (12)، لأن ذلك المثنوي العربي "هو نوع تفسير شهودي لبعض الآيات القرآنية" (13). وقال أيضا: "والقلب مرآة الأحد الصمد، لكن له شعور إحساس بما تجلى فيه، وعلاقة مفتونية بما تمثل فيه، خلافا لسائر الملايا" (14).

وبهذا يتضح أن أداة المعرفة عند الأستاذ النورسي هي الروح والقلب معا، أما العقل فإنه يصلح أن يكون مبتدأ الطريق، ثملا بدّ له من الخضوع لسلطان الروح.

ب . مراتب هذه المعرفة:

مراتب معرفة الله تعالى الذوقية هي التوحيد الحضوري الشهودي، والأستاذ النورسي يقرر في رسائله أن التوحيد توحيدان:

. توحيد عامي يمكن تداخل الضلالات في أفكار صاحبه.

- توحيد حقيقي. يقول الأستاذ النورسي: "هو الله وحده له الملك، وله الكون له كل شيء... يثبتته إثباتا حضوريا، ولا يمكن تداخل الضلالة والأوهام في هذا التوحيد" (15). فإذا تحقق بهذا التوحيد الشهودي انحصر نظره في وجود "واجب الوجود" ورأى الموجودات كلها ضلالا لا

تستحق صفة الوجود عليها حيال "واجب الوجود" وتضاءلت في نظره الممكنات المخلوقات. ولا يكون هذا إلا لأخص الخواص عند حالات الاستغراق المطلق، وللمتجربين من الأسباب المادية ومن الذين قد قطعوا صلاتهم بما سوى الله من الممكنات والأشياء(16).

وقد بيّن الأستاذ النورسي الفرق بين الأولياء والفلاسفة في الكلام على هذه الحقائق كما يلي(17):

. الأولياء الصوفية توجهوا إلى الله تعالى وحده بكليتهم فلم تعد أسرارهم ترى في الوجود إلا هو. أما الفلاسفة فقد توجهوا بكليتهم إلى المادة وصرفوا كل تفكيرهم فيها وصاروا لا يرون غيرها فغابوا عن الألوهية، ثم ازدادوا جهالة حين توهموا امتزاج الألوهية بتلك المادة.
. الأولياء الصوفية لم تشاهد أرواحهم إلا الحق، أما الماديون فإن بواطنهم العالقة في المادة لم تر إلا وحدة المادة الموجودة.

. مسلك الأولياء الصوفية مسلك ذوقي بينما مسلك الفلاسفة الماديين عقلي.
- نظر الأولياء الصوفية إلى المخلوقات تابع لمعرفة بالله تعالى، وفرع ثانوي عنها، أما الماديون فإن نظرهم إلى المخلوقات أصل، وقد حصروا فيها ذلك النظر.
- الأولياء الصوفية يعبدون الله تعالى ويستغرقون في محبته، والماديون يعبدون أنفسهم وهوامهم.

ج . التعبير عن هذه المعرفة:

يقرُّ الأستاذ النورسي بأنه قد جرى عليه ما جرى على كَمَل الصوفية الذين هجمت عليهم الواردات المعبرة عن الحقائق من غير إرادة منهم فيقول: "وكذا لا تظنن أنني باختياري أشكلت عليك عبارة هذه الرسالة، إذ هذه الرسالة مكالمات فُجائية مع نفسي في وقت مدهش" (18). وقد صرح بثل هذا كبار المتصوفة.

وقد كان الأستاذ النورسي حينما يعبر عن حقيقة من الحقائق التي يشهدها بالرمز أو الإشارة، فمن كان من الراسخين في المعرفة يدرك إشارة رمزه، ومن لم يكن أهلاً لذلك فالرمز يكفيه مؤونة سوء فهم الجاهل. يقول النورسي: "وكثيراً ما أضع كلمة على ما لا يمكن لي التعبير عنه، للإخطار والتذكير لا للدلالة" (19). وهو بهذا يشير إلى ترقياته الفكرية وفيوضاته القلبية بأدق العبارات وأقصر الجمل التي لا يفهمها إلا هو، لذا فقد لا يدرك قسماً منها . إلا بعد جهد جهيد . إلا الراسخون في العلم" (20).

2 . حقيقة معرفة محمد رسول الله

يرى الأستاذ النورسي نور النبي صلى الله عليه وسلم غامراً للكون، ويرى خلق الأفلاك من أجل محمد صلى الله عليه وسلم، وهو لا يكتفي بالنظر إلى مسجده صلى الله عليه وسلم الكبير الذي

مساحته الأرض ومحاربه مكة ومنبره المدينة(21). بل يراه في كل تسبيحة سبّحها الكون فكانت بلسان محمد(22).

ويرى الأستاذ النورسي أننا حين لا نستضيء بنور رسول الله صلى الله عليه وسلم "نرى في الكائنات مأتما عمومياً... ونرى جامداتها جنازير دهاشة... ونرى الإنسان قد صار بعجزه... أدنى وأخسر من جميع الحيوانات" (23). ويقول: "فانظر الآن بنوره، وبمرصاد دينه، وفي دائرة شريعته، إلى الكائنات كيف تراها؟ انظر! قد تبدل شكل العالم فتحول بيت المأتم العمومي مسجد الذكر والفكر ومجلس الجذبة والشكر... وتحول الأعداء الأجانب من الموجودات أحباباً وإخواناً... وتحول ذور الحياة منها، الأيتام الباكون المشتكون، ذاكرين في تسبيحاتهم" (24).

3. حقيقة معرفة الكائنات

يرى الأستاذ النورسي أن العارفين وحدهم يشهدون حسن الكائنات، لأنها مرايا أسماء الأزل، فيقول: "أكثر الغافلين لا يدرك حسن الحادثات" (25). ويتحدث عن الجمال الحزين في خد الكائنات المنعكس المرمر إلى وجوب وجود ذي الجمال المجرد(26).

4. حقيقة معرفة الإنسان

معرفة الإنسان هي آخر المعارف في منازل التدلي. والأستاذ النورسي يرى أن الإنسان في تكوينه مزود بوجهين: وجه ناظر إلى الحق سبحانه له قيمة عالية غالية، ووجه ناظر إلى الخلق لا قيمة له لفنائته وزواله(27). ويرى أن الإنسان ثمرة في شجرة الكون، حيث يقول: "الإنسان لكونه أجمع وأبدع المصنوعات فهو الثمرة الشعورية لشجرة الخلق" (28).

5. مانع المعرفة

بين الأستاذ النورسي أن مانع المعرفة هو وجود النفس، حيث قال: "أي واه" وأسفاه! إن وجود النفس عمى في عينها، بل عينٌ عميها، ولو بقي من الوجود مقدار جناح الذباب يصير حجاباً يمنع رؤيتها شمس الحقيقة، فقد شاهدت أن النفس بسبب الوجود ترى على صخرة صغيرة في قلعة عظيمة مرصوفة، من البراهين القاطعة ضعفاً ورخاوة فتتكرر وجود القلعة بتمامها... وجهلها ناشئ من رؤيتها لوجودها" (29).

ثانياً: تصوف الأستاذ النورسي في طرائقه

يعرف الأستاذ النورسي الطريقة بأنها معرفة الحقائق الإيمانية وتذوقها بالحال والشهود الذي يسمو بصاحبه إلى درجة الكمال البشري. ثم يبين هدف الطريقة وغايتها فيقول الأستاذ النورسي: "إن غاية الطريقة وهدفها هو معرفة الحقائق الإيمانية والقرآنية، ونيلها عبر السير والسلوك الروحي في ظل المعراج الأحمدى وتحت رايته، بخطوات القلب وصولاً إلى حالة وجدانية وذوقية بما يشبه الشهود، فالطريقة والتصوف سرّ إنساني رفيع، وكمال بشري سام" (30).

وقد سلك الأستاذ النورسي طريق الحقيقة الشرعية المسندة إلى المنهج القرآني. وكان معجبا بالإمام الغزالي وأمثاله، بيد أنه يرى أن ظروف عصره تجعل التصوف عاجزا عن الوقوف أمام التيار المشكك في الإسلام؛ لأنه يعتمد على التجربة الذاتية في إدراك الحقائق، ولا يعتمد على البراهين المنطقية والحجج العقلية والأدلة العلمية التي هي صفة هذا العصر.

ومنهج الأستاذ النورسي في طرائقه يقوم على:

1 . الإرادة والنية

الإرادة والنية هي مبتدأ كل طريق بحيث لا يصح للإنسان سير إلى الحقائق إلا بعد إحكام النية، وفي هذا الصدد يقول الأستاذ النورسي: "إن النية إكسير عجيب تقلب بخاصيتها العادات الترابية والحركات الرملية إلى جوهر العبادة" (31). ويقول أيضا: "فالنية روح، وروحها الإخلاص، فلا خلاص إلا بالإخلاص، ويمكن بالنية... عمل كثير في زمان قليل" (32).

والأصل في تصحيح الإرادة وتعيين النية قوله تعالى: { ذلك خير للذين يريدون وجهه وأولئك هم المفلحون } (33). وقوله صلى الله عليه وسلم: "إنما الأعمال بالنيات..." (34).

2 . القيام بحق البدن مع الروح

ربما يظن البعض أن طريق التصوف يستدعي إهمال البدن لأجل كسر النفس، وهذا مخالف لما عليه الأولياء والمرشدين قديما وحديثا.

يقول الأستاذ النورسي: "إنني رأيت نفسي مغرورة بمحاسنها، فقلت: لا تملكين شيئا. فقالت: فإذا لا أهتم بما ليس لي من البدن، فقلت: لا بد أن لا تكوني أقل من الذباب، فإن شئت شاهدنا فانظري إلى هذا الذباب كيف ينظف جناحيه برجليه ويمسح عينيه ورأسه بيديه، سبحان من ألهمه هذا وصيره أستاذا لي وأفحم به نفسي" (35). وهذا ما عليه سنة النبي صلى الله عليه وأصحابه عليهم الرضوان.

3 . استعمال العقل مع القلب

يقرر الأستاذ النورسي هذا بقوله: "لا يقنع ولا يكتفي بالحركة القلبية وحدها كأكثر أهل الطريقة... أراد أن يقتدي ببعض عظماء أهل الحقيقة المتوجهين إلى الحقيقة بالعقل والقلب" (36).

4 . الاتصال بالطرائق وشيوخها

اتصل الأستاذ النورسي من حيث الإسناد إلى الطريقة النقشبندية، وهي طريقة تربي أتباعها على الأخلاق والآداب، لكنَّ انجذابه الروحي كان إلى أستاذ الطريقة القادرية الشيخ الكيلاني (ت 561هـ). ومردُّ ذلك الانجذاب إلى الأمور الآتية:

. توجيه الشيخ الكيلاني إلى المعرفة والحقيقة، وهو ما يهواه النورسي.

. الانجذاب الروحي الخاص للنورسي نحو الشيخ الكيلاني.

. شدة الشيخ الكيلاني في الحق وعدم مبالاته بالخلق، وها ما يستهويه النورسي.

يقول الأستاذ النورسي مقررًا هذا: "وعلى الرغم من أنني منتسب إلى الطريقة النقشبندية بثلاث جهات فإن محبة الطريقة القادرية ومشربها يجري في حُكمه دون اختيار مَنِي...". (37). كما كان الأستاذ النورسي لا ينسى أثر والدته نورية في تربيته، حيث كان يقول عنها: "أقسم بالله، إن أرسخ درس أخذته، وكأنه يتجدد عليّ، إنما هو تلقينات والدتي رحمها الله ودروسها المعنوية، حتى استقرت في أعماق فطرتي وأصبحت كالبذور في جسدي، في غضون عمري الذي يناهز الثمانين" (38).

5. قواعد الطريقة وأصولها

يوضح الأستاذ النورسي قواعد الطريقة وأصولها كما يلي:

أ . إتباع طريق القرآن الكريم بما ورد فيه، حيث كان مرشده وأستاذه، يقول مبينًا ذلك: "والله الحمد كان القرآن هو مرشدي وأستاذي في هذا الطريق" (39). ويقول في موضع آخر: "هذا الطريق على نهج القرآن" (40).

ب . إتباع السنة النبوية، حيث يعتبرها ألمع طريق موصلة إلى مرتبة الولاية من بين جميع الطرق. وإتباع السنة النبوية هي طريق الولاية الكبرى، وهو طريق ورثة النبوة من الصحابة والسلف الصالح. يقول الأستاذ النورسي مقررًا هذا: "فلا بدّ أن سنة هذا النبي الكريم صلى الله عليه وسلم وحركاته هي أفضل نموذج للإقتداء وأكمل مرشد للإتباع والسلوك وأحكم دستور، وأعظم قانون، يتّخذه المسلم أساسًا في تنظيم حياته" (41).

ج . الإخلاص؛ إذ هو الطريق الوحيد للخلاص من الشرك الخفي.

د . المحبة، حيث تشكل أمضى قوة في تلك الطرق...والذين يتوجهون إلى معرفة الله تعالى عن طريق المحبة لا يصغون إلى الاعتراضات ويجاوزون سريعًا العقبات والشبهات، وينقذون أنفسهم بسهولة، ويحصنونها من الظنون والأوهام، حتى لو اجتمع عليهم آلاف شياطين الأرض (42).

هـ . الدنيا هي دار العمل، وليست دار الجزاء...ويجب عدم مطالبة بثمرات الأعمال الأخروية وجزائها في هذه الدنيا، ولو أعطيت يجب أخذها وقبولها من يد الرب سبحانه بفرح مشوب بالحزن، وسرور ممزوج بالأسى، وليس بفرح وسرور خالصين... (43).

6 . أوصاف السالك في الطريق

يتكون الطريق النوري من أربع خطوات، وهي: طريق العجز، والفقر، والشفقة، والتفكر. وهذا الطريق قصيرا وأمنا للسلوك إلى الله تعالى، وهو طريق يختلف عن مسالك أهل التصوف، فهو كما يقول الأستاذ النورسي: "حقيقة شرعية أكثر مما هو طريقة صوفية" (44).

أ . وصف العجز: وهو طريق يوصل إلى الله تعالى، إذ هو يوصل إلى المحبوبة بطريق العبودية (45). ومستند ذلك هو القرآن الكريم، حيث يقول الله عز وجل: {فلا تزكوا أنفسكم} (46).
ب . وصف الفقر: وهو طريق يوصل إلى اسم الله "الرحمن" (47). ومستند ذلك من القرآن الكريم قوله تعالى: {ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم} (48). أي أنساهم واقع أنفسهم أنها فقيرة وعاجزة فتوهموا فيها الغنى والقدرة.

ج . وصف الشفقة: وهو طريق موصل إلى الله عز وجل إلا أنه أنفذ منه في السير وأوسع منه مدى؛ إذ هو يوصل إلى اسم الله "الرحيم" (49). وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: "أرحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء" (50). ومستنده من القرآن الكريم قوله تعالى: {ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك} (51).

د . وصف التفكر: وهو طريق يوصل السالك إلى اسم الله "الحكيم" (52). ومستنده من القرآن الكريم قوله تعالى: {كل شيء هالك إلا وجهه} (53). أي أن تزكية النفس في معرفة أن عدمها في وجودها ووجودها في عدمها. ويقول الله تعالى أيضا: {الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا} (54).

وينبه الأستاذ النورسي أن المقصود بالعجز والفقر والتقصير، إنما هو إظهار ذلك كله أمام الله تعالى، وليس أمام الناس.

7 . أورد الطريقة وأذكارها

أورد هذا الطريق القصير وأذكاره محصورة في إتباع السنة النبوية والعمل بالفرائض، لا سيما إقامة الصلاة باعتدال الأركان، والعمل بالأذكار عقبها، وترك الكبار (55). يقول الأستاذ النورسي: "أهل الطريقة وأصحاب الحقيقة كلما تقدموا في مسلكهم وارتقوا في معارجهم وجدوا أنفسهم منجذبين أكثر إلى الحقائق الشرعية" (56).

8 . أفعال الطريقة

أكد أفعال الطريقة هو مجاهدة النفس، لقوله تعالى: {والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين} (57).

قال الأستاذ النورسي واصفا سيره في مجاهدة نفسه: "واضطرتته نفسه الأمانة بشكوكها وشبهاتها إلى المجاهدة المعنوية والعلمية" (58).

الخاتمة:

يستشف مما سبق بيانه أن الأستاذ النورسي صاحب منهج واضح في الطريقة والحقيقة، يمتاز بالسير في رحاب القرآن الكريم والسنة النبوية، فهي أسسه التي استمد منها منهجه الصوفي. فهو يرى أن منتهى التصوف لا يقوم إلا بالاعتقاد الصحيح بالحقائق الإيمانية والعمل التام بالفرائض.

الهوامش:

- (1) ينظر: لمحات من حياة وأثار بديع الزمان النورسي: 2-9.
- (2) ربطت مؤسس الدولة (عثمان بن أرطغرل: 656-727هـ) علاقة قوية بالشيخ الصوفي "أدبالي" وقد تعززت هذه العلاقة بزواج عثمان من بنت الشيخ الذي أسند له وظيفة القضاء والإفتاء في بداية عهد الدولة. ينظر: تاريخ سلاطين آل عثمان للقرماني: 11.
- (3) ينظر: المكتوبات للنورسي: 79.
- (4) ينظر: الملاحق للنورسي: 263.
- (5) استخدم النورسي كثيرا من الرموز المشهورة في التراث الصوفي مثل: الشمس، العنديل، الورد... يرجع إلى رسائله.
- (6) ينظر: الملاحق للنورسي: 133.
- (7) ينظر: المثنوي العربي النوري: 30.
- (8) ينظر: المرجع نفسه: 31.
- (9) ينظر: المرجع نفسه: 271.
- (10) ينظر: صيقل الإسلام: 122/8-124.
- (11) ينظر: المثنوي العربي النوري: 30.
- (12) ينظر: المرجع نفسه: 104.
- (13) ينظر: المرجع نفسه: 34.
- (14) ينظر: المرجع نفسه: 398.
- (15) ينظر: المرجع نفسه: 40.
- (16) ينظر: المكتوبات: 580.
- (17) ينظر: المثنوي العربي النوري: 432-433.
- (18)، (19) ينظر: المرجع نفسه: 35.
- (20) ينظر: المرجع نفسه: 32.
- (21) ينظر: المرجع نفسه: 55.
- (22) ينظر: المرجع نفسه: 38.
- (23) ينظر: المرجع نفسه: 58.
- (24) ينظر: المرجع نفسه: 56.

- (25) ينظر : المرجع نفسه:63.
- (26) ينظر : المرجع نفسه:40.
- (27) ينظر : المرجع نفسه:392.
- (28) ينظر : المرجع نفسه:66.
- (29) ينظر : المرجع نفسه:170.
- (30) ينظر : المکتوبات:571.
- (31)، (32) ينظر : المثنوي العربي النوري:159.
- (33) الآية 38 من سورة الروم.
- (34) أخرجه مسلم وغيره.
- (35) ينظر : المثنوي العربي النوري:168.
- (36) ينظر : المرجع نفسه:29.
- (37) ينظر : السيرة الذاتية لإحسان قاسم.
- (38) ينظر : المرجع نفسه.
- (39) ينظر : المثنوي العربي النوري:206.
- (40) ينظر : الكلمات:561.
- (41) ينظر : اللغات:95.
- (42) ينظر : المکتوبات:581.
- (43) ينظر : المرجع نفسه:582.
- (44)،(45) ينظر : المرجع نفسه:594.
- (46) الآية32 من سورة النجم.
- (47) ينظر : المکتوبات:594.
- (48) الآية 19 من سورة الحشر.
- (49) ينظر : المکتوبات:594.
- (50) أخرجه أحمد في مسنده وغيره من حديث ابن عمر .
- (51) الآية 79 من سورة النساء.
- (52) ينظر : المکتوبات:594.
- (53) الآية 88 من سورة القصص.
- (54) الآية 191 من سورة آل عمران.
- (55) ينظر : المکتوبات:594.
- (56) ينظر : المکتوبات:584.
- (57) الآية 69 من سورة العنكبوت.
- (58) ينظر :المثنوي العربي النوري:30.

في ضوء التجربة الصوفية عند محمد إقبال

أ.مخلف حمودي
بمعهد تكوين المعلمين بـ
بن عكنون الجزائر

مقدمة:

إن شبه القارة الهندية عرفت حضارة إنسانية قبل الميلاد بنحو أربعة آلاف سنة، إلا أن تاريخها في تلك الحقبة البعيدة قد ظل مجهول. ⁽¹⁾ لذلك تعتبر مهد الإنسان والعلم والمعرفة، والأدب، والفن، وقد أنجبت من رجال الإعلام ما لا يعد ولا يحصى . ومن خيرة ما أنجبت هذه القارة: الشاعر والأديب الفيلسوف محمد إقبال، الذي اتسم شعره بسهولة الأسلوب، ووضوح العبارة وقوة المعاني وسرعة التأثير، فقد بلغ عدد الدراسات التي تناولت فكره بالدراسة سنة 1977م حوالي 2000 ما بين كتاب ورسالة، عدا ما نشره من البحوث والمقالات، ناهيك عن المحاضرات والندوات، التي أقيمت له في مختلف بلدان العالم .

المبحث الأول: البيئة والمنشأ

أولاً: البيئة الهندية:

لا نستطيع في هذا المجال أن نتحدث بالتفصيل عن تاريخ الهند، حضارتها، تقاليدها، لغاتها، حكمتها، ودياناتها، لان ذلك سيدخلنا في تفاصيل لا يسعها المقام، وحسبنا أن نقتصر على نظامها الطبقي، وأهم الأديان المنتشرة فيها، حتى نعرف البيئة التي أنجبت الرجل .

فالنظام الطبقي في شبه القارة الهندية قد اتخذ صورة بغیضة، وذلك لأنه كان يقسم الشعب

الهندي إلى أربعة طبقات هي: (2)

- طبقة البراهمة: وهي طبقة الكاهنة ورجال الدين
- طبقة الجيش والمحاربين
- طبقة "الفيشة": وتشمل طائفة المزارعين والتجار
- طبقة الشوادر: وهي طبقة الخدم والمنبوذين

لقد كان هذا التفاوت الطبقي تفاوتاً صارخاً، إلى الحد الذي أهدرت فيه إنسانية الإنسان بالنسبة لطبقة الخدم، وذلك لأن شرائع "منو" قد جعلت لكل طبقة حدود لا تتعداها، وأطلقت يد البراهمة من كل قيد، ونصت على أن البرهمي لا يدينس بذنب حتى ولو قتل الشعب كله، وأباح "منو" لأبناء

الطبقات الثلاثة الأولى حق المصاهرة فيما بينهم، فإذا تجاوز ذلك إلى طبقة "الشوادر" انقلبوا منبوذين، وكم من شوردي تجرع حمما من الزيت، وكم منهم من قطعت يده لمجرد معارضته للبراهمة. (3)
ثانيا: أديان الهند (4):

انتشرت في الهند - كما يذكر المؤرخون - أديان شتى ومذاهب مختلفة، كان من أهمها الأديان الكبرى الثلاثة:

أ- البرهمية: تنسب هذه الديانة إلى "برهمن" وهي أقدم الديانات الهندية، وكانت في أصل نشأتها تتسم بالتوحيد الخالص في العقيدة، العدل في الاجتماع، والاتصال الروحي المباشر بفاطر الكون، ولكنها قد انحرفت انحرافا شديدا، وتعقدت تعقدا شديدا، أصبحت به فلسفة غير علمية (5)، وأهم عقائد هذه الديانة:

- 1- عقيدة تناسخ الأرواح.
- 2- عقيدة وحدة الوجود.
- 3- تقديس البقر.

ب - البوذية: تنسب إلى "بوذا" الذي ولد على حدود النيبال في الهند حوالي سنة 560 قبل الميلاد في أسرة نبيلة، وقد مال إلى التقشف منذ صغره، وظل في تقشفه وتأمله إلى أن أدرك أنه تحرر من الهوى ومن شرور الكون، ومن الجهل، وعندئذ أطلق على نفسه اسم "بوذا" وهي تعني "العارف المستنير"، وتوصل بعد طول تأمل إلى الحقائق التالية:

1- الآلام الموجودة في الولادة، المرض، الولادة، والموت . والحياة كلها آلام وشرور.
2- سبب هذه الآلام والشرور هي الشهوة، التي تنمي فينا الرغبة في اللذة، وإشباع الحواس، وفي إثبات الذات.

3- الطريق إلى التخلص من الآلام والشرور هي أن ينسى الإنسان نفسه، وأن يمحو كلمة "أنا"
4- بذلك يصل الإنسان إلى صفاء الروح وسكينة النفس، حتى يتحقق له الغناء
وقد استكملت البوذية معتقداتها على أيدي كبار مفكريها بعد مؤسسها، وآمنت بالله وإن أنكر بعضهم تدخله في العالم، كما أنكر البعض إرسال الرسل. (6)

ج - الجينية: مؤسسها هو "فارداماتا"، ولد في أسرة نبيلة، بالقرب من مدينة "فيشالي" في الشمال الشرقي من الهند . مال إلى الزهد واخذ يدعو إلى نشر الفضائل والسلام بين الناس حتى أطلق عليه اسم "جينا"، أي الغلاب الذي انتصر على الشهوات، ولهذا الاسم الجديد نسبت ديانته فسميت "الجينية". (7) وهذه الديانة تنظر إلى الحياة على أنها لعنة ينبغي أن يتخلص المرء منها، بنعمة الانتحار البطيء جوعا، ليبلغ سر الوجود، ويدرك الحقيقة المجردة، وطريق الخلاص عند "الجينيين" يقتضي الامتناع عن إيذاء أي كائن حي أو أي جماد. (8)

د- الإسلام في الهند: عرفت الهند الإسلام مبكرا عن طريق العرب الذين كانت لهم صلات تجارية بالهند، وبدأ تفكير المسلمين في فتح الهند مبكرا، إذ يرجع إلى عهد الخليفة الثاني، فقد سير احد ولاته جيشا إليها سنة 92 هجري، ثم كان الفتح الإسلامي الكبير للهند على يد السلطان "محمود الغزنوي" سنة 1001م، وقد أسس هذا السلطان أول دولة إسلامية في الهند وهي الدولة الغزنوية، ثم تتابعت الدول الإسلامية فيها إلى أن سقطت آخر دولة وهي "الدولة التيمورية" التي أسسها السلطان "بايرشاه".⁽⁹⁾ وقد ساعد النظام الطبقي المتجاوز للحدود، الذي أوردناه سابقا إلى دخول شعوب شبه القارة الهندية في الإسلام واعتناق عقيدته ونصرته .

المبحث الثاني: حياته وشخصيته

أولاً: مولده: ولد محمد إقبال سنة 1977م في مدينة "سيالكوت" بإقليم البنجاب، الذي يقع الآن في الباكستان، وهو سليل بيت معروف من أوساط بيوتات البراهمة في كشمير، اسلم جده الأعلى قبل منتهي سنه من ولادته، وعرف ذلك البيت منذ ذلك الحين بالصلاح والتصوف، فكان أبواه على درجة عالية من الصلاح والتقوى والزهد، وحبهم للخير، وقد أثنى عليهما في مواضع من مقاصده فقال في حق أمه: << ساميت النجم بتربيتك، كان فخر الآباء والأجداد بيتك، كانت حياتك صفحة مذهبة في كتاب الكون، كانت قدوة في الدين والدنيا >>⁽¹⁰⁾ . كما ذكر إقبال في ديوانه "أسرار الذاتية" حادثة تبين مدى حرص والده على تنشئته على الأخلاق الفاضلة، حيث قال له يوما << تذكر يا بني جلال المحشر انظر إلى لحيتي البيضاء، ونحول جسمي المرتعش بين الخوف والرجاء كن يا بني برعما مزهرا في غصن الملة المحمدية، وكن زهرة تحيا بنسيم يقبل من ربيع المصطفى >>⁽¹¹⁾

ثانياً: ثقافته: كانت ثقافته رحمه الله واسعة ومتنوعة، تبدو واضحة من خلال مؤلفاته، فيكفي أن يقرأ المرء محاضرة واحدة من كتابه "تجديد التفكير الديني"، حتى يتبين له ذلك، فقد نهل من الثقافة القديمة، والثقافة الحديثة وتزود من ثقافة الشرق والغرب . بدأ تعليمه بحفظ القرآن في إحدى الكتاتيب، ثم ادخله أبوه مدرسة "البعثة الاسكوتية" في سيالكوت، وأوصى والده صديقه "مير حسن" الذي كان أستاذا بالمدرسة أن يعلمه الدين . وكان لهذا الأستاذ اثر عظيم في الصبي، حيث غرس فيه حب الثقافة والآداب الإسلامية، ولم ينسى فضله إلى آخر حياته.⁽¹²⁾ بعد إتمام دراسته بهذه المدرسة أرسله والده إلى "كلية الحكومة" بلاهور، وهناك أتحت له فرصة الدراسة على يد عدد من الأساتذة المبرزين، وفي مقدمتهم الأستاذ الانجليزي الشهير توماس ارنولد صاحب كتاب "الدعوة إلى الإسلام"، وكان لهذا الأستاذ فضل كبير على إقبال، فقد أشعل مواهبه الكامنة، وحثه على عدم التراخي في طلب العلم، وأيقظ شعوره ودفعه إلى مواصلة قرض الشعر، وبشره بأنه يحمل من الشعر طاقات هائلة لبعث الأمة الإسلامية من سباتها العميق⁽¹³⁾، وهناك تحصل على شهادة تعادل "الماجستير" وبعدها عين مدرسا

لتاريخ والفلسفة والسياسة بالكلية الشرقية في "لاهور" ثم نقل إلى "كلية الحكومة" التي تخرج فيها أستاذا في الفلسفة واللغة الانجليزية.

سافر إلى لندن بهدف الدراسة سنة 1905م، والتحق بجامعة "كمبرج" فحصل منها على شهادة في فلسفة الأخلاق، وبعدها التحق بجامعة "ميونخ" بألمانيا التي حصل منها على درجة الدكتوراة في الفلسفة عن رسالته "تطور ما بعد الطبيعة في فارس" ثم عاد إلى لندن ودرس فيها القانون ثانية، وحاز امتحان المحاماة، كما درس السياسة في مدرسة العلوم السياسية هناك .

ثالثا: مؤلفاته: كتب بعض أشعاره باللغة الفارسية وبعضها باللغة الاوردية وكتب الفلسفة

باللغة الانجليزية:

- ما كتب باللغة الفارسية:

- 1- أسرار خودي - "أسرار الذاتية" - نشر سنة 1915
- 2- أسرار بي خودي - "أسرار نفي الذاتية" - نشر سنة 1918
- 3- بياض مشرق - "رسالة المشرق" - نشر سنة 1923
- 4- زبور عجم - "زبور العجم" - نشر سنة 1929
- 5- جاويد نامه - "رسالة الخلود" - نشر سنة 1932
- 6- مسافر - "مسافر" - نشر سنة 1934
- 7- بس جه بايدکرد اي اقوام الشرق - "ماذا نصنع يا أمم الشرق" - نشر سنة 1936
- 8- هدية الحجاز

- ما كتب باللغة الأردية:

- 1- بانك درا - "صلصة الجرس" - نشر سنة 1924
- 2- بال جبريل - "جناح جبريل" - نشر سنة 1935
- 3- ضرب كليم - "ضرب الكليم" - نشر سنة 1937

- كتب الفلسفة:

- 1- تطور الميتافيزيقا في إيران - نال بها درجة الدكتوراه - 1908
 - 2- تجديد التفكير الديني في الإسلام - مجموعة محاضرات وقد ترجمت بعض كتبه ودواوينه إلى اللغة العربية نذكر منها:
 - رسالة المشرق - ترجمه: عبد الوهاب غرام
 - ماذا نصنع يا أمم الشرق ترجمه: الشيخ الصاوي شعلان
 - ضرب كليم - ترجمه: عبد الوهاب غرام
 - هدية الحجاز - ترجمه: حسين مجيب المصري سنة 1975
- وترجم الشيخ الصاوي قصائد أخرى من الدواوين الباقية في كتابه - ديوان إقبال-

رابعاً: رحلاته:

جاءت الدعوة من حكومات فرنسا، اسبانيا، وايطاليا، وفي اسبانيا زار مسجد قرطبة وصلى فيه لأول مرة في التاريخ بعد جلاء المسلمين، وذرف على تربته دموعاً غزيرة، وشعر كأن هذا المسجد العظيم يشكو إليه حرمانه من سجود المؤمنين، فنظم قصيدة من أبدع قصائده .

ولما زار فرنسا أبى أن يزور مسجد باريس وقال: << إن هذا ثمن بخس لتدمير دمشق

وإحراقها . >> **خامساً: العوامل التي كونت شخصيته:**

- العامل الأول: المدرسة الغربية، وهي المدرسة التي نال فيها الثقافة العصرية والدراسات

الغربية، فقد تقلب في فصولها، ودروسها ما بين الهند وانجلترا وألمانيا، فارتوى من مناهلها حتى أصبح من أفاذ الشرق الإسلامي في ثقافته الغربية .

- العامل الثاني: المدرسة الإيمانية التي تولد مع الإنسان، ويحملها الإنسان معه في كل

مكان، هي مدرسة القلب والوجدان، هي مدرسة تشرف عليها التربية الإلهية، وتمدها بالقوة الروحية، فيرجع إقبال الفضل في تكوينه، وتماسك شخصيته، وثبوتها أمام المادة ومغرياتهما، وتيار الحضارة الغربية الجارف إلى الاتصال الروحي بالنبي صلى الله عليه وسلم، وحبه العميق له، يقول في ذلك:

<<لم يستطع بريق العلوم الغربية أن يبهر لبي، ويعشي بصري، وذلك لأنني اكتحلت بائثم المدينة>>،

ويقول: << مكثت في أتون التعليم الغربي، وخرجت كما خرج إبراهيم من نار نمرود >>، ويقول: <<

لم يزل، ولا يزال فراغة العصر يرصدونني، ويكونون لي، ولكني لا أخافهم فاني احمل اليد البيضاء، إن

الرجل إذا رزق الحب الصادق، عرف نفسه، واحتفظ بكرامته، واستغنى عن الملوك والسلاطين، لا

تعجبوا إذا اقتتصت النجوم وانقادت لي الصعاب، فاني من عبيد ذلك السيد العظيم، الذي تشرفت

بوطأته الحصباء، فصارت أعلى قدرا من النجوم، وجرى في إثره الغبار، فصار أعقب من العبير>> .

إن الأستاذ الكريم الذي يرجع فيه الفضل في تكوين شخصية محمد إقبال لا يخلو منه بيت

من بيوت المسلمين، انه القرآن العظيم، لكن قراءته للقرآن كانت تختلف عن بقية الناس قال عن ذلك:

<< قد تعودت أن أقرأ القرآن بعد صلاة الصبح كل يوم، وكان أبي يراني فيسألني: ماذا اصنع؟

فأجيبه: أقرأ القرآن، وظل على ذلك ثلاث سنوات متتاليات يسألني سؤاله، فأجيبه جوابي، وذات يوم

قلت له: ما بالك يا أبي؟ تسألني نفس السؤال، وأجيبك جوابا واحدا، ثم لا يمنعك ذلك عن إعادة السؤال

من غد؟ فقال: إنما أردت أن أقول لك يا ولدي اقرأ هذا القرآن كأنما نزل عليك، ومنذ ذلك اليوم بدأت

أتفهم القرآن، واقبل عليه، فكان من أنواره ما اقتبست ومن درره ما نظمت.>> (14)

ويضيف قائلاً في شأن القرآن: << انك أيها المسلم، لا تزال أسيراً للمتزعمين للدين،

والمحتكرين للعلم، ولا تستمد حياتك من حكمة القرآن رأساً، إن القرآن الذي هو مصدر حياتك، ومنبع

قوتك، لا اتصال لك به إلا إذا حضرتك الوفاة، فتقرأ عليك سورة " يس " لتموت بسهولة، فوا عجباً، قد

أصبح الكتاب الذي انزل ليمنحك الحياة والقوة، يتلى الآن لتموت براحة وسهولة .>> (15)

- العامل الأخير⁽¹⁶⁾: والمؤثر الكبير في تكوين عقله وتوجيه رسالته هو "المثنوي المعنوي" بالفارسية وقد كتبه مولانا جلال الدين الرومي، في ثورة وجدانية، ونفسية شديدة ضد الموجة العقلية الإغريقية التي اجتاحت العالم الإسلامي في عصره، وقد انتصر فيه للإيمان والوجدان انتصارا قويا، وانتصف للقلب، والروح والعاطفة، والحب الصادق، والمعاني الروحية من المباحث الكلامية الجافة، والقشور الفلسفية التي كانت تشغل أذهان المسلمين .

المبحث الثاني: موقف إقبال من التصوف.

أولاً: مفهوم التصوف عند إقبال.

قبل التعرض إلى مفهوم التجربة الصوفية عند إقبال، نتعرف على موقفه من التصوف بصفة عامة، والحقيقة أنه رحمه الله درس التصوف جيدا، قبل أن يقدم مفهومه للتجربة الصوفية في هذا الشأن يقول: >> لقد ناقشت موضوع التصوف بطريقة علمية موضوعية إلى حد كبير، وحاولت أن اكشف عن الظروف الفكرية التي استلزمت هذه الظاهرة، وبعكس الفكرة الرائجة في هذا الصدد انتهيت من هذه المناقشة إلى أن التصوف كان نتاجا ضروريا لمجموعة، العوامل الأخلاقية والفكرية، التي كان لابد أن تحرك النفس الغافية نحو مثل أعلى للحياة.<< (17)

وقد انتهى إقبال من دراسته هذه إلى التمييز بين نوعين من التصوف:

- أ- تصوف ايجابي

- ب- تصوف سلبي

فالتصوف السلبي هو التصوف الأعجمي، الذي كان منتشرا في عصره، وقد أشار إلى اثر هذا التصوف في المسلمين فقال: >> فأسلوب التصوف وهو الأسلوب الذي تطورت ونمت به الحياة الدينية في أسمى صورها أصبح الآن في حكم الفاشل ولعله اضر بأي مكان آخر، فقد كان ابعدها ما يكون عن تدعيم قوى الحياة النفسانية عند الرجل العادي، بحيث تعدد للمشاركة في موكب التاريخ، فعلمه نوعا من الزهد الزائف، وجعله يقتنع بجهله ورقه الروحي . << (18)، وهذا النوع من التصوف قد صور العالم على انه شر، ونشر روح التخاذل والتواكل بين المسلمين، فكان سببا في تخلفهم وضعفهم سيطرة الجهل عليهم، وأوقف نمو قواهم الروحية، لان التكاثر من شأنه إضعاف الروح في حين يعمل النشاط على تجديد قوى الروح .

وأما التصوف الايجابي الذي يلتزم بمبادئ الكتاب والسنة ويعمل في إطارهما، فان إقبال قد آمن به وأولاه عناية كبيرة . ويرى انه العلاج الأنفع لعلاج الإنسانية مما أصابها من أمراض بسبب النزعة المادية، وفي هذا الصدد يقول: >> وقد أصبح الرجل العصري بما له من فلسفات نقدية وتخصص علمي يجد نفسه في ورطة، والسبب في ذلك أن المذهب الطبيعي قد جعل له سلطانا على قوى الطبيعة لم يسبق اليه، لكنه قد سلبه إيمانه في مصيره هو . << (19) . والحق أن المذهب الطبيعي

الذي اعتمد فيه الإنسان على العقل وحده في التفكير دون إفساح مجال للروح، قد أمدته بطاقات هائلة وفتح له مجالات واسعة في الطبيعة، وكشف له عن مغاليق كثيرة غير انه اغتر ونسى أصله، ونسى أن للطبيعة خالق، فقد طغى واستغنى فَنسي أصله ونسي خالقه، لأنه أصبح لا يؤمن إلا بما هو مادي وبما يقع عليه حسه، ومن ثم أنكركل ما هو غيبي، وأنكر وجود الله وأنكر القيم الروحية . لقد حاول إقبال أن يخفف من النزعة العقلية التي طغت على الإنسان المعاصر، وأن يعيد إلى النفوس النزعة الروحية التي تحفظ للبشرية وجودها، وتحقق لها السعادة والراحة النفسية، ويرد للإنسان إنسانيته التي أهدرت، وكرامته التي سلبت، والحقيقة انه متأثر في ذلك بأستاذه جلال الدين الرومي، الذي يجله ويقدره، ويفتخر بتأثره به، حيث يقول في ذلك: << قد سحر عقولك سحر الإفرنج، فليس لك دواء إلا لوعة قلب الرومي، وحرارة إيمانه، لقد استنار بصري بنوره، ووسع صدري بحرا من العلوم . >> (20)

ويقول كذلك: << لقد أهدت من صحبة شيخ الروم أن كليما واحدا - يشير إلى سيدنا موسى - هامته على راحته يغلب ألف حكيم قد احنوا رؤوسهم للتفكير . >> (21)

من هنا كان مبعث اهتمام إقبال بالتصوف، وعنايته بالاتجاه الروحي، لما له من أهمية في الظروف التي ضاعت فيها الأخلاق، وانتشر الإلحاد، وأصبحت النفوس تستشعر بالضياح، فالتصوف الايجابي هو السياج المنيع والحصن المتين، الذي يحمي الأمم من الانحلال، ويقيها نشر التفكك والضياع .

- ثانيا: حاجة العصر إلى التصوف:

إن عصرنا الحالي في حاجة إلى هذا التصوف الايجابي، الذي يلتزم بحدود الشرع ويتحرك في إطاره فهو الكفيل بإعادة الوضع الأخلاقي البناء، ويفعل مصادر القوى الخيرية على مستوى الفرد وعلى مستوى الأمة، وفي هذا يقول إقبال: << ... الدين الذي هو في أسمى مظاهره ليس عقيدة فحسب أو كهونة أو شعيرة من الشعائر، هو وحده القادر على إعداد الإنسان العصري إعدادا خلقيا يؤهله لتحمل التبعة العظمى التي لا بد من أن يتمخض عنها تقدم العلم الحديث، وأن يرد إليه تلك النزعة من الإيمان، التي تجعله قادرا على الفوز بشخصيته في الحياة الدنيا، والاحتفاظ بها في دار البقاء، إن السمو إلى مستوى جديد في فهم الإنسان لأصله ول مستقبله من أين جاء وإلى أين المصير، هو وحده الذي يكفل له آخر الأمر الفوز على مجتمع يحركه تنافس وحشي، وعلى حضارة فقدت وحدتها الروحية بما انطوت عليه من صراع بين القيم الدينية والقيم السياسية >> (22).

وخلاصة القول في هذا أن موقف إقبال من التصوف، هو موقف عالم، مسلم، معتدل، واعى، يجعل لمبادئ الدين وحقائقه الكلمة الأولى، وهو في موقفه هذا يشبه موقف ابن تيمية من التصوف، هذا الموقف الذي يجعل من التصوف مدرسة للطهر والعفة، وحصنا للأخلاق ودرعا للدين، ودافعا للعمل والجهاد والمثابرة، وهذا ما جعل أبو الحسن الندوي يكتشف حقيقة لم يسبق إليها فيها اعلم احد، وهي أن ابن تيمية رحمه الله يعد احد العارفين بالله (23).

ثالثاً: مصادر المعرفة عند محمد إقبال:

في الحقيقة إنني أريد أن أعرض مفهوم التجربة الصوفية عند محمد إقبال من باب نظرية المعرفة، التي تختص في إمكانية قيام معرفة ما عن الوجود بمختلف أشكاله ومظاهره، وإذا كانت المعرفة ممكنة فما أدواتها؟ وما حدودها؟، وما قيمتها؟. فمن البحث في هذه القضايا وأمثالها تفرعت المذاهب الفلسفية المعروفة:

- **المذهب العقلي:** الذي يرى بأن العقل بما ركب فيه من استعدادات أولية أو مبادئ قبلية هو وسيلتنا الوحيدة للمعرفة اليقينية .
- **المذهب الحسي:** الذي يرجع المعرفة كلها إلى ما تمدنا بها الحواس باعتبار العقل صفحة بيضاء ليس فيه إلا ما تنقله إليه حواسنا .
- **المذهب العرفاني:** الذي يذهب إلى أن الطريق الصحيح للمعرفة الجديرة بهذا الاسم هو الحدس، أو العرفان " التجربة الصوفية "

إن محمد إقبال يذهب إلى أن المعرفة لا تأتي للإنسان بطريق واحد، وإنما يكون له ذلك عن طريق الرياضة الصوفية الباطنية، والطبيعة وما فيها من كائنات، والتاريخ وما يحتوي عليه من قصص هي محل للعبارة . فهو يستلهم رأيه من القرآن والسنة التي أشارت إليها المصادر السالفة الذكر، ويستشهد إلى ما ذهب إليه بقوله " برنارد رسل " حيث يقول >> ونحب أن نشير في هذا المقام إلى ما صرح به "رسل " من أن التاريخ الفكري والحضاري للإنسان يشير إلى وجود ميلين متميزين ونظريتين مختلفتين إلى الحقيقة أحدهما الميل الصوفي، وآخر الميل العلمي . وقد برز عظماء في كل واحد من هذين الميلين، فكان هناك من بلغ الذروة في الحدس الصوفي والاعتماد على البصيرة، كما كان هناك من برز في الجانب العلمي الذي يعطي شهادة الحواس والتجارب المقام الأول، غير أن هناك أعظم من هؤلاء جميعاً، وهو الذي جمع إلى ثاقب الفكر ودقيق الملاحظة، رفاة الحس وصدق الحدس ونفاذ البصيرة وإضاءة الوجدان >> (24).

المبحث الثالث: التجربة الصوفية عند إقبال.

يعرف محمد إقبال رحمة الله عليه التجربة الصوفية من خلال خصائصها المتمثلة فيما يقوله في هذا الصدد:

- 1- إن أول ما نلاحظ هو واقع الوسائط في هذه الرياضة، أنها تجربة أو رياضة تصل إلى النفس مباشرة، فكما أن نواحي التجربة العادية تخضع لتأويل موضوعات الحس لتحصيل العلم بالعالم الخارجي، فكذلك مجال التجربة الصوفية يخضع للتأويل لتحصيل العلم بالله .

والملاحظة الثانية هي أن الرياضة الصوفية كل لا يقبل التحليل، فعندما أدرك المائدة الموجودة أمامي يدخل في هذا الإدراك المفرد، ما لا يعد من أسس الإدراك فأتخير من هذه الكثرة الوافرة ما يتصل بالمائدة، ويقع في ترتيب معين من الزمان والمكان واصقله في فكرة متسقة عن المائدة أما الحال المتصوف فمهما ظهر بوضوح، ومهما بلغت من غنى فإن التفكير فيها يصل إلى الحد الأدنى من درجاته ويستحيل تحليل مدركات هذه الحال كما نحلل الإدراك الحسي، فالحقيقة قد تداخلت فيها جميع البواعث المختلفة، وتألقت منها جميعا وحدة واحدة غير قابلة للتحليل ولا اثر فيها للتمييز المعهود بين الذات والموضوع .

2- والأمر الثالث، الذي نلاحظه هو أن الحالة الصوفية عند المريد هي لحظة من الاتصال الوثيق بذات أخرى فريدة سامية محيطية تفنى فيها الشخصية الخاصة للمريد فناء موقوتا .

3- وبما أن المعرفة الصوفية معرفة مباشرة فمن الواضح أنه لا يمكن أن يطلع بالتعقد عليها نقلها لإنسان آخر، وذلك لأن الحالات الصوفية أشبه بالشعور منها بالتعقل، وما يعلنه الصوفي أو النبي من تفسير لفحوى محتويات شعوره الديني يمكن أن يبلغ للناس على صورة قضايا، ولكن محتويات الشعور الديني نفسها لا يمكن الاطلاع عليها أي نقلها لغيره .

وكون المعرفة الصوفية لا يطلع عليها يرجع إلى أن هذه المعرفة في جوهرها شعور غير ملحوظ لم يمسه العقل المستطرد في التعبير .

على أنه ينبغي أن نلاحظ أن الشعور الصوفي ككل شعور فيه عنصر من الفكر أيضا .

وسبب هذا العنصر على ما اعتقد يسعى به الشعور الصوفي أن تكون له صورة فكرة . وفي الحق أن طبيعة الشعور السعي إلى الالتماس والإفصاح عن نفسه في الفكر .

4- واتصال المريد بالذات الأزلية، ذلك الاتصال المباشر الذي يبعث في نفسه شعورا بأن الزمن المتجدد، فالحالة الصوفية باعتبار تفردا تظل متصلة بالتجربة العامة على وجه ما . (25)

5- والجدير بالملاحظة هنا هو أن إقبال يضيف عنصرا جديدا هنا في مفهوم التجربة الصوفية، فهو لم ينكر دور الفكر(العقل) في الرياضة الصوفية فهو يرى أن الفكر والإلهام متصلان فليس هناك من سبب في رأيه يدعو إلى الظن بأنهما متضادان بالضرورة، فهما ينبعان من أصل واحد، وكل منهما يكمل الآخر، فإحدهما يدرك الحقيقة جزءا جزءا والآخر يدركهما في جملتهما، إحدهما يركز نظرتة نحو ما فيها من خلود، والثاني نحو ما فيها من حدوث . فالبداهة تهدف إلى الحقيقة في مجموعها بالتدبر في تعيين أجزاءه المختلفة، وإفراد كل واحد منها والتأمل فيه على حدة . كلاهما يفنقر إلى الآخر لتجديد قواه، وكلاهما يلتمس شهود نفس الحقيقة التي تنكشف لكل منهما على نحو تتلاءم مع وظيفته في الحياة . وفي الحقيقة أن البداهة - كما يقول برجسون - ليست إلا ضربا عاليا من التفكير . (26)

ونخلص من ذلك إلى أن التجربة عند محمد إقبال هي مصدر المعرفة لكن هذه التجربة في مفهومها الواسع تنقسم إلى قسمين:

أ) التجربة العلمية التي موضوعها الطبيعة ووسائلها العقل والحواس.

ب) التجربة الصوفية وموضوعها الذات ووسائلها القلب والعقل وبذلك فهو يجمع بين وسائل المعرفة الثلاثة للحصول على المعرفة والوصول إلى الحقيقة وفي هذا الصدد يقول: >> فأحدى الطرق الغير مباشرة لإيجاد الصلات بيننا وبين الحقيقة التي تواجهنا هي الملاحظة التأملية والسيطرة على العلامات التي تدل عليها الحقيقة كلما تكشفت هذه العلامات عن ذاتها للإدراك الحسي .

أما الطريقة المباشرة فتكون بالاتحاد مع الحقيقة عندما تتجلى في داخل النفس اتحاد مباشر، وعناية القرآن بالطبيعة ليست شيئاً أكثر من الاعتراف بأن الإنسان يمث بالصلة إلى الطبيعة، وهذه الصلة بوصفها وسيلة محكمة للتحكم في قوى الطبيعة ن لا لمجرد رغبة جامحة في التحكم، وإنما لغرض أنبل يؤدي إلى تحرر حركة الحياة الروحية في رقيها وتساميتها، ولكي نكفل إدراك الحقيقة إدراكاً كاملاً ينبغي أن يكمل الإدراك الحسي بادراك آخر هو ما يصفه القران بادراك "الفؤاد" أو "القلب" قال تعالى: >> الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين، ثم جعل نسله من ماء مهين ثم سواه ونفخ فيه روحه وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون << - [السجدة 7-9]

والقلب نوع من علم الباطن أو البداهة، يصفه الشاعر الرومي في عبارة طلية فيقول: >> انه يتغذى بأشعة الشمس ويصل بيننا وبين وجوه الحقيقة، غير تلك الوجوه المتاحة لإدراك الحواس << (27)

ويضيف إقبال ليؤكد على صحة المعرفة القلبية والاعتداد بها قائلاً: >> والقلب كما يفهم من القلب لا يكذب أبدا إذ فسر على وجهه الصحيح على انه لا ينبغي أن نعد القلب قوة خاصة خفية، فما هو إلا أسلوب من أساليب تحصيل الحقيقة ليس للحس بما لهذه الكلمة من معنى فسيولوجي أي دخل فيه . ومجال الرياضة المفتوح سبيله للقلب مجال حقيقي وواقعي ككل درب آخر من دروب التجربة، وليس في وصف رياضة القلب بأنها روحانية أو صوفية، أو أنها من خوارق الطبيعة، ليس في هذا ما يقلل من شأنها من حيث هي التجربة، فكل تجربة في نظر الإنسان البدائي كانت من خوارق الطبيعة، ولقد أوحى إليه ضروريات الحياة الملحة أن يضع لها تفسير، ولدت منه بالتدريج "الطبيعة" المعنى الذي اصطلحنا عليه لهذا اللفظ <<

والحقيقة انه لم يوجد من استطاع أن يوضح التجربة الصوفية بلغة العصر بمثل هذا الشرح والتفسير، كما وضحاها محمد إقبال، ولقد مكنه من ذلك سعة الاطلاع والمعرفة كما رأينا سابقا في مقدمة هذا البحث، صف إلى ذلك إيمانه القوي الصادق حيث لاح له ذلك بقبس من نور الحقيقة يشعر بها كل من يقرأ فكر هذا الرجل . فهو صاحب عقل وبصير نافدين، وحس رهيف قل من رزق ذلك .

والسؤال الذي يطرح نفسه علينا: هل بعد هذا يمكننا نقد وفحص نتائج التجربة الصوفية؟ يرى إقبال أن <<تناول التجربة الصوفية بالنقد والتمحيص ليس فيه شيء من عدم الاحترام لها، فنبى الإسلام كان أول من تناول بالنظر النقدي الظواهر الروحية وقد أورد البخاري⁽²⁹⁾ وغيره من رواة الحديث وصفا مستقيضا لملاحظة الرسول - لشاب يهودي- هو ابن صياد استرعت أحوال ذهوله أنظار النبي، فاختره وسأله وفحص عن أحواله. وعلى أية حال فإن أول مسلم أدرك معنى تصرف النبي وقيمه هو ابن خلدون الذي تناول عناصر المعرفة الصوفية بروح نقادة وأوشك أن يصل إلى النظرة الحديثة عن العقل فيما وراء الشعور >>⁽³⁰⁾.

وهنا نلاحظ أن إقبال يعطي تفسيراً خاصاً للمقولة المشهورة بين علماء الصوفية من الغزالي في القرن الخامس هجري (ت 505 هـ) إلى محمد متولي الشعراوي في عصرنا هذا، والتي ترى أن العقل محدود. كما نجدها عند ابن عربي⁽³¹⁾، عندما التقى بابن رشد وحواره معه، والتي خلاصتها أن العقل في بحثه عن الحقيقة محدود بسقف لا يمكنه تجاوزه، وفي ذلك يضرب محمد متولي الشعراوي مثالا قائلاً: >> ... مادام للعقل حدوده التي يقف عندها ولا يتعداها وقد شبهته مرة بأنه كالمطية التي تحمل صاحبها إلى باب السلطان ليدخل إلى رحابه بدونها ... <<⁽³²⁾، ثم يوضح ذلك الرأي صراحة قائلاً: >> ... الرأي القائل بأن العقل في جوهره متناه، ومن ثم لا يقدر على إدراك غير المتناهي رأي ينهض على تصور خاطئ لحركة العقل في تحصيل المعرفة، إن قصور الفهم المنطقي (العقل الاستدلالي الذي يسير على خطوات في عالم الحس المتفرق) الذي يواجه الكثير من الجزئيات المتناثرة فيما بينها، والتي لا أمل في ردها جميعاً إلى وحدة واحدة، هذا القصور هو الذي يجعلنا نشك في إمكان توصل العقل إلى إدراك قاطع... <<⁽³³⁾، يضيف في نفس السياق قائلاً: >> ... على أن الفكر قادر على أن يصل في حركته العميقة إلى لا نهائي سار فيها، والتصورات المتناهية المختلفة ليست إلا لحظات في حركة تجليه، فالفكر من حيث طبيعته جوهره ليس قاراً معطلاً بل هو متحرك فعال يتكشف إذ يحين الوقت عما فيه من لا نهائية، مثل الحبة - (البذرة)- تحمل في طياتها من أول الأمر وحدة الشجرة الكاملة على أنها حقيقة ماثلة، وعلى هذا فالفكر هو الكل في حركة تكشف عما في ثناياه، يبدو للناظر إليه من زاوية الحدوث كسلسلة من معينات محددة لا يمكن إدراكها إلا من طريق نسبة بعضها إلى بعض... <<⁽³⁴⁾ يستمد محمد إقبال مفهومه للعقل من القرآن الكريم، هذا الأخير الذي كان مصدراً إلهامه الأول والأخير وأما باقي المصادر الأخرى ليست إلا وسائل يستعملها في فهم النصوص القرآنية، فصدق الله العظيم القائل: >> يا أيها الذين آمنوا بالله ورسوله يوتيكم كفلين من رحمته ويجعل لكم نورا تمشون به ويغفر لكم والله غفور رحيم << [.....]

فإقبال يؤمن بالعقل الاستدلالي المسترشد بنور الإيمان، ويرفض العقل المغتر الذي ينكر كل سلطان عليه وخاصة سلطان العقل، فإقبال كما يرفض النظر المجرد الذي يهمل الواقع. فهو يفهم من قوله تعالى: >> قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم أنني أعلم غيب

السموات والأرض واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون>> [البقرة -33] بأنها تشير إلى أن الإنسان موهوب بالملكة التي تجعل له القدرة على وضع أسماء للأشياء أي أنه يكون التصورات لها، وتكوين هذه التصورات معناه إدراكها وفهمها، فالمعرفة الإنسانية قائمة على الإدراكية، وبفضل هذه المعرفة الإدراكية يدرك الإنسان ماهو قابل للملاحظة من الحقيقة >> (35)

نختم هذا المقال ببعض حكم ومواقف إقبال:

1- لقد استطاع إقبال أن يعرف النفس وغاص في أعماقها، ودعى إلى معرفتها فقال: >> أنزل في أعماق قلبك، وادخل في قرارة شخصيتك، حتى تكتشف سر الحياة، ما عليك إذا لم تتصفني وتعرفني، لكن أنصف نفسك يا هذا! واعرفها وكن لها وفياءً، ما ظنك بعالم القلب، وهو كله حرارة وسكر، وحنان وشوق، أما عالم الجسم فتجارةً وزورٌ واحتيالٌ، إن ثروة القلب لا تفارق صاحبها، أما ثروة الجسم فظل زائل، ونعيم راحل، إن عالم القلب لم أرى فيه سلطة الإفرنج ولا اختلاف الطبقات، ولقد كدت أذوب حياءً، وتندى جبيني عرقاً؛ إذ قال لي حكيم: إذا خضعت لغيرك؛ أصبحت لا تملك قلبك ولا جسمك. << (36)

2- وقال في نفس السياق والمصدر: >> إن الإنسان إذا عرف نفسه بفضل الحب الصادق، وتمسك بأداب هذه المعرفة، أنكشف على هذا المملوك أسرار الملوك. إن الفقير الذي هو أسد من أسود الله أفضل من أكبر ملوك العالم .

3 - >> إن الصراحة والجرأة من أخلاق الفتیان، وأن عباد الله الصالحين لا يعرفون أخلاق

الثعالب <<

- >>يا صاح! إن الموت أفضل من رزق يقص من قوادمي ويمنعني من حرية الطيران>>
- قدم له رئيس وزراء في دولة في عيد ميلاده، هدية محترمة من النقود فرفضها وقال: >>
إن كرامة الفقير تأتي علي إن أقبل صدقة الأغنياء <<

- يقول في مقطوعة: >> لك الحمد يا رب! إذ لست من سقط المتاع، ولست من عبيد الملوك والسلطين، لقد رزقتني حكمةً وفراسةً، عليّ أني لم أبعها لملك من الملوك. <<

- ويقول: >> إني من غير شك فقير قاعد على قارعة الطريق، ولكنني غنيُّ النفس أبي>>
- ويقول: >> إذا لم تكن تعرف رازقك كنت فقيراً إلى الملوك، وإذا عرفته أفقر إليك كبير الملوك. إن الاستغناء ملوكية، وعبادة البطن قتل للروح، وأنت مخير بينهما، إذا شئت اخترت القلب، وإذا شئت اخترت البطن. <<

4- عرضت عليه الحكومة البريطانية وظيفة نائب الملك في إفريقية الجنوبية، وكان من تقاليد هذه الوظيفة أن حرم نائب الملك تكون سافرة، تستقبل الضيوف في اللوائم الرسمية وتكون مع زوجها في الحفلات، فأشير عليه بذلك فرفضها وقال: >> مادام هذا شرطاً لقبول الوظيفة ؛ فلا أقبله، إهانة ديني، ومساومة كرامتي. <<

5- قال رحمه الله عندما قدّم إلى الأمير الشهيد نادر خان ملك أفغانستان المصحف الشريف: << إن هذا القرآن سند أهل الحق، في ضميره حياة وروح، تتدرج في بدايته النهاية، به فتح علي باب خبير >>.

5- ويقول في ديوان أسرار خوزي: << إن هذا الكتاب، كتاب خالدٌ، حكمته غارقة في الأبد، إنه يفشي أسرار تكوين الحياة، ويثبت الضعيف الذي تزلزلت أقدامه بالقول الثابت >>

- << قوة الذات تحول حبة الخردل إلى جبل .

خور الذات يحول الجبل إلى حبة خردل >> [جناح جبريل]

- << يتجاوز الهلال كل وجوهه وجها بعد وجه

من يستطيع بلوغ الغاية القصوى دون جهد؟ >> [جناح جبريل]

- << غاية ثورة المؤمن، أن تتجلى عليه ذاته، والحق أن موسيقى الكون الخالدة لا تقوم

إلا على العقبات >> [جناح جبريل]

- << لا تتجنب الأزمنة الصعبة، من لا يتخطى العقبات لا قيمة له، ألا تعرف أن

الموجة لا تكون ممتعة إلا عندما تلطم الصخور؟ >> [رسالة المشرق]

وأخيرا نختم بهذا البيت الذي يلخص موضوع بحثنا:

<< خير أنواع الزهد ليس في هجر الطين والماء # خير أنواع الزهد في غزو كل زاوية في

الأرض والسماء. [جناح جبريل]

الهوامش

- (1) جوستاف لوبون - حضارة الهند - تعريب عادل زعيتر مصر 1948م ص 205.
- (2) عبد المنعم النمر - تاريخ الإسلام في الهند - القاهرة مصر سنة 1959م ص 29.
- (3) محمد غلاب - الفلسفة الشرقية - الطبعة الثانية - الانجلو المصرية - بدون تاريخ ص 99.
- (4) - الهندوسية ديانة عرقية في الهند، فهي ديانة كل هندي مالم يدين بديانة أخرى.
- (5) أبو الحسن الندوي - رجال الفكر والدعوة في الإسلام - دار القلم - دمشق سوريا - الطبعة الأولى - 2002م - ج 1/ص 97 .
- (6) الشهرستاني - الملل والنحل - تخريج محمد بن فتح الله - الطبعة الثانية - القاهرة - سنة 1956م الجزء 2/ص 258.
- (7) محمد غلاب - مرجع سابق - ص 115.
- (8) ديورانت - قصة الحضارة - ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود - ج 3/ص 95.
- (9) أحمد الساداتي - تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندوباكستانية - الطبعة 2 - القاهرة سنة 1970م ص 37.
- (10) عبد الوهاب عزام - محمد إقبال - سيرته وفلسفته وشعره - مطبوعات باكستان - 1954م - ص 18.
- (11) الصاوي شعلان - إيوان إقبال - القاهرة سنة 1977م - ص 235.
- (12) أبو الحسن الندوي - روائع إقبال - دمشق سنة 1960م - ص 15 .
- (13) محمد إسماعيل الندوي - نظرات جديدة في شعر محمد إقبال - القاهرة سنة 1969م - ص 11.
- (14) أبو الحسن الندوي - رجال الفكر والدعوة في الإسلام - مرجع سابق - ج 1/ص 34.
- (15) ديوان هدية الحجاز - عن المرجع السابق - ص 34.
- (16) جلال الدين الرومي: ولد في السادس من ربيع الأول سنة 604 هـ، في بلخ من أعمال أفغانستان، ينتهي نسبه إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه، تأثر بـ <<شمس الدين التبريزي>>، فامتلاً بروح جديدة وأنكشف له عالم جديد بعد اتصاله بهذا الصوفي الذي يعرف الناس قليلاً عن حياته، ولذلك أشار في بيت شعري له: << إن الشمس التبريزي هو الذي أراني طريق الحقيقة، وهو الذي أدين له في أيما نبي ويقيني >> [أبو الحسن الندوي - رجال الفكر والدعوة في الإسلام - ج 1 ص 392 - مرجع سابق].
- (17) Iqbal: development of metaphysca in Persia: p10
عن عبد المقصود عبد الغني - محمد إقبال ومنهجه في تحديد الفكر الإسلامي مكتبة الزهراء - 2000م - ص 62)

- (18) ديوان الأسرار - ترجمة الدكتور عزام - ص 19، وكذلك رسالة الخلود - ترجمة الدكتور السعيد محمد جمال الدين ص 333 .
- (19) محمد إقبال - تجديد التفكير الديني في الإسلام - ترجمة عباس محمود - مراجعة عبد العزيز المراغي بك - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - 1955م - ص 214
- (20) أنظر ديوان محمد إقبال - إعداد سيد عبد الماجد الغوري - دار ابن كثير دمشق - بيروت - ص 2.
- (21) نفس المرجع - ص 42 .
- (22) نفس المرجع - ص 177 .
- (23) للاطلاع على ذلك أنظر: أبو الحسن علي الحسن الندوي - رجال الفكر والدعوة في الإسلام - مرجع سابق ص 41، 42 .
- (24) إقبال تجديد الفكر الديني في الإسلام - مرجع سابق - ص 105 .
- (25) نفس المرجع - ص (26-31) .
- (26) نفس المرجع - ص 7 .
- (27) نفس المرجع - ص 23 .
- (28) نفس المرجع - ص 24 .
- (29) البخاري - صحيح البخاري - كتاب الجنائز - ورواه كذلك في كتاب الجهاد .
- (30) محمد إقبال - تجديد الفكر الديني - ص 25 .
- (31) محي الدين بن عربي، ولد سنة 1165م الموافق لـ 562هـ، وتوفي سنة 1240م الموافق لـ 638هـ بالأندلس، وهو من أشهر شخصيات التصوف، له عدة مؤلفات منها: الفتوحات المكية، فصوص الحكم، وله كتاب في تفسير القرآن الكريم على المنهج الصوفي، وعلى الرغم من انه يسلك في كتبه سبل البحث النظري الفلسفي، وإن كان في اتجاه صوفي، فإنه ينظر من أعلى بإحتقار إلى أئلك الذين يظنون انه في وسعهم الوصول إلى معرفة الحقيقة عن طريق الفكر والنظر فحسب - (أنظر في ذلك - إجننتس جولد زيهر - مذاهب التفسير الإسلامي - ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار - دار إقرأ - الطبعة الخامسة 1992م - بيروت لبنان - ص 241) وللمزيد انظر حواراه في ذلك مع ابن رشد في كتابه: الفتوحات المكية - جزء 1 الصفحة 153 - وما بعدها .
- (32) محمد متولي الشعراوي - محاضرة تحت عنوان لماذا لم يفسر النبي (ص) القرآن - مطبوعة على الآلة الراقنة - القاها في الجزائر في التسعينيات من القرن الماضي .
- (33) و (34) - محمد إقبال - تجديد الفكر الديني - ص 11، 12، 13 .
- (35) محمد إقبال - تجديد التفكير الديني في الإسلام - ص 20 .
- (36) محمد إقبال - جناح جبريل .

التصوف والطريق إلى إحياء علوم الدين عند الغزالي

أ.د. هاشم يحيى الملاح

جامعة الموصل العراق

الملخص:

عالج الباحث في هذه الدراسة مفهوم التصوف وتطوره بإيجاز، ثم قدم نبذة عن حياة الإمام أبي حامد الغزالي (450 - 505هـ)، وكيف انتهى به طلب العلم والمجاهدة في العبادة إلى الاعتقاد بأن طريق التصوف هو خير الطرق المؤدية إلى الله تعالى. كما توصل بعد طول تأمل وتفكير إلى أن الطريق إلى تجديد علوم الدين وإحيائها.

هو في الجمع بين علم الفقه الذي يشرح كيفية أداء فروض الدين العملية من طهارة وصلاة وزكاة وحج أداءاً جسمانياً واجتماعياً - كما تقرر عند فقهاء أهل السنة والجماعة - وبين علم المعاملة الذي أخذه عن الصوفية وهو يوضح كيفية أداء تلك الواجبات العملية أداءً روحياً. وبذلك يصبح الفقه، فقهاء: فقه العبادة والمعاملة الاجتماعية، وفقه العبادة الروحية والمعاملة القلبية. لقد حاول الغزالي أن يوضح في كثير من النصوص أنه لا يوجد تعارض بين العلوم الشرعية التي مصدرها الوحي وبين العلوم العقلية التي يتم التوصل إليها عن طريق العقل والإلهام، وأن أحدهما يكمل الآخر: "فلا غنى بالعقل عن السماع ولا غنى بالسماع عن العقل. فالداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل، والمكتفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور، فإياك أن تكون من أحد الفريقين وكن جامعاً بين الأصلين، فإن العلوم العقلية كالأغذية والعلوم الشرعية كالأدوية...".

وقد أوضح الغزالي أن العلوم العقلية "تنقسم إلى دنيوية وأخروية، فالدنيوية كعلم الطب والحساب والهندسة والنجوم وسائر الحرف والصناعات، والأخروية: كعلم أحوال القلب، وآفات الأعمال، والعلم بالله وبصفاته وأفعاله" ويشير الغزالي إلى "ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية - أي العقلية - دون التعليمية - أي الشرعية -، فلذلك لم يحرصوا على دراسة العلم وتحصيل ما صنفه المصنفون والبحث عن الأقاويل والأدلة المذكورة، بل قالوا الطريق تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة، والإقبال بكنه الهمة على الله ومهما حصل ذلك كان الله هو المتولي لقلب عبده والمتكفل له بتتويره بأنوار العلم" غير أن الغزالي ينبه إلى أن طريق المجاهدة قد يفضي بصاحبه إلى العلم عن طريق الكشف، لكن الإقتصار على هذا الطريق ليس مأمون العواقب، فقد يفسد المزاج أثناء المجاهدة، ويختلط العقل ويمرض البدن "وإذا لم تتقدم رياضة النفس وتهذيبها بحقائق العلوم تثبت بالقلب خيالات فاسدة تطمئن النفس إليها مدة طويلة إلى أن يزول وينقضي العمر قبل النجاح فيها، فكم من صوفي سلك هذا الطريق ثم بقي في خيال واحد عشرين سنة، ولو كان قد أتقن العلم من قبل لانفتح له وجه التباس ذلك الخيال في الحال، فالاشتغال بطريق التعلم أوثق وأقرب إلى الفرض".

وقد وجد الغزالي أن هنالك من يرى تعارضاً بين العلوم الشرعية والعلوم العقلية فرد عليهم بقوله: "وظن من يظن أن العلوم العقلية مناقضة للعلوم الشرعية وأن الجمع بينهما غير ممكن، هو ظن صادر عن عمى في عين البصيرة نعوذ بالله منه، بل هذا القائل ربما يناقض عنده بعض العلوم الشرعية لبعض فيعجز عن الجمع بينهما فيظن أنه في الدين، فيتحير به، فينسل من الدين انسلال الشعرة من العجين، و ذلك لأن عجزه في نفسه خيل إليه نقصاً في الدين، وهيهات..".

لذا أنتقد الغزالي الفلاسفة انتقاداً شديداً في كتابه تهافت الفلاسفة، ليس لأنه لا يثق بقدرة العقل ودوره في الوصول إلى الحقائق العلمية وإنما لأن الفلاسفة قد استخدموا العقل في غير المجالات التي خلق لها "فالغزالي لم يتهم العقل إلا في مسائل ما بعد الطبيعة فقط - أي الإلهيات - وهي المسائل التي تعثر فيها الفلاسفة وتفرقوا مذاهب شتى وطرائق قديداً، وما ذلك إلا لأن مسلكهم فيها لم يكن برهانياً يؤدي إلى العلم اليقيني الذي حدده الغزالي بل كل ما يمكن أن يصل إليه العقل في شأنها هي نتائج ظنية لا تغني من الحق شيئاً... وأما ما عدا ذلك من علوم ومعارف فأن العقل قادر على مواجهتها وخوض غمارها. وهكذا فالعقل ثقة في مسائل الرياضيات والمنطقيات، والفلكيات، وغير ثقة في حقائق الإيمان ومسائل ما بعد الطبيعة".

وفضلاً عما تقدم فقد عمل الغزالي على معالجة مسألة العلاقة بين العلوم الشرعية المكتسبة عن طريق التعلم، تعلم تفسير والحديث والفقه والكلام، والعلم الغيبي اللدني الذي طريقه الإلهام وهو الذي يعتمد عليه خواص المتصوفة حيث أوضح في (الرسالة اللدنية) خصائص هذا العلم وطرقه وحاول وضع الحدود التي تم من الغلوب والانحراف عن التوحيد، وذلك من خلال تأكيده المستمر على ضرورة الجمع بين العلوم الشرعية والعلوم اللدنية، والعلوم المسعية والعلوم العقلية، وعدم استقلال أحدهما عن الآخر.

مقدمة:

اختلف الباحثون في تعريف معنى التصوف بحسب طبيعة تفكيرهم والمناهج التي يأخذون بها في بحوثهم حتى وصل عددها عند نيكلسون إلى ثمانية وسبعين تعريفاً⁽¹⁾. لذا كأن من الأفضل تأخير البحث عن تعريف التصوف، والمبادرة إلى الحديث عن نشأته وتطوره وبرز المبادئ والقيم التي قام عليها والأهداف التي سعى إلى تحقيقها على الرغم من تعدد التوجهات والاجتهادات التي حملها أصحابه ممن حملوا صفة التصوف.

يقول ابن خلدون أن أصل طريقة التصوف: "العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله، والأعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكأن ذلك عاماً في الصحابة والسلف. فلما نشأ الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة. وقال القشيري رحمه الله: ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية ولا قياس. والظاهر أنه لقب. ومن قال:

اشتقاقه، من الصفاء، أو من الصفة، فبعيد من جهة القياس اللغوي، قال: وكذلك من الصوف لأنهم لم يختصوا بلبسه"⁽²⁾.

ويميل ابن خلدون إلى ترجيح اشتقاق التصوف من الصوف، لأن الصوفية "في الغالب مختصون بلبسه، لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف. فلما اختص هؤلاء بمذهب الزهد والانفراد عن الخلق والإقبال على العبادة اختصوا بماخذ مدركة لهم"⁽³⁾. ويلاحظ أن بعض الزهاد الأوائل الذين حملوا اسم التصوف لم يكن موقفهم سلبياً من الأوضاع العامة في المجتمع، وذلك لأنهم كانوا يأمرن بالمعروف وينهون عن المنكر ويعارضون الولاة والسلطين. لذا فقد ذكر ادم متر أنه "كأن ثم صوفية أتقياء من أصحاب النزعة العملية، اخذوا جادين بالواجبات المفروضة على المسلم، وكانوا يتدخلون في حياة المجتمع تدخلاً شديداً الوطأة"⁽⁴⁾.

وعلى الرغم مما تقدم، فقد غلبت على الصوفي صفات الزهد والانفراد عن الخلق والإقبال على العبادة. لذا فقد ركزت بعض التعريفات التي وصلت إلينا عن التصوف على هذه الصفات، نحو تعريف معروف الكرخي للتصوف بأنه (الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق)، وقول التستري (التصوف قلة الطعام والسكون إلى الله والفرار من الناس)، وقول أبو بكر الشبلي (التصوف الجلوس

(1) مطلق، د. فضيلة عباس، الأصول الاشرافية عند فلاسفة المغرب، بغداد 2001 ص 93.

(2) تاريخ العلامة ابن خلدون (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخير في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر)، بيروت (دار الكتاب اللبناني) 1960، ج2، ص 863.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص 863.

(4) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريذة، بيروت (دار الكتاب العربي) ط4، 1967، ج2، ص 23.

مع الله بلاهم). وأخيراً قول الغزالي في توضيح سمات التصوف، بأنه طرح النفس في العبودية، وتعلق القلب بالربوبية، وأنه تصفية القلب عن مرافقة البرية ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية، ومجانبة الدواعي النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية، وتعلق بالعلوم الحقيقية، ومتابعة رسول الله في الشريعة⁽¹⁾.

في ضوء ما تقدم، فقد اشتهر الصوفية بشدة محاسبة أنفسهم في سائر أعمالهم والنظر في حقائقها. "فظهر أن أصل طريقتهم كلها محاسبة النفس على الأفعال والترك، والكلام في هذه الأذواق والمواد التي تحصل عن المجاهدات، ثم تستقر للمريد مقاماً، ويترقى منها إلى غيرها"⁽²⁾.

وقد تولى عدد من علماء الصوفية منذ القرن الثالث الهجري الكتابة عن الصوفية وشرح مصطلحاتها "فمنهم من كتب في الورع ومحاسبة النفس على الاقتداء في الأخذ والترك كما فعله المحاسبي في كتاب الرعاية له، ومنهم من كتب في آداب الطريقة وأذواق أهلها ومواجدهم في الأحوال كما فعله القشيري في كتاب الرسالة، والسهورودي في كتاب عوارف المعارف وأمثالهم. وجمع الغزالي رحمه الله بين الأمرين في كتاب الأحياء، فيه أحكام الورع والاقتداء، ثم بين آداب القوم وسننهم وشرح اصطلاحاتهم في عباراتهم. وصار علم التصوف في الملة علماً مدوناً، بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط، وكانت أحكامها تتلقى من صدور الرجال"⁽³⁾.

وقد ذكر ابن خلدون أن غاية (المريد) من سلوك طريق التصوف هي أن ينتهي إلى (التوحيد والمعرفة) التي هي الغاية المطلوبة للسعادة. وقد عبر عن ذلك بقوله: "ثم أن هذه المجاهدة والخلوة والذكر يتبعها غالباً كشف حجاب الحس، والاطلاع على عوالم من أمر الله، ليس لصاحب الحس إدراك شيء منها، والروح من تلك العوالم... فيتعرض (المريد) حينئذ للمواهب الربانية والعلوم اللدنية والفتح الإلهي، وتقرب ذاته في تحقق حقيقتها من الأفق الأعلى، أفق الملائكة"⁽⁴⁾.

وقد أشار ابن خلدون إلى أن طريق (الكشف) في طلب العلم الإلهي قد يوقع صاحبه في بعض (الشطحات) والانحرافات عن العقيدة الصحيحة. وقد عبر عن ذلك بقوله: "وأما الكلام في الكشف وإعطاء حقائق العلويات وترتيب صدور الكائنات، فأكثر كلامهم فيه نوع من المتشابه، لما أنه وجداني عندهم، وفاقد الوجدان عندهم بمعزل عن أذواقهم فيه، واللغات لا تعطي دلالة على مرادهم منه، لأنها لم توضع إلا للمتعارف، وأكثره من المحسوسات"⁽⁵⁾.

وعلى الرغم من الموقف المتحفظ لابن خلدون تجاه المعرفة عن طريق الكشف الرباني فإنه لم يحاول إدانة هذا الطريق كما فعل بعض الفقهاء وحاول أن يقدم تفسيراً لذلك ويفرق في الحكم بين

(1) مطلق، الأصول الاشرافية عند فلاسفة المغرب، ص 93 - 94.

(2) ابن خلدون، تاريخ العلاقة ابن خلدون، ج 2، ص 867.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 866.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 866 - 867.

(5) المصدر نفسه، ج 2، ص 880.

حالة وأخرى، فقال بأنه ينبغي لنا ألا نتعرض لكلامهم في الكشف "ونتركه فيما تركناه من المتشابه، ومن رزقه الله فهم شيء من هذه الكلمات على الوجه الموافق لظاهر الشريعة، فأكرم بها من سعادة وأما الألفاظ الموهمة التي يعبرون عنها بالشطحات، ويؤاخذهم بها أهل الشرع، فاعلم أن الأنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس، والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه، وصاحب الغيبة غير مخاطب، والمجبور معذور"⁽¹⁾.

ويبدو أن موقف ابن خلدون المتعاطف مع الصوفية حتى في حال الوقوع في (الشطحات) قد أملتها ظروف العصر الذي يعيش فيه وسعة انتشار التصوف بين الناس. أما في العصور المتقدمة لظهور التصوف وبخاصة في القرن الثالث والرابع فقد كان موقف الفقهاء من هذه الظاهرة عنيفاً، إذ أنهم رموا بعض ذوي الشطحات من المتصوفة بالكفر والمروق عن الملة الإسلامية. كما ذهبت بعض الدراسات الحديثة إلى محاولة إبراز بعض التأثيرات الدينية والفلسفية القديمة في الفكر الصوفي⁽²⁾.

في ضوء ما تقدم فقد سعى بعض كبار المتصوفة من أمثال الكلاباذي وهو فقيه حنفي متصوف وأبو نصر السراج الطوسي في كتاب (اللمع)، وأبو عبد الرحمن السلمي صاحب كتاب الطبقات وأبو سعيد بن أبي الخير وأبو القاسم القشيري، إلى العمل على ربط التصوف وعلومه بعلم الشريعة الإسلامية في مجال الفقه والآداب وعلم الكلام. وبذلك نجحوا في تقوية أواصر الصلة بين الإسلام (السنني) وبين التصوف. كما عملوا على تنظيم أنفسهم بطريقة محكمة شبهها بعض الباحثين بتنظيمات الشيعة الإسماعيلية، فاتخذوا لأنفسهم مراكز للذكر والعبادة سميت خانقاهات أو تكايا وربط⁽³⁾.

وقد شجع هذا التحول الذي مر به التصوف حكام الدولة الغزنوية والسلجوقية على تبني الصوفية ومحاولة الاستفادة منها في صراعهم مع الدولة الفاطمية التي كانت تناصر الشيعة الإسماعيلية. وبذلك تمتع الصوفية ومنذ القرن الخامس بحماية الدولة وتشجيعها⁽⁴⁾.

في هذه الأجواء، وبخاصة في عهد الوزير السلجوقي نظام الملك، نشأ أبو حامد الغزالي، وساهم في النشاطات العلمية والثقافية بطريقة متميزة في المجالات الفقهية والفلسفية والصوفية. فكيف تسنى له ذلك؟ هذا ما سنعالجه في المبحث الآتي:-

الغزالي، نشأته وتحولاته الفكرية:-

أن المصادر التي ترجمت لحياة الغزالي تكاد تتفق على الخطوط الأساسية التي مر بها في حياته. ويبدو أن السبب في ذلك هو أن الغزالي كتب سيرته الذاتية في أواخر حياته في رسالة المنقذ

(1) المصدر نفسه، ج2، ص881.

(2) الجابري، د. محمد عابد، تكوين العقل العربي، بيروت، ط7، 1998، ص277 - 278.

(3) المرجع نفسه، ص278 - 281.

(4) المرجع نفسه، ص280 - 281.

من الضلال. فجاءت مثلاً يحتذى من قبل كل من ترجم لحياته وبخاصة وأن معظمهم أن لم يكن كلهم كانوا من المحبين له والمعجبين بسيرته.

ومن اجل تقديم صورة واضحة وموجزة عن حياة الغزالي سنحاول عرضها على شكل فقرات وبحسب التسلسل الآتي:-

- ولد أبو حامد محمد الغزالي في مدينة طوس بخراسان⁽¹⁾، سنة 450هـ وكان والده يغزل الصوف ويبيعه في حانوته لذا اشتهر باسم الغزالي⁽²⁾.

- وتشير المصادر إلى أنه حين أدركت والده الوفاة "أوصى به وبأخيه احمد إلى صديق له صوفي صالح فعلمهما الخط وأديهما. ثم نفذ منه ما خلفه أبوهما وتعذر عليه القوت فقال: لكما أن تلجأ إلى المدرسة. قال الغزالي: فصرنا إلى المدرسة نطلب الفقه لتحصيل القوت"⁽³⁾. وهذا يدل على أن الغزالي كان ينتمي إلى أسرة فقيرة، وأنه لم يستطع مواصلة العيش والدراسة إلا بالاعتماد على ما كانت تقدمه المدرسة له ولغيره من طلاب الفقه.

ولا تشير المصادر إلى المدة التي مكثها الغزالي في هذه المدرسة، لكنها تذكر أنه في نهاية هذه الفترة تفرق عن أخيه "فارتحل إلى أبي نصر الاسماعيلي بجرجان، ثم إلى إمام الحرمين (الجويني 419هـ - 478هـ) بنيسابور، فلزمه حتى صار أنظر أهل زمانه، وكان الإمام يحبه باطناً لما يصدر عنه من سرعة العبارة وقوة الطبع، وابتدأ التصانيف في حياة الإمام"⁽⁴⁾. ويبدو أن عمر الغزالي قد ناهز على العشرين عاماً حينما التحق بالإمام الجويني، فهو يقول في (المنقذ من الضلال): "ولم ازل في عنفوان شبابي وربعان عمري - منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى أن أناف السن على الخمسين - اقتحم لجة البحر العميق وأخوض غمرته خوض الجسور، لا خوض الجبان الحذور، وأتوغل في كل مظلمة وأتهجم على كل مشكلة، واتقحم كل ورطة، وأتقحص عن عقيدة كل فرقة، واستكشف أسرار مذاهب كل طائفة، لأميز بين محق ومبطل..."⁽⁵⁾. فاذا صح هذا الافتراض فيكون الغزالي قد التحق بالجويني في سنة 470هـ "فمكث في صحبته ثمان سنوات يدرس ويشارك في المناظرات ويقوم بوظيفة معيد للدروس. وعندما توفي استأذنه سنة 478هـ التحق بحاشية الوزير نظام الملك وأنتظم في سلك العلماء والفقهاء الذين احاط هذا الاخير نفسه بهم"⁽⁶⁾.

(1) المرجع نفسه، ص282.

(2) الحنبلي، عبد الحي بن العماد، بيروت (دار الكتب العلمية)، بلا.ت، ج4، ص11.

(3) المصدر نفسه، ج4، ص11.

(4) الحسيني، أبو بكر بن هداية الله، طبقات الشافعية، بيروت (دار القلم) بلا.ت، ص248.

(5) المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، حققه وقدم له الدكتور جميل صليبا والدكتور كامل عياد، دار الأندلس، ط9، سنة 1980، ص79 - 80.

(6) الجابري، تكوين العقل العربي، ص282.

- ولم توضح لنا المصادر المنهج الدراسي الذي درسه على يد شيخه الإمام الجويني على مدى ثمان سنوات، ولكن يبدو من الاطلاع على ترجمة الجويني أنه قد درس الفقه الإسلامي على مذهب الشافعي مع اصول الفقه، فضلاً عن علم الكلام عند الاشاعرة، كما خاض في أحوال الصوفية وأرباب الأحوال⁽¹⁾.

وتشير بعض المصادر إلى أن الجويني كأن قد تعرض للاذى من قبل المعتزلة حينما ظهرت الفتنة بين المعتزلة والاشاعرة، وغلبت المعتزلة، فخرج من نيسابور وقدم بغداد فاقام مدة بها، ثم خرج إلى مكة فجاور مكة اربع سنين يفتي وصنف النهاية هناك. ثم عاد إلى نيسابور بعد ركون الفتن، وفوض اليه التدريس والخطبة، ومجلس الوعظ وامور الاوقاف، وعظم شأنه عند الملوك⁽²⁾ أن تجربة الجويني القاسية بسبب الصراع المذهبي بين المعتزلة والاشاعرة لا بد وأنها قد انعكست على فكر ومشاعر تلميذه المجد الغزالي، كما أن مكانة الجويني لدى حكام الدولة وبخاصة الوزير نظام الملك قد مهدت الطريق امام **الغزالي لاتخاذ** مكانة بارزة في مجلس الوزير بعد وفاة شيخه الجويني، علماً أن نظام الملك كان نصيراً للاشاعرة من اتباع مذهب الشافعي فضلاً عن أنه كأن يشجع الصوفية والتصوف.

- لقد التحق الغزالي بمجلس نظام الملك بعد وفاة أستاذه الجويني في سنة 478هـ كما قدمنا واستمرت إقامته بجواره ست سنوات، وكان في هذه المدة "محط رحال العلماء، ومقصد الأئمة الفصحاء، فوقع للغزالي امور تقتضي علو شأنه من ملاقات الأئمة ومجارات الخصوم اللدود ومناظرة الفحول، ومناطحة الكبار، فاقبل (نظام الملك) عليه وعظمه وسلم إليه اموراً فعظمت منزلته وأنتشر في الآفاق، وألح عليه الملك للتدريس بنظامية بغداد، فنفذت كلمته وعظمت حشمته، حتى غلبت حشمته على الأمراء والوزراء"⁽³⁾.

يتضح من النص الوارد أعلاه أن الغزالي قد أصبح في هذه الفترة من الرجال المقربين من الدولة الذين يحملون همومها ويدافعون عن قضاياها وبخاصة في مجال الفكر والثقافة. وكان ذلك يعني الالتزام بالدفاع عن توجهات الدولة القائمة على الجمع بين الفقه الشافعي والعقيدة الاشعرية والتصوف، فضلاً عن التصدي لمقولات خصوم الدولة من معتزلة، وشيعة إسماعيلية (باطنية). وفلاسفة لقد شهدت هذه المدة من حياة الغزالي تصنيفه كتاب في الرد على الباطنية استجابة لطلب الخليفة المستظهر بأمر الله كما ألف كتابي مقاصد الفلاسفة، وتهافت الفلاسفة⁽⁴⁾.

(1) الحسيني، طبقات الشافعية، ص 283.

(2) المصدر نفسه، ص 238.

(3) المصدر نفسه، ص 248.

(4) الجابري، تكوين العقل العربي، ص 282 - 285.

تولى الغزالي وظيفة التدريس في المدرسة النظامية في سنة 484هـ بناءً على طلب من الوزير نظام الملك، فكان ذلك ذروة ما وصل إليه من مجد ونفوذ وقد وصف القاضي أبو بكر العربي مكانة الغزالي في هذا الوقت فقال: رأيت الغزالي في بغداد "يحضر مجلس درسه نحو أربعمائة عمامة من أكابر الناس وأفاضلهم يأخذون عنه العلم"⁽¹⁾.

غير أن نفس الغزالي لم تسترح إلى الوضع الذي هي فيه، واخذ يعاني من صراع داخلي عميق يدعو إلى التخلي عن كل ما يتمتع به من جاه ونفوذ، وقد وصف الغزالي نفسه هذه الازمة في كتابه المنقذ من الضلال، بقوله: "فلم ازل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة قريباً من ستة اشهر اولها رجب من سنة 488هـ، وفي هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار، اذ قفل الله لساني حتى اعتقل عن التدريس، فكنت اجاهد نفسي أن ادرس يوماً واحداً تطيبياً للقلوب المختلفة الي، فكان لا ينطق لساني بكلمة واحدة، ولا أستطيعها ألبته، حتى أورثت هذه العقلة في اللسان حزناً في القلب بطلت معه قوة الهضم ومرآة الطعام والشراب...، ثم لما أحسست بعجزتي وسقط بالكلية اختياري التجأت إلى الله التجاء المضطر الذي لا حيلة له فاجابني الذي يجيب المضطر اذا دعاه، وسهل على قلبي الأعراض عن الجاه والمال والأهل والولد والأصحاب، وأظهرت عزم الخروج إلى مكة وأنا ادبر في نفسي سفر الشام، حذراً من أن يطلع الخليفة وجملة الأصحاب على عزمي المقام في الشام، فتلطفت بلطائف الحيل في الخروج من بغداد على عزم أن لا أعاودها ابداً"⁽²⁾.

أن من الواضح في هذا النص الذي هو بمثابة (اعترافات) أن الغزالي كان يعاني في أزمتة النفسية هذه من شعور بتناقض بين المثل والأفكار التي يؤمن بها وبين الواقع الذي يعيش فيه والذي كان يفرض عليه التزامات وتصرفات تتناقض مع قناعاته وأفكاره الحقيقية. وقد حاول الجابري كشف بعض أسباب هذا التناقض بقوله أن ذلك راجع إلى كونه وجد نفسه مضطراً لإبطال آراء يميل إليها او يعتقد بصحة بعض جوانبها، وقد حصل ذلك حينما كان يؤلف الكتب في نقض آراء الفلاسفة والباطنية. أن بعض الذين درسوا آراء الغزالي دراسة تفصيلية من القدماء والمحدثين قد لاحظوا أنه كان متأثراً ببعض آراء الفلاسفة والباطنية على الرغم من مهاجمته لها. "يقول أبو بكر بن العربي الفقيه السني الذي كان معاصراً للغزالي: (شيخنا أبو حامد بلع الفلاسفة وأراد أن يتقيأهم فما استطاع). اما ابن تيمية فقد لاحظ أن الغزالي يذكر في بعض كتبه اقوالاً يدعي أنها أسرار الحقائق التي تشير إليها بعض الآيات من القران، في حين أن تلك الأقوال هي (قول الصابئة المتفلسفة بعينه قد غيرت

(1) الحنبلي، شذرات الذهب، ج4، ص13.

(2) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص136 - 137.

عباراتهم وترتيباتهم وأنه أي الغزالي (يميل إلى الفلسفة لكنه أظهرها في قالب التصوف والعبارات الإسلامية) وأنه (قد حكي عنه من القول بمذاهب الباطنية ما يوجد تصديق ذلك في كتبه)⁽¹⁾.

ومهما كانت حقيقة الأزمة التي مر بها الغزالي، فأنها قد حملته على مغادرة بغداد في سنة 488هـ متوجهاً إلى بلاد الشام. ويقدم لنا الغزالي وصفاً دقيقاً لرحلته هذه بقوله: "ففارقت بغداد، وفرقت ما كان معي من المال، ولم ادخر إلا قدر الكفاف، وقوت الأطفال، ترخصاً بأن مال العراق مرصد للمصالح، لكونه وقفاً على المسلمين، فلم ارى في العالم مالا يأخذه العالم لعياله اصلح منه. ثم دخلت الشام وأقمت به قريباً من سنتين لا شغل الي الا العزلة والخلوة، والرياضة والمجاهدة، اشتغلاً بتزكية النفس، وتهذيب الأخلاق، وتصفية القلب لذكر الله، كما كنت حصلت من كتب الصوفية. فكنت اعتكف مدة في مسجد دمشق، اصعد منارة المسجد طول النهار، وأغلق بابها على نفسي. ثم رحلت منها إلى بيت المقدس، ادخل كل يوم الصخرة، وأغلق بها على نفسي. ثم تحركت في داعية فريضة الحج، والاستمداد من بركات مكة والمدينة وزيارة رسول الله (ﷺ) بعد الفراغ من زيارة الخليل صلوات الله وسلامه عليه، فسرت إلى الحجاز ثم جذبتني الهمم، ودعوات الأطفال إلى الوطن، فعاودته بعد أن كنت ابعد الخلق عن الرجوع اليه. فأثرت العزلة به ايضاً حرصاً على الخلوة وتصفية القلب للذكر"⁽²⁾.

ويضيف الغزالي إلى ما تقدم تقريراً بالنتائج التي توصل إليها في ساحته الروحية هذه وعزلته عن الناس فيقول: "ودمت على ذلك مقدار عشر سنين، وانكشفت لي في إثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها والقدر الذي اذكره لينتفع به: أي علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق..."⁽³⁾.

- وهكذا فقد شعر الغزالي أن دواعي العزلة قد ضعفت في نفسه بعد أن وجد طريقه في التصوف، فقرر الخروج من عزلته بعد أن شاور في ذلك "جماعة من أرباب القلوب والمشاهدات، فاتفقوا على الإشارة بترك العزلة والخروج من الزاوية، وانضاف إلى ذلك منامات من الصالحين كثيرة متواترة، تشهد بأن هذه الحركة مبدأ خير ورشد قدرها الله على رأس هذه المائة. فاستحكم الرجاء وغلب

(1) تكوين العقل العربي ص 285 - 286، ينظر ايضاً ص 286 - 290، ينظر ايضاً محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية بيروت، 1981، ص 718 - 719، ويلاحظ أن الغزالي قد اعترف بأنه يوجد في كتبه بعض أقوال الفلاسفة القدماء، ولكنه قلل من أهميتها، وعدها من قبيل توارد الخواطر، يقول الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال ص 112 ما نصه: "ولقد اعترض على بعض الكلمات المبنوثة في تصانيفنا في أسرار علوم الدين، طائفة من الذين لم تستحكم في العلوم سرائرهم، ولم تتفتح إلى أقصى غايات المذاهب بصائرهم، وزعمت أن تلك الكلمات من كلام الأوائل، مع أن بعضها من مولدات الخواطر، ولا يبعد أن يقع الحافر على الحافر، وبعضها يوجد في الكتب الشرعية، وأكثرها موجود معناه في كتب الصوفية. وهب أنها لم توجد الا في كتبهم، فإذا كان ذلك معقولاً في نفسه مؤيداً بالبرهان ولم يكن على مخالفة الكتاب والسنة، فلم ينبغي أن يهجر ويترك، فلو فتحنا هذا الباب، وتطرفنا إلى أن يهجر كل حق سبق إليه خاطر مبطل، للزمن أن نهجر كثيراً من الحق..."

(2) المنقذ من الضلال، ص 137 - 138.

(3) المصدر نفسه، ص 139.

حسن الظن بسبب هذه الشهادات وقد وعد الله بأحياء دينه على رأس كل مائة. ويسر الله الحركة إلى نيسابور، للقيام بهذا المهم في ذي القعدة سنة تسع وتسعين وأربعمائة. وكان الخروج من بغداد سنة ثمان وثمانين وأربعمائة، وبلغت مدة العزلة إحدى عشرة سنة⁽¹⁾.

- لقد خرج الغزالي من عزلته في عام 499هـ ليعمل على (أحياء) الدين الإسلامي لأنه قد غلب على ظنه أنه سيكون ذلك الرجل الذي يظهر على رأس المائة الخامسة من الهجرة ليجدد للأمة دينها. وربما كان ذلك سر تسمية كتابه الذي ألفه في هذه المدة باسم "أحياء علوم الدين"⁽²⁾. لقد صرح الغزالي أن طريقه إلى تحقيق هذا الفرض العظيم هو نشر العلم، ولكن ليس العلم الذي يكتسب به الجاه كما كان يفعل سابقاً، وإنما "العلم الذي به يترك الجاه، ويعرف به سقوط رتبة الجاه"⁽³⁾. ويختم الغزالي حديثه عن هذا التوجه الجديد بقوله: "وأني لم أتحرّك، لكنه - أي الله - حركني، وأني لم اعمل، لكنه استعملني، فاسأله أن يصلحني أولاً، ثم يصلح بي، ويهديني، ثم يهدي بي، وأن يريني الحق حقاً، ويرزقني أتباعه، ويريني الباطل باطلاً، ويرزقني اجتنابه"⁽⁴⁾.

الطريق إلى إحياء علوم الدين:-

لقد وجد الغزالي أن الطريق إلى إحياء علوم الدين هو في الجمع بين علم الفقه الذي يشرح كيفية أداء فروض الدين العملية من طهارة وصلاة وزكاة وحج أداءً جسمانياً واجتماعياً - كما تقرر عند فقهاء أهل السنة والجماعة - وبين علم المعاملة الذي اخذه عن الصوفية وهو يوضح كيفية أداء تلك الواجبات العملية أداءً روحياً. وبذلك يصبح الفقه، فقهاء: فقه العبادة والمعاملة الاجتماعية، وفقه العبادة الروحية والمعاملة القلبية⁽⁵⁾. لقد حاول الغزالي أن يوضح في كثير من النصوص أنه لا يوجد تعارض بين العلوم الشرعية التي مصدرها الوحي وبين العلوم العقلية التي يتم التوصل إليها عن طريق العقل والإلهام، وأن أحدهما يكمل الآخر: "فلا غنى بالعقل عن السماع ولا غنى بالسماع عن العقل. فالداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل، والمكتفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور، فإياك أن تكون من أحد الفريقين وكن جامعاً بين الأصلين، فإن العلوم العقلية كالأغذية والعلوم الشرعية كالأدوية..."⁽⁶⁾.

وقد أوضح الغزالي أن العلوم العقلية "تنقسم إلى دنيوية وأخروية، فالدنيوية كعلم الطب والحساب والهندسة والنجوم وسائر الحرف والصناعات، والأخروية: كعلم أحوال القلب، وآفات الأعمال، والعلم بالله وبصفاته وأفعاله" ويشير الغزالي إلى "ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية - أي العقلية

(1) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص159.

(2) الحنبلي، شذرات الذهب، ج4، ص12.

(3) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص160.

(4) المصدر نفسه، ص160.

(5) الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، بيروت، ط6، سنة 2000، ص489 - 490.

(6) الغزالي، إحياء علوم الدين، مصر (المكتبة التجارية الكبرى)، بلايت، ج3، ص17.

- دون التعليمية - أي الشرعية -، فلذلك لم يحرصوا على دراسة العلم وتحصيل ما صنفه المصنفون والبحث عن الأقاويل والأدلة المذكورة، بل قالوا الطريق تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة، والإقبال بكنه الهمة على الله ومهما حصل ذلك كان الله هو المتولي لقلب عبده والمتكفل له بتتويره بأنوار العلم⁽¹⁾ غير أن الغزالي ينبه إلى أن طريق المجاهدة قد يفضي بصاحبه إلى العلم عن طريق الكشف، لكن الإقتصار على هذا الطريق ليس مأمون العواقب، فقد يفسد المزاج أثناء المجاهدة، ويختلط العقل ويمرض البدن "وإذا لم تتقدم رياضة النفس وتهذيبها بحقائق العلوم تثبت بالقلب خيالات فاسدة تطمئن النفس إليها مدة طويلة إلى أن يزول وينقضي العمر قبل النجاح فيها، فكم من صوفي سلك هذا الطريق ثم بقي في خيال واحد عشرين سنة، ولو كان قد أتقن العلم من قبل لانفتح له وجه التباس ذلك الخيال في الحال، فالاشتغال بطريق التعلم أوثق وأقرب إلى الفرض"⁽²⁾.

وقد وجد الغزالي أن هنالك من يرى تعارضاً بين العلوم الشرعية والعلوم العقلية فرد عليهم بقوله: "وظن من يظن أن العلوم العقلية مناقضة للعلوم الشرعية وأن الجمع بينهما غير ممكن، هو ظن صادر عن عمى في عين البصيرة نعوذ بالله منه، بل هذا القائل ربما يناقض عنده بعض العلوم الشرعية لبعض فيعجز عن الجمع بينهما فيظن أنه في الدين، فيتخير به، فينسل من الدين انسلال الشعرة من العجين، وذلك لأن عجزه في نفسه خيل إليه نقصاً في الدين، وهيئات"⁽³⁾.

ويبدو أن الغزالي لم يكن في تأكيده عدم وجود تعارض بين العلوم الشرعية والعلوم العقلية يهدف إلى التقريب بين أهل السنة والمتصوفة فقط بل أنه أراد أيضاً أن يمد جسراً بين أصحاب العلوم العقلية كالفلاسفة وغيرهم وبين أصحاب العلوم الشرعية وذلك واضح من تقسيمه للعلوم العقلية إلى علوم أخروية كعلوم الشريعة والتصوف وعلوم دنيوية كالطب والرياضيات والفلك وغيرها.

لقد أنتقد الغزالي الفلاسفة انتقاداً شديداً في كتابه تهافت الفلاسفة، ليس لأنه لا يثق بقدرة العقل ودوره في الوصول إلى الحقائق العلمية وإنما لأن الفلاسفة قد استخدموا العقل في غير المجالات التي خلق لها "فالغزالي لم يتهم العقل إلا في مسائل ما بعد الطبيعة فقط - أي الإلهيات - وهي المسائل التي تعثر فيها الفلاسفة وتفرقوا مذاهب شتى وطرائق قديداً، وما ذلك إلا لأن مسلكهم فيها لم يكن برهانياً يؤدي إلى العلم اليقيني الذي حدده الغزالي بل كل ما يمكن أن يصل إليه العقل في شأنها هي نتائج ظنية لا تغني من الحق شيئاً... وأما ما عدا ذلك من علوم ومعارف فأن العقل قادر على مواجهتها وخوض غمارها. وهكذا فالعقل ثقة في مسائل الرياضيات والمنطقيات، والفلكيات، وغير ثقة في حقائق الإيمان ومسائل ما بعد الطبيعة"⁽⁴⁾.

(1) المصدر نفسه، ج3، ص18.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص20.

(3) المصدر نفسه، ج3، ص17.

(4) مرجعاً من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص645 - 646، وللمزيد من التفصيل يرجع الغزالي، المنقذ من

الضلال، ص94 - 116.

في ضوء ما تقدم، فقد أشاد الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا بموقف الغزالي من مسألة تحديد اختصاص كل من الفلسفة والدين، فذكر أن "من الخطل وفساد الراي اقامة العقيدة على العقل وحبس الدين ضمن احكام المنطق اذ لكل من الناحيتين مصدر خاص يختلف عن مصدر الناحية الاخرى: فاما المنطقيات والطبيعات والفلكيات فتستند إلى العقل، واما الدين وحقائق الايمان فتنبجس من القلب. والعقل مختص بحل مشاكل الحياة اليومية وتسخير العالم لخدمة الإنسان، واما القلب فيختص بالحدس الديني والذوق الروحي والكشف الباطن على حد مذهب الصوفية ومواجيدهم. وهكذا يكون الغزالي قد حرر الدين من غرور العقل، كما أنقذ العقل من تصلب الدين، واعاد التوازن بينهما"⁽¹⁾.

موقف الغزالي من العلم اللدني:-

أن إيمان الغزالي بأن طريق التصوف هو خير الطرق للوصول إلى الله تعالى قد فرض عليه معالجة مسألة العلاقة بين العلوم الشرعية المكتسبة عن طريق التعلم كعلم التفسير والحديث والفقه والكلام، والعلم الغيبي اللدني الذي يعتمد عليه خواص المتصوفة.

وقد استهل الغزالي دفاعه عن موقف المتصوفة بعرض هذه الإشكالية في مقدمة "الرسالة اللدنية" فذكر أن احد أصدقائه حكى له عن بعض العلماء أنه أنكر "العلم الغيبي اللدني الذي يعتمد عليه خواص المتصوفة، وينتمي اليه اهل الطريقة، ويقولون أن العلم اللدني اقوى واحكم من العلوم المكتسبة المحصلة بالتعلم"⁽²⁾ لأنه كان لا يظن أن احداً في العالم يتكلم في العلم الحقيقي من فكر وروية دون تعلم وكسب. فالعلم الحقيقي في نظرة هو الفقه وتفسير والكلام حسب، وليس وراءها علم، وهذه العلوم لا تتحصل الا بالتعلم والتفقه⁽³⁾.

لقد اوضح الغزالي أن هذا السؤال قد حمله على تأليف الرسالة اللدنية لتوضيح الوجه الصحيح لهذه المسألة، وكان اهم ما ذكره لترجيح وجهة نظر الصوفية بخصوص حقيقة العلم اللدني وسموه على العلوم المكتسبة ما يأتي:-

1- أن مصدر التعليم الرباني الاول هو الوحي الذي أنزل على الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم. ومصادق هذا قوله لنبيه (p) "وعلمك ما لم تكن تعلم". "فعلم الأنبياء اشرف مرتبة من جميع علوم الخلائق لأن محصوله عن الله بلا واسطة ووسيلة... فتقرر الأمر عند العقلاء أن العلم الغيبي المتولد عن الوحي اقوى واكمل من العلوم المكتسبة، وصار علم الوحي ارث الأنبياء وحق الرسل، وأغلق الله باب الوحي من عهد سيدنا محمد (p) وكان رسول الله وخاتم النبيين، وكان اعلم الناس وأفصح العرب والعجم، وكان يقول (أدبني ربي فأحسن تأديبي) وقال لقومه (أنا أعلمكم وأخشاكم

(1) المصدر نفسه، ص 649.

(2) الغزالي، الرسالة اللدنية، في كتاب: القصور العوالي، ص 97.

(3) المصدر نفسه، ص 97.

من الله، وكان علمه اكمل واشرف واغنى لأنه حصل عن التعلم الرباني، وما اشتغل قط بالتعلم والتعليم الإنساني. قال (علمه شديد القوى)..⁽¹⁾.

2- اما مصدر التعليم الثاني كما يذكر الغزالي فهو الالهام وهو "تنبيه النفس الكلية للنفس الجزئية الأنسانية على قدر صفاتها وقبولها وقوة استعدادها. والالهام اثر الوحي فأن الوحي هو تصريح الأمر الغيبي، والالهام هو تعريضه. والعلم الحاصل عن الوحي يسمى علماً نبوياً والذي يحصل عن الالهام يسمى علماً لدنياً، والعلم اللدني هو الذي لا واسطة في حصوله بين النفس وبين الباري، وهو كضوء سراج الغيب يقع على قلب صاف فارغ لطيف... فالوحي حلية الأنبياء، والالهام زينة الاولياء"⁽²⁾.

3- أن الحكمة الحقيقية - كما يذكر الغزالي - تنال من العلم اللدني "وما لم يبلغ الأنسان هذه المرتبة لا يكون حكيماً، لأن الحكمة من مواهب الله (يؤت الحكمة من يشاء من عباده، ومن يؤتى الحكمة فقد اوتي خيراً كثيراً وما يذكر الا اولوا الالباب)، وذلك لأن الواصلين إلى مرتبة العلم اللدني مستغنون عن كثرة التحصيل وتعب التعليم، فيتعلمون قليلاً ويعلمون كثيراً، ويتعبون يسيراً ويستريحون طويلاً"⁽³⁾.

4- يقول الغزالي "أن الوحي اذا أنقطع وباب الرسالة اذا أنسد استغنى الناس عن الرسل واطهار الدعوة بعد تصحيح الحجة واكمال الدين كما قال تعالى "اليوم أكملت لكم دينكم".. فاما باب الالهام فلا ينسد ومدد نور النفس الكلية لا ينقطع لدوام ضرورة النفس وحاجتها... فانه اغلق باب الوحي وفتح باب الالهام رحمة وهياً الامور، ورتب المراتب ليعلموا أن الله لطيف بعباده يرزق من يشاء بغير حساب"⁽⁴⁾.

5- لقد أوضح الغزالي في خاتمة رسالة العلم اللدني أن العلم اللدني وهو سريان نور الالهام يكون بعد التسوية كما قال الله تعالى (ونفس وما سواها) وهذا الرجوع يكون بثلاثة اوجه "احدها) تحصيل جميع العلوم واخذ الحظ الأوفر من اكثرها (والثاني) الرياضة الصادقة والمراقبة الصحيحة فأن النبي (p) اشار إلى هذه الحقيقة فقال (من عمل بما علم الله العلم بما لم يعلم) وقال (p) (من اخلص لله اربعين صباحاً اظهر الله ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه)، (والثالث) التفكير، فأن النفس اذا تعلمت وارتاضت بالعلم ثم تنفكر في معلوماتها بشروط التفكير يفتح عليها باب الغيب، كالتاجر الذي يتصرف في ماله بشرط التصرف تفتح عليه أبواب الريح، واذا سلك طريق

(1) المصدر نفسه، ص 115 - 116.

(2) المصدر نفسه، ص 116.

(3) المصدر نفسه، ص 117 - 118.

(4) المصدر نفسه، ص 118.

الخطأ يقع في مهالك الخسران، فالمتفكر اذا سلك سبيل الصواب يغير من ذوي الالباب، وتفتح روزنة من عالم الغيب في قلبه فيصير عالماً كاملاً عاقلاً ملهماً مؤيداً..⁽¹⁾.

وهنا، لابد من ملاحظة أن ما يذكره الغزالي عن العلم اللدني وطرق الوصول اليه هو ثمرة تجربته الروحية العميقة على طريق التصوف، ومعايشة الصوفية. وقد عبر عن ذلك بقوة ووضوح بقوله: "أني علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله خاصة، وأن سيرتهم احسن السير، وطريقهم اصوب الطرق، واخلاقهم ازكى الاخلاق، بل لو جمع عقل العقلاء، وحكمة الحكماء، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئاً من سيرهم واخلاقهم، وببدلوه بما هو خير منه، لم يجدوا اليه سبيلاً، فأن جميع حركاتهم وسكناتهم، في ظاهرهم وباطنهم، مقتبسة من (نور) مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الارض نور يستضاء به. وبالجملة، فمادام يقول القائلون في طريقة، طهارتها - وهي اول شروطها - تطهير القلب بالكلية عما سوى الله، ومفتاحها الجاري منها مجرى التحريم من الصلاة، استغراق القلب بالكلية بذكر الله، واخرها الغناء بالكلية في الله، وهذا اخرها بالاضافة إلى ما لا يكاد يدخل تحت الاختيار والكسب من اوائلها. وهي على التحقيق اول الطريقة، وما قبل ذلك كالدليلز للسالك"⁽²⁾.

وهنا، ينتقل الغزالي إلى وصف طريق السالك إلى العلم اللدني، وتأثير ذلك عليه ايجاباً وسلباً، فيقول: "ومن اول الطريقة تبتدئ المكاشفات (والمشاهدات)، حتى أنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة، وأرواح الأنبياء ويسمعون منهم اصواتاً ويقتبسون منهم فوائد. ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال، إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق، فلا يحاول معبر أن يعبر عنها الا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز منه. وعلى الجملة ينتهي الأمر إلى قرب، يكاد يتخيل منه طائفة الحلول، وطائفة الاتحاد، وطائفة الوصول، وكل ذلك خطأ، وقد بينا وجه الخطأ فيه في كتاب المقصد الاسنى، بل الذي لايسته تلك لا ينبغي أن يزيد على أن يقول:

وكان ما كان مما لست اذكره فظن خيراً ولا تسال عن الخير"⁽³⁾.

يتضح مما تقدم، أن الغزالي قد عرض في دفاعه عن العلم اللدني عند خواص الصوفية واقع حالهم مع محاولة وضع الحدود التي تمنع من الغلو والانحراف عن التوحيد بحسب ما قرره الشريعة الإسلامية.

وقد لاحظ ابن خلدون ما سبق للغزالي أن حذر السالكين لطريق التصوف من الوقوع فيه، فذكر أن "المتأخرين من المتصوفة المتكلمين في الكشف وفيما وراء الحس، توغلوا في ذلك، فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة... وملأوا الصحف منه، مثل الهروي في كتاب المقامات له، وغيره،

(1) المصدر نفسه، ص122.

(2) المنقذ من الضلال، ص139 - 140.

(3) المصدر نفسه، ص140 - 141.

وتبعهم ابن العربي وابن سبعين وتلميذهما، ثم ابن العفيف وابن الفارض والنجم الإسرائيلي في قصائدهم. وكان سلفهم مخالطين للإسماعيلية المتأخرين من الرافضة الدائنين أيضاً بالحلول والهيئة الأئمة، مذهباً لم يعرف لأولهم، فاشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر، واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم، وظهر في كلام المتصوفة القول بالقطب، ومعناه راس العارفين، يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه احد في مقامه في المعرفة حتى يقبضه الله، ثم يورث مقامه لآخر من اهل العرفان⁽¹⁾.

في ضوء ما تقدم، فقد عقد بعض الباحثين مقارنة بين الولاية عند الصوفية والإمامة عند الشيعة، فذهب الجابري إلى أن الولاية الصوفية تختلف عن الإمامة الشيعية "في أن الإمام الشيعي فقيه وزعيم سياسي وقائد روحي في نفس الوقت، اما الولي الصوفي فأن الموهبة الاساسية التي يدعيها والمهمة الرئيسية التي يمارسها هي القيادة الروحية. اما الفقه والسياسة، فهو من الناحية المبدئية لا يهتم بهما، وأن كان كثير من الاولياء وشيوخ الطرق الصوفية قد جعلوا من قيادتهم الروحية زعامة سياسية ايضاً، بالاضافة إلى أن كثيراً منهم كانوا يفصلون في القضايا الشخصية والاجتماعية التي يعرضها عليهم اتباعهم والتي ترجع إلى ميدان الفقه والتشريع"⁽²⁾.

في ختام هذا البحث، قد يكون من المناسب الاشارة إلى وجود علاقة وثيقة بين دور الولي الصوفي في القيادة الروحية وبين الدور الذي عزم الغزالي على القيام به من اجل إحياء الدين، وقد اعلن ذلك صراحة وهو يقرر إنهاء حياة العزلة والعودة إلى وطنه نيسابور فقال: "فاستحکم الرجاء، وغلب حسن الظن بسبب هذه الشهادات. وقد وعد الله باحياء دينه على راس كل مائة، ويسر الله الحركة للقيام بهذا المهم في ذي القعدة سنة 499هـ"⁽³⁾. وقد وصفت بعض المصادر حياة الغزالي بعد أن عاد إلى وطنه، فذكرت أنه كان "مقبلاً على التصنيف والعبادة وملازمة التلاوة ونشر العلم وعدم مخالطة الناس. ثم أن الوزير فخر الدين بن نظام الملك حضر اليه وخطبه إلى نظامية نيسابور والح عليه كل الاحاح واجاب إلى ذلك واقام عليه مدة ثم تركه وعاد إلى وطنه (طوس) على ما كان عليه وابتنى إلى جواره خانقاه للصوفية ومدرسة للمشتغلين، ولزم الانقطاع ووظف اوقاته على وظائف الخير بحيث لا يمضي لحظة منها الا في طاعة من التلاوة والتدريس والنظر في الاحاديث خصوصاً البخاري، وادامة الصيام والتهجد ومجالسة اهل القلوب إلى أن أنتقل إلى رحمة الله"⁽⁴⁾.

ويصف ابن العماد الحنبلي في خاتمة هذا النص الغزالي بأنه "قطب الوجود والبركة الشاملة لكل موجود وروح وخالصة اهل الإيمان والطريق الموصلة إلى رضا الرحمن يتقرب إلى الله به كل صديق ولا يبغضه الا ملحد او زنديق.."⁽⁵⁾.

(1) تاريخ العلامة ابن خلدون، ج2، ص875.

(2) بنية العقل العربي، ص345.

(3) المنقذ من الضلال، ص159.

(4) الحنبلي، شذرات الذهب، ج4، ص12.

(5) المصدر نفسه، ج4، ص12.

رحم الله الغزالي، لقد عمل كثيراً، وسعى جهده لآحياء علوم الدين بحسب اجتهاده وطاقته، ولم يدع لنفسه الولاية ولا القطبية، ولكن حب الناس له واعجابهم بعمله واخلاصه حمل بعضهم على وصفه بعد وفاته بمنزل هذه الصفات التي لم ينسبها إلى نفسه في حياته ابداً.

La relation entre deux grands introducteurs du soufisme en Occident : René Guénon et Henri Corbin

D.ACCART XAVIER
- PARIS -

Cette intervention a pour objet de mettre en évidence les points de tension existant entre l'œuvre de René Guénon (1886-1951) et celle d'Henry Corbin (1903-1978). Elle s'attachera plus précisément à ceux qui ont été explicitement soulignés par les auteurs eux-mêmes. Cela est notamment possible grâce à trois textes de Corbin qui, bien qu'essentiels pour cette question, n'ont jamais été utilisés pour son élucidation. Ils marquent trois jalons dans son itinéraire intellectuel. C'est ainsi que nous allons voir en trois temps :

– Corbin s'émancipa tôt de l'œuvre de Guénon et s'orienta vers des aires spirituelles auxquelles Guénon s'est peu référé.

2 – Après guerre, s'est fait jour une divergence dans leurs interprétations des doctrines spirituelles islamiques.

3 – Dans la dernière décennie de son existence, si Corbin dressa un diagnostic de la maladie du monde moderne proche de celui de Guénon, il tenta, pour y remédier, de créer une élite proprement occidentale.

I. Tout d'abord, il nous faut étudier comment Corbin s'est émancipé de façon précoce de l'œuvre de Guénon pour s'orienter vers des horizons culturels peu familiers à ce dernier.

A – Nous n'avons malheureusement pas le temps de détailler les parcours intellectuels de Corbin. Disons simplement qu'il fit ses études au moment où Guénon acquérait une audience certaine, mais aussi dans des milieux avec lesquels Guénon était en contact. Nous avons supposé que Corbin connaissait l'œuvre de Guénon jusqu'à ce que nous en découvrions une splendide confirmation.

En effet, à l'âge de 25 ans, Corbin, sous le pseudonyme de Trang-Ni, dressait dans Tribune Indochinoise, une revue de « combat pour l'Indochine autonome », un bilan de l'œuvre de Guénon. De façon très symbolique, cet article se trouve être le premier recensé dans la bibliographie de Corbin. Ce développement sur Guénon se trouvait au cœur d'un article traitant de la question alors en vogue des rapports Orient/Occident.

Corbin soulignait d'abord l'aspect éminemment positif de cette œuvre

1 – Il fallait lui être tout particulièrement reconnaissant d'avoir dissocié la pensée hindoue de tout exotisme comme du théosophisme et de l'occultisme. Et surtout d'avoir montré en quoi consistait le véritable ésotérisme.

2 – Cette œuvre était « une excellente introduction au point de vue de la métaphysique pure, du domaine de « l'informel ». Corbin était ainsi prêt à accepter un

ordre spirituel a priori dans la mesure où il était possible d'arriver à la connaissance des principes eux-mêmes.

3 – Enfin, il estimait que les non spécialistes s'intéressant à la question de l'apport potentiel de l'Orient « contracteraient à le lire une grosse dette intellectuelle ».

Néanmoins, cette reconnaissance de dettes sonnait comme une prise de distance. Il notait en effet ensuite que

1 – la solution de la question Orient/Occident résidait dans un apport mutuel (alors que pour Guénon l'Orient était considéré comme l'axe dont l'Occident moderne n'était qu'une déviation).

2 – Ainsi, il ne partageait pas « sa critique acerbe de toute philosophie occidentale [...] et des méthodes scientifiques européennes ». Il entendait ainsi rester attentif à leur développement.

3 – Pour répondre aux exigences intellectuelles du temps, Corbin appelait enfin à se tourner vers la nation de « l'homme faustique ».

B – Cette affinité avec le monde spirituel germanique étranger à Guénon allait l'éloigner de l'œuvre de celui-ci.

1 – Corbin qui avait fait de nombreux voyages en Allemagne s'intéressa d'abord à la théologie du protestantisme et notamment à celle du jeune Luther. On sait que Guénon considérait le protestantisme comme une des causes et un des symptômes de la déviation moderne. Néanmoins, on pourrait trouver certaines nuances intéressantes dans des lettres. Il faut noter qu'il était attentif à la présence en son sein d'initiés véritables.

2 – Cela nous amène à l'intérêt de Corbin pour la théosophie allemande. Guénon avait pris, dès 1921, soin de la distinguer du théosophisme. Il caractérisait notamment ses doctrines – ce n'est pas sans intérêt pour la suite de notre propos – par le fait qu'elles avaient « pour traits communs de fondamentaux d'être des conceptions plus ou moins strictement ésotériques, d'inspiration religieuse ou même mystique, bien que d'un mysticisme un peu spécial sans doute ».

3 – Enfin, Corbin restait attaché à la philosophie. Il fut, on le sait, le premier traducteur d'Heidegger. Ce sont ainsi ses questions répétées à Massignon sur les rapports entre philosophie et mystique qui engagèrent ce dernier à lui offrir l'ouvrage de Sohrawardi dont il devait plus tard traduire le titre par La Théosophie orientale. En 1939, avant d'être bloqué à Istanbul pendant les années de guerre et de s'immerger totalement dans son œuvre, il publia une première monographie sur l'écrivain persan.

II. Après guerre, allait se faire jour entre Corbin et Guénon une divergence quant à l'interprétation des doctrines spirituelles islamiques. Celles-ci tiennent essentiellement aux divergences d'orientation que nous avons notées, mais aussi à l'approche phénoménologique de Corbin.

A – La divergence d'orientation

1 – Guénon rendit compte en 1947 – Corbin venait de découvrir la terre d'Iran – de la monographie de Corbin précitée. Il en avait apprécié la partie historique. Il lui

reprochait néanmoins de n'avoir pas su faire la différence entre cette doctrine philosophique et le véritable soufisme. D'ailleurs, la doctrine ishrâqî ne se rattachait à aucune silsila régulière.

2 – Il y aurait beaucoup de choses à dire sur cette recension. L'objection la plus significative pour cette étude était probablement la question du « rattachement ». Car, comme il allait l'expliquer plus tard, Corbin considérait que ses modalités en milieu shiite étaient différentes de celles présentées par Guénon après 1932 comme normales. Le shiisme était pour Corbin la gnose originelle de l'islam dont le soufisme s'était séparé en reportant sur le Prophète les attributs de l'Imam. La société shiite était par elle-même non une société d'initiés mais un milieu virtuellement initiatique. Car les fidèles pouvaient se rattacher directement – verticalement – à l'Imam de par leur dévotion. Ils n'avaient pas besoin d'un rattachement à une lignée humaine.

3 – Il est intéressant que Guénon admettait cette possibilité à titre exceptionnel. Or, il l'illustrait par le cas de Jacob Boehme si cher à Corbin. Guénon notait que l'inconvénient était cependant que l'initié, n'ayant pas vraiment conscience de la nature de ce qu'il recevait, risquait de passer pour un mystique. Cela nous rappelait la définition qu'il avait donnée en 1921 de la théosophie. Il est intéressant de rajouter qu'en 1929, dans un compte rendu d'un ouvrage de Gobineau, Guénon notait que la principale différence entre les écoles du soufisme arabe et les écoles persanes était que l'ésotérisme dans ces dernières « revêtait une forme plus « mystique » [...] tandis que les premières demeuraient plus purement intellectuelles et métaphysiques ».

= Ainsi, les études de Corbin portaient sur des aires spirituelles dont les traditions se prêtaient mal aux distinctions tranchées de Guénon.

B – La seconde divergence en matière d'interprétation des doctrines orientales concerne leur approche de la connaissance spirituelle.

Nous avons pu éclaircir ce point grâce à une lettre dans laquelle Corbin réagissait en 1963 très vivement contre les attaques d'un guénonien, professeur à l'Université de Karachi : Mohammad Hasan Askari. Dans celle-ci, Corbin s'en prenait d'ailleurs plus aux guénonistes qu'à Guénon lui-même (néanmoins celui-ci n'était pas hors de cause). Il commençait d'ailleurs par noter que M. Askari se référait « courageusement » à l'œuvre de Guénon qui pouvait, il est vrai, « à un moment de la vie, provoquer un choc salutaire ».

1 – Pour comprendre les attaques qui vont suivre de Corbin, il faut penser que ce dernier approchait les textes spirituels en phénoménologue. Il insistait donc sur la nécessité de rencontrer les phénomènes « là où ils avaient lieu et où ils avaient leur lieu ». Ce lieu était l'âme. D'ailleurs, tous les spirituels de l'islam avaient répété que « l'eau prenait forcément la coloration du vase qui le contenait ». Dès lors, il s'agissait de s'interroger sur la couleur du vase. Ainsi, contrairement à ce que lui opposait Askari, Les Révélations reçues à la Mecque d'Ibn 'Arabî étaient d'abord fondées sur ses expériences visionnaires les plus personnelles.

2 – C'est pourquoi Corbin contestait l'idée « d'une connaissance métaphysique par l'intellect pur qui ne serait ni « mentale » ni « humaine » ». Ainsi, la traduction par Guénon du terme 'aql par « intuition intellectuelle » n'avait pas, contrairement à ce que disait son contradicteur, rendu service aux occidentaux. Elle était réductrice. D'ailleurs, beaucoup de termes techniques renvoyaient à la mise en relation du 'aql avec le qalb (le

cœur). Or, de façon significative M. Askari dans son étude sur Ibn ‘Arabî ne faisait jamais référence à la ma‘rifah qalbîya.

3 – En remettant la possibilité d’une connaissance impersonnelle, Corbin remettait aussi en cause l’autorité de Guénon. Il avait d’ailleurs dénoncé de façon allusive dans Les Cahiers du Sud en 1960 toute prétention à un « magistère secret et imprécis, dont il arrive aux Occidentaux de s’investir d’autorité ». Il ne pouvait admettre pour sa part que « le dernier mot avait dit dans l’œuvre de Guénon, que l’interprétation ‘vraie’ et ‘définitive’ fut la sienne».

4 – Selon Corbin, le guénonisme menait à un « dogmatisme unilatéral et mortel » dans lequel refusait de s’enliser « le vrai guénonien ». Il remarquait enfin que cette attitude qui consistait à dénoncer et à dévaloriser tout ce qui ressortait à « l’individualité personnelle », à fuir dans l’impersonnel et à se réfugier derrière l’esprit d’orthodoxie s’accordait étrangement avec la mode intellectuelle des années 1960. Corbin allait réagir au nihilisme qui sévissait alors selon lui.

III. Dans la dernière décennie de son existence, Corbin, dressant un diagnostic de l’état du monde moderne proche de celui de Guénon, tenta de créer une élite s’appuyant néanmoins sur une métaphysique proprement « occidentale ».

A – Corbin dressait un diagnostic de l’état du monde qui avait plus d’une affinité avec celui de Guénon. En pleine guerre froide, il s’inquiétait notamment d’une science qui, ayant échappé « au contrôle métaphysique », risquait de faire basculer notre humanité dans l’abîme.

Une des causes essentielles de la crise de notre civilisation était, selon lui, l’oubli des « sciences spirituelles » ou ce qui répondait plus généralement au terme « d’ésotérisme ». Il entendait par là ce qui faisait référence: « Aux choses cachées, suprasensibles, à la discrétion qu’elles-mêmes suggéraient à l’égard de ceux qui, ne le comprenant pas, les méprisaient, et à la naissance spirituelle qui, en revanche, en faisait éclore la perception ». Il ajoutait, probablement pour se démarquer de celui - de qui il avait dit en 1927 qu’il avait montré en quoi consistait le véritable ésotérisme –, il ajoutait donc que ce terme « n’impliquait aucun monopole d’un magistère ayant institué d’autorité son propre privilège ». Il s’agissait donc de constituer un foyer qui œuvrerait pour la restauration de ces « hautes sciences ». C’est dans cette perspective qu’il fonda, au début des années 1970, l’Université de Saint-Jean de Jérusalem.

B – À la différence d’Eranos, celle-ci entendait, comme son nom l’indiquait, se limiter à l’espace des religions du Livre. Il s’agissait dans l’esprit de Corbin de fonder cette élite sur un monde spirituel qui s’opposait à ce qu’il appelait le « non-dualisme asiatique ».

1 – Georges Vallin

Il y insista de façon significative en 1977 en prenant parti contre le philosophe Georges Vallin – très marqué, comme on le sait, par la perspective de Guénon. Ce dernier avait cru trouver le caractère principal de « la pensée occidentale » dans l’identification qu’elle opérait entre l’individualité, les formes individuelles et le réel. Or, le principe d’individuation était selon Vallin une mutilation, une négation de l’être véritable, du Soi impersonnel, seule Réalité. Il y voyait l’origine du nihilisme contemporain contre lequel Corbin s’élevait.

2 – Selon Corbin, qui s'appuyait sur les gnoses des traditions du Livre (en particulier Boehme et Ibn 'Arabî), Vallin commettait une erreur « mortelle ». La mutilation ne résidait pas dans le principe d'individuation lui-même mais dans le caractère déchu de cette individualité personnelle après la « Chute » originelle décrite par les différentes gnoses. Il s'agissait ainsi de restauration de celle-ci dans sa plénitude originelle et non de l'anéantir dans un absolu indéterminé.

Affirmer que le « principe d'individuation » constituait une mutilation de l'Être c'était commettre une confusion dramatique entre :

- l'unité transcendantale de l'être
- et une illusoire et contradictoire unité de l'étant.

Comprendre cette distinction fondamentale c'était aussi comprendre que les formes individuelles, loin de mutiler l'Être, en permettaient la pleine révélation. Ainsi, Corbin entendait rattacher l'élite à cette famille spirituelle de ceux pour qui le but suprême de la quête n'est pas « l'être entièrement indéterminé » de l'Asie traditionnelle, mais, au contraire, « l'être entièrement déterminé ».

"ملاح الفكر المقاصدي في الخطاب الصوفي"

عند الشيخ أحمد زروق نموذجاً

التصوف ومقاصد الشريعة

د. ادريس بوانو

جامعة محمد الخامس

مقدمة:

انفرد خواص أهل السنة المراعون أنفاسهم مع الله تعالى، والحافظون قلوبهم عن طريق الغفلة باسم التصوف، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة. ومن بعدهم ظهر رجال أفذاذ واعلام كبار أطلق عليهم أهل التصوف تركوا لنا تراثاً ضخماً، عمل فيه الدارسون من قبل - وحتى اليوم - نظرياً، وفحصوا كثيراً من جوانبه.

وقد عرف هذا التراث، تراث التصوف الاسلامي مسارات ومناحي عقب نشوءه وتطوره، فظهرت التأليف فيه والتصنيفات من لدن معاصرين له ومن لدن غيرهم.

وعبر مسيرته الطويلة عرض التصوف الاسلامي عموماً هنات وسقطات، وخيمت في سمائه سحب ملبدة بالغيوم بسبب ما وقع به من انحرافات وانعطافات حادت به عن طريقه السليم، فوقع هـ وأهله فريسة فهم مشوه وقراءات مبتسرة وتقليد سطحي، فساد اتباع أعمى لأعلامه، وران تشوه لكثير من مفاهيمه ومصطلحاته، فكان لذلك كله أثره البالغ على قصدية الفكر الصوفي وهدفه الذي شيد لأجله. وقامت جماعة من العلماء والفقهاء في شتى الأمصار والأقطار، ناقدة ومنقذة، فكان منها المغالي، وكان منها المقتصد، وكان منها المبالغ، وكان منها العالم المتبصر، وكان منها الجاهل المستكثر.

في ظل هذه العتمة المظلمة قبيض الله لهذا الخطاب نفراً من أهل الحق تسلحوا برؤية أصيلة، وبفكر صوفي ثاقب رصين، جمعوا بين الفقه في الدين، ورسوخ قدم في فهم التصوف، وانخرط موفق موزون في التجربة الصوفية.

وكان مقصدهم وغايتهم هو إزالة أستار العتمة المظلمة التي خيمت على هذا الخطاب، وتجلية السحب الملبدة التي أرخت بظلالها على طريق السالكين الأتقياء من أهل هذا الطريق وأصحابه، وتصحيح طريق دربه.

- الشيخ أحمد زروق ومهمة تصحيح طريق التصوف

ومن هؤلاء الأعلام الكبار، شيخنا سيدي أحمد زروق رحمة الله عليه، فه وعلم من أعلام طائفة المتصوفة، صاحب فكر صوفي متين وراسخ، كان له السبق في إيضاح عتمة درب التصوف أمام سالكيه.

شعر الشيخ أحمد زروق وهو الفقيه والمتصوف الذي جمع بين علمي الشريعة والطريقة أن ما علق بالتصوف من نعوت وشوائب، وأن ما ناله من نقد وهجوم إنما بسبب ما ألصق به، وما أضيف إليه من أمور خارجة عن دائرته، ولمس عن قرب - خلال مقامه وترحاله وزيارته لبعض المنتسبين للتصوف غير العالمين به، وما سمع عن بعضهم الآخر - أن ثمة انحرافا وانصرافا حادثا في طريق التصوف، فأخذ على عاتقه مهمة التصحيح والتقويم لهذا الطريق مزيلا جل ما علق به بفكر صوفي كسته رؤية مقاصدية واضحة المعالم والمسالك.

سعى الشيخ أحمد زروق سعيا حثيثا نح وتصويب طريق التصوف، ولم يكن مسعاه هذا خلوا من بعض الصعوبات والعقبات، كما لم يكن بمنأى أن تصوب ضده وحوله سهام خصوم وأعداء رغبوا عن طريق التصحيح الذي حمل لواءه، فأذاعوا وأشاعوا ما شاءوا من الأقوال، لكنها ما نالت من صموده وعزيمته القوية في إنارة طريق السالكين.

فقد كان يدفع السيئة بالحسنة، ويرد على مخالفه بأسلوب نقدي بناء مشبع بقدر كبير من الاحترام والتقدير، وهو بهذا كان يضع ليس فحسب لمريديه بل لكل سالك طريق التصوف معالم هذا الطريق واضحة جلية، منبها في الآن ذاته لكل ما علق علوقا شديدا بهذا الطريق من شوائب وكادورات.. وقد ساعده على هذا كله تسلحه بفكر مقاصدي تجلت ملامحه في كثير من مصنفاة وكتبه، وسنعمد بقدر الامكان على تبيان وبيان هذه الملامح خاصة في كتابيه : قواعد التصوف، وشرحه لحكم ابن عطاء الله السكندري.

- ولادته ونشأته وتعلمه:

هو أب والفضل شهاب الدين أب والعباس أحمد بن محمد بن عيسى البرنسي الفاسي المعروف بزروق. ولد عند مطلع يوم الخميس الثاني والعشرين من محرم سنة 846هـ/1442م .
اشتهر أحمد زروق بلقب زروق من جده ذي العينين الزرقاويين كما تحكي بعض المصادر.
وحين ولد سماه أبوه محمد إلا أنه سرعان ما عرف باسم أبيه أحمد حين توفي الأب . كما توفيت أمه

بعد ولادته بثلاثة أيام وهكذا سيكبر الطفل يتيما الوالدين، لكن جدته الفقيهة أم البنين سوف ترعاه وتعوضه حنان ورعاية والديه.

وكان بيت الجدة محيطا صالحا أتاح للطفل الإمام بالمبادئ الأولية للعلوم الإسلامية المتداولة إذ "كانت الجدة فقيهة ومتضلعة في العلوم الشرعية"¹. قضى زروق في كنفها عشر سنوات، حفظ خلالها القرآن الكريم، وتعرف على المصنفات التمهيدية التي لا غنى للمبتدئ منها، وبعد ذلك انقطع للصناعة فتعلم الخرازة واشتغل بها الى أن بلغ سن السادسة عشر حيث عاد بعد ذلك الى طلب العلم.

شب أحمد زروق وترعرع في مدينة فاس حيث كانت موئل العلماء خاصة في العصر المريني وبفض هذا صار أحمد زروق يتردد على شيوخ العلم والتصوف، ويحضر كثيرا من مجالس هؤلاء وأولئك، ويعمل عقله كثيرا فيما يسمعه. وتجمع المصادر أنه كان يتمتع بذاكرة قوية ساعدته على استيعاب كثير مما كان يتلقاه من المعارف. وكان دائم التفكير والتأمل الأمر الذي هيا له أن يسم وإلى درجة العلماء الجهابذة الذين طفق بهم العصر المريني، والذين كان يتشوف إلى بلوغ درجتهم ومكانتهم.

سافر أحمد زروق من الديار المغربية إلى الديار المشرقية، وتكشف لنا بعض التراجم عن تواجده بمصر آخذا علم التصوف عن الحضرمي وأمثاله، والمصلحة عن السخاوي وعلوما ومعارف أخرى.

ويبقى علم التصوف أبرز علم غلب على أحمد زروق حيث تجرد له، وساح كما يذكر الزركلي في الإعلام.

ثم إن طبيعة أحمد زروق العلمية أبت عليه أن يمر بكل مراحل رحلته مرورا عاديا إذ لا بد أن تكون له اتصالات مع المراكز العلمية سواء بالجزائر وتونس، ويؤيد هذا تلقيه دروسا على علماء بتونس ومنهم عبد الرحمن المجدولي، وعلماء بالجزائر ومنهم أحمد بن محمد بن زكري وعن آخرين بليبيا.

وهو عابر في رحلته إلى المشرق كان متسلحا بعين ترصد ما عليه المنتسبون إلى التصوف من انحراف مبعثه تنصيب شيوخ جاهلين بتعاليم الإسلام على رأس مجموعة من الطرق تأوي إليها حشود من المريرين يرون في شيخهم القدوة المثلى والأسوة العليا التي يستمدون منها سلوكهم.

وبعد سفر طويل يصل أحمد زروق إلى القاهرة ليتصل بعلمائها ومتصوفيهها، ويقع اختياره على شيخه الحضرمي الذي أعجب به فقربه إليه، كما أضحى مستشارا له في كل كبيرة وصغيرة من

¹ أحمد زروق، الكناش تحقيق علي فهم خسيم، منشورات المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع. طرابلس - ليبيا ص 11 .

أموره " ثم أسلكه في طريقته، وصار أحد أتباعه المخلصين.¹ وبمصر سيأخذ عن شيوخ آخرين قبل أن يكمل رحلته إلى الحجاز فيحج بمكة ثم يعرج على المدينة فيجاور بها. وبعد هذه الرحلة إلى المشرق التي لم تتجاوز السنتين - كما تذكر التراجم - عاد أحمد زروق إلى المغرب، وفي طريق عودته سيقوم بجاية ليغادرها متوجها إلى مسقط رأسه مدينة فاس التي غاب عنها حوالي سبع سنين.

انتهت الرحلة الحجازية التي قام بها شيخنا أحمد زروق بعودته إلى المغرب، وقد سبقت عودته الجسدية سمعته العلمية التي اكتسبها من رحلته هذه وتلقيه العلم والتصوف على شيوخ المشرق، وسرعان ما انغمر أحمد زروق في الحياة الصوفية والعلمية بمدينة فاس حيث حرص أن يعيش بها حياة هادئة دون أن يمنعه ذلك من الإنكار على قومه مما هم عليه من السلوكات التي كان فيها خروج عن تعاليم الإسلام الحنيف. وقد لقي جفاء ذلك مقاطعة اجتماعية تعرض لها من لدن أبناء بلده، ومدينته إذ تنكرت له وأنكرته " فانسحب من المجتمع - كما يذكر فهيمي خشيم - بعد أن قوبل بما قوبل به وما واجهه من صعوبة وسوء فهم.² وعقب ذلك فكر في القيام برحلة أخرى، وتذكر كثير من المصادر أن تفكيره وهمه للقيام بهذه الرحلة جاء نتيجة المقاطعة الاجتماعية السالفة الذكر.

مهما تعددت أسباب مغادرة أحمد زروق لبلدته متوجها إلى مصر في رحلة ثانية، ومهما اختلفت التأويلات والتفسيرات لهذا الخروج المستعجل إلا أن كثيرا من المصادر تجمع على أن مقام أحمد زروق بين أظهر كثير من علماء فاس ومتصوفيهما كان غير مرغوب فيه، نظرا لما أظهره من منافسة لهم، ونظرا للرؤية الإصلاحية الجديدة التي حملها وهي الرؤية التي خالفت مخالفة صريحة ما درج عليه منافسوه.

من جانب آخر يمكن القول بأن الرحلة الثانية لأحمد زروق للديار المشرقية ولمصر بصفة قد اختلفت اختلافا كبيرا عن الرحلة الأولى، إذ هذه المرة علم بقدومه علماء مصر فخصوه باستقبال كبير، وأفسحوا له مجالس التدريس بالأزهر الشريف التي كان يحضرها ما يقارب ستة آلاف شخص، كما أسندوا له فتوى وإمامة المالكية بالمشرق .

وعلى العموم فقد كانت لزروق صولة عند أمراء المصريين وقبول عند الخاص والعام من أهل هذه الديار عكس ما كان له في ديار فاس .

طبعاً لم تكن هذه الرحلة هي الأخيرة في رحلات أحمد زروق بل استتبعها رحلاته إلى الحج ومناطق أخرى قبل أن يستقر به المقام بضواحي طرابلس الليبية ويختار منطقتها منطقة مصراته مقرا له باعتبارها كانت تشكل أقرب نقطة من المسجد الذي كان يلقي فيه دروسه على مريديه

¹ فهيمي خشيم: احمد زروق والزروقية، دراسة حياة وفكر ومذهب وطريقة . المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع . ط 2 سنة 1980 ص 46 .

² المرجع نفسه ص 51/50

وأتباعه. ولم يغادرها سوى مرتين: الأولى إلى الجزائر وربما ليرعى بعض شؤونه وشؤون أسرته، والثانية لتأدية فريضة الحج للمرة الثالثة .

وفي اليوم الثامن عشر من شهر صفر سنة 899هـ لقي ربه في خلوته وعمره أربع وخمسون عاما. تاركا وراءه تراثا ضخما ما يزال شاهدا على عظمة هذا الرجل وعلمه وكعبه، وسعة فكره ..

- الأسس النظرية للطريقة الزروقية

إذا أردنا أن نستكمل صورة عن الطريقة الزروقية، ونحدد الاطار الذي وجدت فيه فلا بد أن نلقي نظرة على مبادئها، وقد لخصها الشيخ السنوسي صاحب كتاب " المنهل الروي الرائق " وذكرها في نص طويل جاء فيه : (أصول طريقتنا خمسة أشياء : تقوى الله في السر والعلانية، واتباع السنة في الأقوال والأفعال، والاعراض عن الخلق في الاقبال والادبار، والرضا عن الله في القليل والكثير، والرجوع اليه في السراء والضراء. ولا يكفي بهذه الجمل العامة بل عمد زروق لتفصيل ذلك قائلا: وتحقيق السنة بالتحفظ وحسن الخلق، وتحقيق الاعراض عن الحلق بالصبر والتوكل، وتحقيق الرضا عن الله بالقناعة والتفويض، وتحقيق الرجوع الى الله بالحمد والشكر واللجوء اليه في السراء والضراء.

ويذكر زروق أن أصول ذلك كله خمسة وهي: الهمة، وحفظ الحرمة، وحسن الخدمة، ونفوذ العزيمة، وتعظيم النعمة، فمن علت همته ارتفعت مرتبته، ومن حفظ حرمة الله حفظ الله حرمة، ومن حسنت خدمته وجبت كرامته، ومن نفذت عزمته دامت هدايته، ومن عظمت النعمة في عينه شكرها، ومن شكرها استوجب المزيد من النعم. وفي جانب المعاملة ذكر أن أصولها خمسة: طلب العلم للقيام بالأمر، وصحبة المشايخ الذين أقامهم الحق سبحانه والاخوان للتبرك، وترك الرخص والتأويلات للتحفظ، وضبط الأوقات بالاوراد للحضور، واتهام النفس في كل شيء للخروج من الهوى والسلامة من العطب والغلط.¹

ويفصل أحمد زروق في آفات الأصل الأول للمعاملة وه وطلب العلم والمحبة قائلا : " فطلب العلم آفته صحبة الأحداث سنا وعقلا أ ودينا مما لا يرجع لأصل ولا قاعدة، ومن آفات المحبة الاغترار والفضول، وآفة ترك الرخص والتأويلات الشفقة على النفس، وآفة ضبط الأوقات اتساع النظر في العمل بالفضائل، وآفة اتهام النفس الأنس بحسن أحوالها واستقامتها"².

"..والنفس في حاجة الى ما تتداوى به وأصول ذلك خمسة أشياء وهي : تخفيف المعدة بقلّة الطعام، واللجأ الى الله مما يعرض عنه عروضه، والفرار مما يخشى وقوع الأمر المتوقع منه، ودوام الاستغفار مع الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بخلوة وانجماع، وصحبة من يدل على الله أ وعلى أمر الله- وه ومعدوم. وكثير من فقراء عصر أحمد زروق قد ابتلوا بخمسة أشياء ذكرها قائلا:

¹ أحمد زروق والزروقية ص 181

² المرجع نفسه ص 182/181

وقد رأيت فقراء هذا الوقت قد ابتلوا بخمسة أشياء : ايثار الجهل على العلم، والاغترار بكل ناعق، والتهاون في الامور، والتعزز بالطريق، واستعجال الفتح دون شرطه. فابتلوا بخمسة أشياء وهي : ايثار البدعة على السنة، واتباع أهل الباطل دون أهل الحق، والعمل بالهوى في كل أمر أ وجل الأمور، وطلب الترهات دون الحقائق وظهور الدعوى دون صدق. فظفروا لذلك بخمسة أشياء : الوسوسة في العبادات، والاسترسال مع العادات والاجتماع في عموم الاوقات واستمالة الوجوه بحسب الامكان والاغترار في ذلك بوقائع القوم وذكر أحوالهم. ول وتحققوا لعرفوا أن الأسباب رخصة الضعفاء فلا يسترسل معها، وأن السماع رخصة العلوي ا والكامل، وأن الوسوسة بدعة أصلها جهل بالسنة وخبال في العقل، وأن التوبة ادبار من الخلق اقبال على الحق، وأن صحبة الأحداث ظلمة وعار في الدنيا والآخرة، وقبول رفاقهم أعظم وأعظم.

وقد قال سيدي أب ومدين رضي الله عنه: الحدث من لم يوافقك على طريقك وان كان ابن سبعين سنة . وه والذي لا يثبت على حال ويقبل كل يلقي اليه فيولغ فيه- وأكثر ما تجد هذا في أبناء الطريق، وهم الطوائف وطلبة المجالس، فاحذرهم بغاية جهدك.

وكل ما ادعى حالا مع الله ثم ظهرت منه احدى خمس فه وكذاب أ ومسلوب: ارسال الجوارح في معصية الله، والتصنع بطاعة الله، والطمع في خلق الله، والوقعة في أهل الله وعدم احترام مسلم.

وشروط الشيخ الذي يلقي اليه المرید نفسه علم صحيح، وذوق صريح، وهمة عالية، وحالة مرضية، وبصيرة نافذة.

ومن كانت به خمس لا تصح مشيخته : الجهل بالدين، واسقاط حرمة المسلمين، والتدخل فيما لا يعني، واتباع الهوى في كل شئ، وسوء الخلق من غير مبالاة.

وأدب المرید مع الشيخ والاخوان خمسة: اتباع الأمر وان ظهر خلافه، واجتناب النهي، وحفظ حرمة حاضرا وغائبا حيا وميتا، والقيام بحقوقه بحسب الامكان بلا تقصير، وعزل عقله وعلمه ورئاسته اذ قلما ينجح فاعل ذلك.

ويستعين على ذلك بالانصاف والنصيحة - وهي معاملة الاخوان - وان لم يجد شيئا مرشدا، وان وجده ناقصا عن شروطه الخمسة اعتمد فيها على محمل فيه وعومل بالأخوة في الباقي..¹

هذه هي الاصول التي أسس عليها أحمد زروق طريقته، وهي التي كانت تلزم كل مرید وسالك لطريق التصوف، أسس في غاية الدقة والوضوح والبيان شكلت خطوات أولية في طريق الالتحاق بالطريقة، واستيعابها لازم لكل مرید قبل قبول عضويته في الطريقة.

¹ أحمد زروق والزروقية ص 182

المبحث الثالث: مواضيع الفكر الصوفي عند أحمد زروق.

يمكن تقسيم مواضيع الفكر الصوفي لدى أحمد زروق الى أصناف ثلاثة¹

الصف الأول ويتعلق بأفكاره حول دقائق التصوف وعموميته .

الصف الثاني ويتعلق بنقده الصوفي والاجتماعي

الصف الثالث ويتعلق بأفكاره الصوفية الفقهية.

وبقدر من الإيجاز سنحاول أن نشير لأهم ما تطرق له أحمد زروق في كل صنف من

أصناف فكره.

- الصف الأول:

تناول أحمد زروق جوانب عديدة في هذا الصنف الأول من فكره نذكر منها : حديثه عن تصنيف شيوخ التصوف الى شيخ تعليم تؤخذ عنه المعرفة بطريق الكتاب، وشيخ تربية يقتدى به في الصحبة، وشيخ ترقية يكتفى عنه اللقاء والتبرك. لكن الترقية لا بد فيها من شيخ . والتربية والتقويم لا بد فيهما من شيخ لمن ليس ليبيبا أولمن هو ليدي. وللمحاسبي كلام نفيس في هذا الباب علق عليه بكلام بليغ محقق كتابه "رسالة المسترشدين" عبد الفتاح أبوغدة في صفحات 38/ 41 يمكن الرجوع اليها لمزيد من الايضاح والتفصيل.

وأشار أحمد زروق في هذا الصنف من فكره الى أن التصوف لا يختص بفقر ولا غنى، اذا كان صاحبه يريد بهوجه الله . واستدل على ذلك بأهل الصفة الذين كانوا فقراء، ثم أصبح بينهم الغني والامير والمتسبب، لأنهم صبروا النعمة وشكروا عند وجدها . والله عز وجل يقول: (واذ تأذن ركم لئن شكرتم لأزيدنكم)²، وقوله عز وجل (ولئن صبرتم له وخير للصابرين)³. وفي هذا الباب يحبد أحمد زروق التوسط في العبادة لأن ذلك أرفق بالنفس وأبقى وأدوم . وأن كل تشدد في العبادة أوتراخ عنها منهى عنه، وهذا يسير مع المنهج القرآني الاعتدالي الوسطي الذي أمر به عز وجل ودعا اليه رسوله الكريم في ثنايا كثير من الأحاديث.

ويفسر أحمد زروق الرياضة-في التصوف-بأنها تمرين لاثبات حسن الأخلاق ودفع سيئها. وللتعرف على أصولها وممارستها اقترح الرجوع الى مؤلفات بعض رجالها ذكر أسماءهم. ولم يغفل أحمد زروق في هذا الصنف من فكره شطرا هاما وه وشرط الأخلاق والآداب، التي يتعين على الفقير والمريد والسالك الأخذ بها وتجنب ما تنصحه بمجانبته.

¹ إبراهيم حركات، المدخل إلى تاريخ العلوم بالمغرب المسلم حتى القرن 15/9، دار الرشاد الحديثة 2000/1421 ج 3 ص

189/186

² سورة إبراهيم، الآية 7

³ سورة النحل الآية 126

وعند زروق أن الخلق ه وهیئة راسخة فی النفس تنشأ عنها الأمور بسهولة، اما حسنة أ وقبيحة. ويمتخ فكر أحمد زروق الصوفي الاصيل من مشكاة الهدي النبوي القرآني الذي غرس كثيرا من القيم والآداب حتى مع المخالف والمسيئ لك، فأمر المسلم بالعف ووالصفح والدفع، وعلى هذا الهدي سار أحمد زروق في تعامله مع خصومه، والمخالفين له معضضا ذلك بقاعدة أساسية وهي أن " دفع الشر بمثله مثير لما ه وأعظم منه عند ذوي النفوس الضعيفة . ومن ثم وجب الدفع بالتي هي احسن لمن يقبل بالاحسان استنادا لقوله تعالى (ولا تست والحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم)¹، ومن لا قبل له بالاحسان فمقابلته بالاعراض عنه طبقا للآية (خذ العفو وامر بالعرف وأعرض عن الجاهلين)².

- الصنف الثاني:

وعالج أحمد زروق في هذا الباب من فكره جملة من الانحرافات والانزلاقات والاختلالات التي كان يعرفها عصره، وبين أصلها حتى لدى أهل التصوف، ودون ذلك في مذكرات ورسائل . ومما عالجه في هذا الاطار أوضاع المتفكرة والزوايا، حيث وقف على كثير من الانحرافات في مبادئها وسلوكها. وصبوب سهمه نح والفكر الصوفي الباطني حيث توجه بسهام النقد لهؤلاء الذين لم يرق فهمهم له الى مقولات رواده كابن عربي وابن سبعين فحرفوا فيها وانحرفوا .

كما ندد بهؤلاء المنحرفين وبغيرهم من أولئك المدعين برؤية الخضر وحاملي شعرات التققر رياء، وآخرين منهم ممن كانوا يرددون كثير من الخيالات والدعاوى الشيطانية . وبصورة عامة سلب أحمد زروق جام نقده على كل الذين اتخذوا من التصوف والتققر وسيلة لغير غاية نزيهة، وكذا الذين جهلوا حقائق التصوف وبواطنه، فضلوا وأضلوا خلقا ونفرا من عباد الله.

- الصنف الثالث:

وعرض أحمد زروق في هذا الباب أ وهذا الصنف من فكره كثيرا من القضايا والمسائل من ذلك مسألة السماع، فقد أشار إلى شروطه الثلاثة من خل والمعارض الشرعي كاجتماع من لا ترضى حاله، وكون المسموع مما يقع به تنبيه أ وإرشاد أ واستراحة من الجهد، وخل والسماع من الآلة.

ومن القضايا التي عرض لها قضية تغيير المنكر في عصره حيث لم ير من بد في أن اقتصار المرء على الإنكار على عياله وخاصته بقدر ما يقتضيه العرف حتى لا يثير ذلك غضب المسؤولين. ورأيه في هذه القضية لا يخل ومن شدة تأثره بنوائب حدثت في وقته، وكان لها أثرها الواضح عليه

كما أثار في موطن آخر مسائل، منها ما تتعلق بعامة الناس ومنها ما تتعلق بخاصتهم، وكلها مسائل معلة بأراء فقهية سديدة الإصابة.

¹ سورة فصلت الآية 34

² سورة الأعراف، الآية 199

وإذا جاز لنا تلخيص أهم أسس طريقة الرجل فأمكنا أن نشير الى ما يأتي :

- 1 - اعتماده مطلقا على الكتاب والسنة.
- 2- اعتدال رأيه في الدين والدنيا.
- 3 - احترامه فكر الآخر في مجال التصوف، مع ابتعاده عن الغل وأصحابه.
- 4- ممارسته التصوف والمريدية أ والارادة في ج ونظيف خال من الابتزاز والتشويه.
- 5- صلته على الرسول ضرورة في الأذكار، لأن الأذكار تثير حرارة الطبع، والصلاة على الرسول تذهب وهج الطباع¹.

حديث عام عن مقاصد الشريعة:

نبدأ هذا الأمر بالاشارة أولا للجانب التعريفي لمصطلح: "مقاصد الشريعة"

أ - المقاصد: لغة

فأما كلمة المقاصد فهي جمع مقصد وه مشتق من فعل قصد، والقصد في اللغة له معان

متعددة نقتصر فيها على أربعة :

الاستقامة والاعتدال²

الكسر والقسر³

الاكتناز والامتلاء⁴

النية⁵

الأمم والتوجه نح والشيء⁶.

وجاء في لسان العرب أن أصل " ق ص د " ومواقعها في كلام العرب : الاعتزام والتوجه والنهوض والنهوض نح والشيء على اعتدال كان ذلك أ وجور، هذا أصله في الحقيقة، وان كان يخص في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل⁷.

اصطلاحا:

ومقاصد الشارع هي المعاني والغايات والآثار والنتائج التي يتعلق بها الخطاب الشرعي والتكليف الشرعي، ويريد من المكلفين السعي والوصول اليه¹. ويمكن النظر الى المقاصد

¹ المدخل إلى تاريخ العلوم بالمغرب المسلم حتى القرن 15/9 ص 193/192

² الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن تحقيق نديم مرعشلي، دار الفكر، - قصد-

³ أحمد بن فارس، مقاييس اللغة تحقيق عبد السلام هارون . ط 2 1390 هـ / 1970 م القاهرة - قصد -

⁴ المصدر نفسه

⁵ الفيروز أبادي، القاموس المحيط دار الفكر بيروت 1983/1403 - نوى -

⁶ معجم المقاييس - قصد-

⁷ ابن منظور، لسان العرب - دار صادر، بيروت، 1417 هـ / 1997 م. - قصد-

باعتبارين²: الأول باعتبار نسبتها الى الشارع، والثاني باعتبار نسبتها الى المكلف، لأن مقاصد الشارع لا يمكن أن تحقق الا عبر مقاصد المكلف بشرط أن تكون الثانية موافقة للأولى³.

وعلى مستوى آخر يمكن النظر الى مقاصد الشارع من جهات :

أولها من جهة عموميتها وخصوصيتها " فنجدها ثلاثة مستويات:

المستوى الأول، ويتعلق بالمقاصد العامة، وهي المقاصد التي تمت مراعاتها، وثبتت ارادة تحقيقها على صعيد الشريعة كلها، وفي الغالب الأعم من أحكامها.

المستوى الثاني، المقاصد الخاصة: وهي المقاصد التي روعيت في مجال معين، ا وفي

مجالات من الشريعة.

المستوى الثالث، المقاصد الجزئية وهي مقاصد كل حكم على حدته من أحكام الشريعة من

ايجاب أو ندم أو وتحريم أو كراهة..⁴.

- وثانيها من جهة قوتها وأثرها ودرجة توقف الحياة عليها ونجد أن هناك ثلاث درجات -

كما يؤكد اكثر الأصوليين - وهي:

الدرجة الأولى: وهي درجة المقاصد الضرورية

الدرجة الثانية: وهي درجة المقاصد الحاجية

الدرجة الثالثة: وهي درجة المقاصد التحسينية .

- وثالثها من جهاتها المادية والمعنوية والذنوية والاخروية، وفيها أيضا كلام طويل.

ويشير الدكتور أحمد الريسوني تحت عنوان "مقاصد اجمالية ومقاصد تفصيلية" الى تقسيم

آخر للمقاصد فيذكر أن " للشريعة مقاصدها من حيث الجملة، حيث نقول : ان الشريعة برمتها وفي

أصلها وأساسها أنزلت لغاية كذا، ولمقاصد كذا وكذا.وان الله تعالى وضع شرائعه، أ وأنزل كتبه أ

وأرسل رسله من أجل كذا ولمقصد كذا..، ففي هذه الحالة نكون متحدثين عن المقاصد الاجمالية..ثم

داخل هذه المقاصد العامة، وفي ثنايا الأحكام التفصيلية للشريعة يمكننا البحث والتحدث عن مقاصد

كل حكم من الاحكام.. كما أن المقاصد العامة الكلية من جهة، والمقاصد الجزئية التفصيلية من جهة

ثانية لا تمنع من وجود مقاصد وسيطة لا هي بالعامة الشاملة ولا هي بالجزئية المحصورة في حكم

واحد أ وبضعة أحكام في مسألة واحدة. " 5 ويتابع شرحه لأنواع من هذه المقاصد بذكر بعض الامثلة

من ذلك قوله: " واذا وجدنا النبي صلى الله عليه وسلم يحث مرید الزواج أن ينظر الى من يريد الزواج

بها ويصرح بحكمة ذلك ومقصوده، وه وأن يبني الزواج على ميل ورغبة، فان هذا يعد مقصدا جزئيا

¹ المصدر نفسه

² أب وإسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، دار الكتب العلمية بيروت -لبنان، ج2 ص 3

³ المصدر السابق، ج2 ص251

⁴ أحمد الريسوني، مدخل إلى مقاصد الشريعة، مطبعة التوفيق، ط 2 سنة 1417هـ/ 1997م، ص 7

⁵ المرجع السابق ص14

يتعلق بحكم النظر الى المخطوبة، ويخدم العلاقة بين الزوج وزوجته، وكذا ل وقلنا : ان مقصود الأذان ه واعلام أهل البلدة بدخول وقت الصلاة ودعوتهم اليها، وأن مقصود الإقامة ه ودعوة الحاضرين للصلاة للقيام اليها والدخول فيها، فهذه وأمثالها مقاصد جزئية لأحكام جزئية. وبين هذه وتلك نستطيع أن نبحث ونتحدث عن المقاصد الخاصة بالمجالات والابواب التشريعية، بناء على ما لها من خصوصيات، فتحدث عن مقاصد الشريعة في العبادات، في المعاملات المالية، في العلاقات الاجتماعية، في العادات، في المناقصات، في المناحات..¹ وفي هذا الباب أيضا أمكننا ان نتحدث عن مقاصد الشريعة في التصوف، وفيه نلفي كثير من اهله متأثرين بهذا العلم، وعاكسين كثير من مبادئه فيما تعرض عليهم من عوارض هذا الطريق، ومن هؤلاء شيخنا أحمد زروق.

ب- الشريعة

لغة :

الشريعة في اللغة² من شرع المنزل: صار على طريق نافذ. وشرع الشيء: رفعه جدا وأعلاه وأظهره، قال تعالى: (ان تأتيتهم حيثانهم يوم سبتهم شرعا)³ أي شوارع ظاهرة على الماء كثيرة، وقال الليث: حيثان شرع، رافعة رؤوسها⁴ وهذا يعني أنها تكون شرعا أي سهلة المنال والاصطياد. وشرع الدين سنه وبينه. وشرع الطريق : مده ومهده قال تعالى: (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا اليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه)⁵ مهد الشارع لهذا الدين بكونه امتدادا لما جاء به الأنبياء السابقون حتى يكون أسهل قبولا على النفوس، قال تعالى : (ملة أبيكم ابراهيم ه وسماكم المسلمين من قبل)⁶.

والشارع : الطريق الأعظم وه والطريق الممدد الواسع، ومعنى ذلك أنه يسع كل المارين عليه ويكون أسهل وأيسر في العبور. والشريعة : الظاهر المستقيم من المذاهب، قال تعالى (ثم جعلناك على شريعة من الامر فاتبعها ولا تتبع اهواء الذين يعلمون)⁷ فالشريعة أقوم الأديان ذلك الدين القيم، لأنها جمعت بين المشترك بينها - الأصول - وجاءت أيسر وأبين في أحكام الفروع.

¹ المرجع نفسه ص 16/15

² القاموس المحيط ج 3 ص 44

³ سورة الأعراف، الآية 163

⁴ 4 محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي . الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب العلمية، ط 5، سنة 1417هـ/1996م بيروت، ج 7

ص 305 .

⁵ سورة الشورى، الآية 13

⁶ سورة الحج، الآية 78

⁷ سورة الجاثية، الآية : 18

و"قيل الشريعة : مورد الابل التي لا يحتاج معها الى نزع بالدل وولا سقي فيها على الحقيقة المصدوقة روى وتظهر"¹.

اصطلاحا:

وتفيد الشريعة اصطلاحا معنى الصراط المستقيم الذي دعا الله عباده أن يسلكوه وأن ينجوه، ولقد هدى الله عباده للصراط المستقيم بالفطرة، وهي جملة الاستعدادات التي أودعها الله في عباده ثم ببيان الدلالة. قال الله تعالى (وماكان الله ليضل قوما بعد اذ هدهم حتى يبين لهم مايتقون)². ويخبرنا تعالى عن حال من لا ينتفع بشريعته فيقول (وانك لتدعوهم الى صراط مستقيم * وان الذين لا يؤمنون بالآخرة عن الصراط لناكبون)³.

وإصطلح على الشريعة بالملة لأنها طريق ينصهر فيه كل الخلق رغم اختلاف طبائهم وعاداتهم ليتوحد مسارهم ويرتقي بهم نح ودرجات الكمال.

حديث خاص عن الفقه والتصوف:

ترجع محاولة التوحيد بين الشريعة والطريقة في أساسها الى الصراع التاريخي الذي ثار بين الفقهاء والتصوف، نتيجة لسوء الفهم بين الفريقين، وقد اعتاد الفقهاء في أغلبهم على الصاق تهمة افساد عقيدة المسلمين بالصوفية بادخالهم في العقيدة كثيرا من الأفكار والطقوس المجانبية لروح الاسلام أخذوها من الثقافات الاخرى . وقد ارتكز الصوفية في دفاعهم عن أنفسهم ومنطلقاتهم على القول بوجود حياة باطنية لم يكن للفقهاء أن يفهموها⁴ وللاستاذ عبد المجيد الصغير كلام نفيس في هذا الباب ضمه كتابه " اشكالية اصلاح الفكر الصوفي في القرنين 18/19، أحمد بن عجيبة ومحمد الحراق.

ولأحمد زروق موقفه التوفيقي المعروف الذي وضح من خلاله الغاية المشتركة لكل من التصوف والفقه، فالأول يهدف الى اصلاح القلب عن طريق معرفة الله المعرفة الصادقة، والثاني يتوخى اصلاح العمل عن طريق المعرفة بالأحكام الشرعية. والعلمان معا موصولان الى الله وبينهما تكامل.

ويتعرض أحمد زروق لهذا الأمر في كثير من مؤلفاته من ذلك نجد قوله في كتابه عدة المريد: " اعلم ان الفقه والتصوف اخوان في الدلالة على أحكام الله سبحانه، اذ حقيقة التصوف ترجع لصدق التوجه الى الله... ثم الفقه والاصول شرط فيه والمشروط لا يصح دون شرطه، والشرط أن يكون بما يرضاه الحق.. فلا تصوف الا بفقه اذ لا تعلم أحكام الله الظاهرة الا منه ولا فقه بلا تصوف،

¹ معجم مفردات ألفاظ القرآن ص 265

² سورة التوبة، الآية ك 115

³ سورة المؤمنون، الآية 73/74

⁴ أحمد زروق والزروقية ص 199

اذ لا حقيقة للعلم الا بالعمل ولا عمل الا بصدق وتوجه، ولا هما الا بالايمان اذ لا يصحان دونه فه ويمنزلة الروح وهما بمنزلة الجسد، لا ظهور له الا فيهما ولا كمال لهما الا به وهو مقام الاحسان"¹. ويؤكد أحمد زروق بأن الفقه أعم من التصوف باعتبار الموضوع لأن التصوف يبحث علاقة الفرد بربه أما الفقه فانه يتناول صلة المخلوق بالخالق في ميدان العبادات، وعلاقة المخلوق بجنسه في المعاملات. ونظرا لاتساع الفقه ومجاله فقد صح للفقيه أن ينكر على المتصوف سلوكه بينما لا يصح أن ينكر على الفقيه بحكم أن مجاله أخص وميدانه أضيق، وعنده أن الفقيه الذي يتحول الى صوفي خير من الصوفي الذي يتعلم الفقه يقول: "حكم الفقه عام في العموم، لأن مقصده اقامة رسم الدين، ورفع مناره واظهار كلمته، وحكم التصوف خاص في الخصوص، لأنه معاملة بين العبد وربه من غير زائد على ذلك، فمن ثم صح انكار الفقيه على الصوفي، ولا يصح انكار الصوفي على الفقيه، ولزم الرجوع من التصوف الى الفقه، والاطتفاء به دونه، ولم يكف التصوف عن الفقه بل لا يصح دونه، ولا يجوز الرجوع منه اليه الا به، وان كان أعلى منه مرتبة، فه وأسلم وأعم منه مصلحة. ولذلك قيل كن فقيها صوفيا، ولا تكن صوفيا فقيها، وصوفي الفقهاء أكمل من فقيه الصوفية وأسلم، لأن صوفي الفقهاء قد تحقق بالتصوف حالا وعملا وذوقا. بخلاف فقيه الصوفية، فانه المتمكن من عمله وحاله، ولا يتم له ذلك الا بفقه صحيح وذوق صريح، ولا يصح له أحدهما دون الآخر، كالتب الذي لا يكفى علمه عن التجربة ولا العكس. فافهم"².

¹ أحمد زروق، عدة المرید الصادق من أسباب المقت في بيان الطريق وذكر حوادث الوقت، مخطوط، بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 1657د. ورقة 10/9

² أحمد زروق، قواعد التصوف، تحقيق محمد زهري النجار، نشر مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ط 3 ن سنة 1409هـ. 1989م ص 16/15.

مقارنة زروق بين المعرفة الفقهية والمعرفة الصوفية:

لا أحد يهب المعرفة الصوفية بل طالبها وسالكها لابد له من أن يجتهد في تحصيلها في مظانها، فكما يلتمس الفقه عند الفقهاء، ويطلب من مصنفاتهم، فكذلك الموارد فلا يمكن أن يأخذ عنها المعرفة الصوفية في رأي أحمد زروق "الا من أحد طرق ثلاثة :

أولاً: العمل بما علم الانسان قدر الاستطاعة،

وثانياً: الالتجاء الى الله في الفتح على قدر الهمة،

وثالثاً: اطلاق النظر في المعاني حال الرجوع لأصل السنة ليجري الفهم، وينتقي الخطأ

ويتيسر الفتح.¹

وقد دعم هذه الآراء بمقالة الجنيد : "ما أخذنا التصوف عن القيل والقال والمرء والجدال، وانما أخذناه عن الجوع والسهر وملازمة الأعمال"²، وقال أبو سليمان الداراني : اذا اعتقدت النفوس ترك الآثام جالت في الملكوت، ورجعت الى صاحبها بطرائق الحكمة من غير أن يؤدي اليها علماً.³ فالمعرفة الصوفية تشبه الى حد كبير المعرفة الفلسفية التي لا تعتمد على المحفوظات بقدر ما تركز على اجالة الفكر في الظواهر المراد دراستها، هذا ما يمكن استخلاصه من الوسائل الثلاثة التي وضعها أحمد زروق أساساً لتحصيل المعرفة الصوفية . أما المعرفة الفقهية فانها لا تأتي عن طريق التعلم والأخذ عن الأساتذة وحملة العلم كما قد يحصل مع المعرفة الصوفية اذ تتأني بوجود شيخ أو مربي، بهذا تختلف هذه عن تلك من حيث المصدر. يقول أحمد زروق في هذا الاطار: "لا علم الا بتعلم عن الشارع أو ممن ناب منابه فيما أتى به اذ قال عليه السلام : انما العلم بالتعلم والحلم بالتحلم، ومن طلب الخير يؤته، ومن يتق الشر يوقه."⁴

مقاصد الشريعة في الخطاب الصوفي

ان مقاصد الشريعة في التصوف الاسلامي هي جملة الغايات التي يتغياها المتصوف من تصوفه، ودائرتها قائمة على تهذيب أخلاق المرید، وتزكية نفسه، تزكية ترفعه عن التعلق بالعالم الدنيوي الى ما ه وأصل الكون كله. تزكية تسم وبه الى أعلى درجة من درجات القربى من الله، وهذه أجل غايات المتصوف، يقول أحمد زروق : ". وسمت الهمم بقوم فأحبوا أن يحققوا هذا - المنتهى - شهادة كما حققوها ايماناً واعتقاداً، لقد أردوا أن يحققوا - أشهد أن لا اله الا الله - أردوا أن يحققوها في صورة صادقة، يحققوها واقعا كما حققوها ايماناً، لقد أردوا أن يشهدوا شهادة صادقة

¹ قواعد التصوف، ص 13

² لمرجع نفسه ص 14

³ نفسه

⁴ نفسه

فأخذوا في الطريق إليها. لقد أخذوا يجتازون منازل الأرواح، مدارج السالكين.. منازل الطائرين، معارج القدس، لقد ساروا في المقامات مبتدئين بالتوبة الخالصة النصوح، تتفجر في قلوبهم أنوار الأحوال متدرجة بهم من مقام الى مقام، ومن منزلة سامية الى منزلة أسمى، ومن مقام شريف الى مقام أشرف، حتى أصبحوا بقلوبهم وبأرواحهم في رحاب الحبيب، مع الحبيب..¹

ومقاصد الطريقة كما يؤكدونها ويبحث عليها أهل التصوف معناها ومبناها وأساسها تخلية الانسان قبل تحليته، تخلية نفسه وتفتيتها ثم وصلها بخالقها وبارئها مباشرة بلا واسطة.

هذه أجلى صورة لمقاصد الشريعة في الخطاب الصوفي، ويزداد جلاؤها اذا وقفنا عند أهم تعاريف أحمد زروق للطريقة . يقول في هذا الباب في نص طويل من كتاب شرح حكم عطاء الله : " وقد ذكرنا في بعضها مقدمة تحتوي على تعريف الطريقة وما تبنى عليه من حق وحقيقة . وذكرنا فيها عشرة أشياء :

- **أحدها** : ان حقيقة التصوف ترجع لصدق التوجه الى الله تعالى من حيث يرضى بما

يرضى.

ويشرح المحقق هذا الأمر فيقول :يريد بهذا أن التصوف مبني أساسا وغاية على التعاليم الالهية، وهذا رأي جميع الصوفية الصادقين . قال أبو يزيد البسطامي لأحد جلسائه " قم بنا حتى ننظر الى هذا الرجل الذي شهد بنفسه بالولاية- وكان رجلا مشهورا بالزهد - فمضينا اليه، فلما خرج من بيته ودخل المسجد رمى ببصاقه تجاه القبلة، فانصرف أبو يزيد ولم يسلم عليه، وقال : هذا غير مأمون على أدب من آداب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكيف يكون مأمونا على ما يدعيه؟..

- **الثاني**: ان مداره على افراد القلب والقلب لله وحده.

- **الثالث** : أنه من الدين بمنزلة الروح من الجسد، والفقهاء جسده اذ لا ظهور له الا فيه، كما

لا قيام له الا به.

- **الرابع**: أن نظر الصوفي في وجوه الكمال والنقص. والفقهاء فيما يسقط به الحرج،

والأصولي فيما يصح به الايمان ويثبت.

- **الخامس** : ان نظر الصوفي أخص من نظر الفقيه والأصولي، فلذلك صح انكارهما

عليه ولا يصح انكاره على واحد منهما وصوفي الفقهاء خير من فقيه الصوفية.

- **السادس**: اظهار شرف التصوف ودليله برهانا ونصا.

- **السابع** : أن الفقه شرط صحة التصوف، فلذلك قدم عليه، والعمل ليس شرط صحة، بل

كمال لا يترك لأجل فقده.

- **الثامن**: ذكر الاصطلاح واختصاصه بكل فن على حسبه.

¹ أحمد زروق، شرح حكم ابن عطاء الله، تح عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، نشر مكتبة النجاح طرابلس ص 8.

-التاسع : مفاتيح الفتح فيه أربعة: احكام العباداة، وصدق الرغبة في الوصول، والتشوف للحقائق، وعدم التقيد بالتقول مع التحقيق.

- العاشر : انه طريق غريب عجيب، ومعناه على اتباع الأحسن أبدا، فمن العقائد على اتباع السلف،ومن الأحكام على الفقه، ومن الفضائل على مذهب المحدثين، ومن الآداب على ما به صلاح قلوبهم عزيمة أ ورخصة، مباحا ا وصریحا أ وشبهة، مالم تق وجدا، ا وتكون مائلة لجانب الظلمة، ولذا قالوا بأشياء أنكرها عليهم من لم يعرف مقصدهم، وآثرها من دخل الطريق بالجهل فهلك فيها، فنسأل الله العافية بمنه.¹

ملاحظات أولية حول مقاصد الشريعة عند أحمد زروق

حين يدلف الباحث في مجال مقاصد الشريعة باحة عالم من علماء الأمة ا وفقه من فقهاءها بحثا عن عناية هذا أ وذلك بمجال مقاصد الشريعة أ ومجال حضور الفكر المقاصدي في خطابه، فدائما ما يشار الى اسهامات هذا أ وذاك في مؤلفين أ وثلاث لها ارتباط وثيق بمجال أصول الفقه أ وبمجال قريب منه.

ولعل السبب يعود فيما بيد ولعاملين اثنين:

أولهما : ما درج عليه الأصوليون من حيث كان ويلحقون مقاصد الشريعة والفكر المقاصدي بمباحث أصول الفقه، فكان من البديهي أن يلجأ الباحثون في مجال مقاصد الشريعة لكتب هذا العالم ا والفقهاء في ذلك المجال دون سواه.

ثانيهما : أن عطاءات ذلك العالم ا والفقهاء في المجالين المذكورين تكون أكثر ظهورا وبروزا في مصنفاته تلك، ومن هنا فهي تستقطب اهتمام الباحثين دون غيرها.

وهذا الأمر لا يمكن تطبيقه عند دراسة مقاصد الشريعة أ وحضور الفكر المقاصدي في الخطاب الصوفي عند شيخنا أحمد زروق، فالاعتناء بمؤلف واحد من مؤلفاته كما ه والحال عند فقيه أ وعالم لا يسعف على ايجاد المبتغى، بل الحال يقتضي البحث والتنقيب في مجموع مؤلفاته وتصانيفه حتى يتحقق الظفر برؤية متكاملة عن عناية واهتمام شيخنا بهذا المجال .

وان لم يسعفني الوقت للرجوع لجميع كتبه لاستنباط تلك الرؤية كاملة، فقد عمدت لبعضها فتصفحتها، ودققت النظر في أعطافها ومطاوبها وأحنائها، فألفت اهتماما معتبرا من الشيخ أحمد زروق بمجال مقاصد الشريعة وحضور مملتها لفكر مقاصدي . وقبل أن أعرض لكل ذلك لا بأس أن ادلي ببعض الملاحظات وهي ثلاث :

الملاحظة الأولى وهي: أن الكثير من الاشارات المتعلقة بمقاصد الشريعة أ وبالفكر المقاصدي مما أشار اليها شيخنا أحمد زروق نجدها مبثوثة في كتب الأصوليين، ول وأنك طفقت تقرؤها عند أصولي كالامام الشاطبي لوجدت بينه وبين شيخنا شبه قوي. وهذا ان دل عن شيء فانما

¹ شرح حكم ابن عطاء الله ص 29/27

يدل على احاطة ودراية شيخنا أحمد زروق بعلم الشريعة وتمكنه من كثير من العلوم المحيطة بها ومن أهمها علم أصول الفقه. ومما زاده تمكنا أيضا كونه كان يتوفر على "حساسية مرهفة، وتدوق لكلام القوم يشهد به تنزيله للنصوص وتعقبه لما فيه من مأخذ وطرحه للحش وواهبته بالجواهر دون الأعراض فضلا عن وزنه للخواطر بميزان الشرع وأخذه بالحيطه في مجال القول والعمل. وانما أعانه على ذلك تمكنه من العلوم العقلية والنقلية، وسلوكه للطريق سلوك الحذر اليقظ الذي أخذ الأهبة لكل طارئ، واستعد لكل ما يفاجئ، فلم يكن وصوله للحقيقة عن ظن وتخمين بل عن طريق المعرفة واليقين".¹

الملاحظة الثانية وهي : أحمد زروق لم يضع نظرية في مقاصد الشريعة بما تحمله كلمة نظرية من معنى، ولكن اذا تصفحنا كثيرا من تأليفه وتصانيفه وبخاصة المؤلفين الذين اعتمدناهما - قواعد التصوف وكتاب شرح حكم ابن عطاء الله - ناظرين اليهما نظرة عميقة فلا يبقى لدينا أدنى شك أن شيخنا قد بث أطراف هذه النظرية في ثنايا وحنايا هذه الكتب.

الملاحظة الثالثة: وهي أن أحمد زروق شكلت مصادر الشريعة لديه وعلى رأسها الكتاب والسنة أهم مصدر كان يستقي فكره منها، ويخال المتتبع لفكره وكأنه أمام فقيه وليس أمام متصوف، يعزز كثيرا من آرائه وأحكامه بشواهد عدة من كتاب الله وسنة نبيه وشواهد من أقوال الصحابة .

المبحث الثاني : ملامح الفكر المقاصدي عند الشيخ أحمد زروق .

ويسعفنا في الوصول لأطراف من فكره المقاصدي أن نعلم لاشارات هامة ما فتى أحمد زروق يؤكددها في أكثر من موضع، ويمكن أن نجملها في ثلاثة أمور، وهي:

الامر الأول: افراده الحديث عن العبادة والعبودية.

الامر الثاني: بيانه لأحكام الشريعة.

الامر الثالث: بيانه لمقاصد المكلف.

1- افراده الحديث عن العبادة والعبودية:

فبيانه ما ذكره أحمد زروق في القاعدة رقم 90 اذ يقول في العبادة "العبادة: اقامة ما طلب شرعا من الأعمال الخارجة عن العبادة، أوالداخلة سواء كان رخصة أوعزيمة، اذ أمر الله فيهما واحد.."²

وفي معناها يذكر أحمد زروق أن أولى ما نرجع به الى الله ما جاءنا عن الله والذي ه

وطالبه منك وه وثلاث :

التخلي عن كل شيء الا عنه

¹ عبد الله كنون، ذكريات مشاهير رجال المغرب- أحمد زروق- دار الكتاب اللبناني، ص 19/18

² قواعد التصوف ص 54

والتحلي بما يرضيه عنك، ويردك اليه

والدوام على ذلك حتى تلقاه بلا فترة ولا تقصير، ويعبر عن ذلك بأحدى عبارات ثلاث:
الطاعة والغنى به عنها، والصدق في العبودية، والقيام بحقوق الربوبية، والامتثال لأمره،
والاستسلام لقهره..¹

ويدلف الحديث عن الصدق في العبودية: فيقول من المؤلف نفسه: " والصدق في العبودية
بالتزام أحكامها في كل ورد وصدر ه وعين القيام بحقوق الربوبية، ومداره في أمور ثلاث:

- التسمير للحقوق،

- والاعراض عن كل مخلوق،

- والاستسلام تحت جريان المقادير والاحكام،

وقد يعبر عنه بامتثال أمره والاستسلام لقهره، ويعبر عنه بالطاعة والغناء به عنها، فكل
صحيح واضح مليح والله أعلم...²

ويعرض احمد زروق لأمر العبودية في موضع آخرأثناء حديثه عن اجابة الله لعباده فيقول:
"انما جعل الاجابة فيما اختاره تعالى عينا ووقتا لوجوه ثلاثة:

-أحدها رفقا بعبده وعناية، لأنه كريم، رحيم عليم، والكريم اذا سأله من يعز عليه أعطاه
أفضل ما علمه له، والعبد جاهل بالصلاح والأصلح، فقد يحب الشيء وه وشر له، ويكره الشيء وه
وخير له .

-الثاني: لأن ذلك أبقى لأحكام العبودية في نظر العبد وأقوى في ظهور سطوة العبودية،
اذ ل وكانت الاجابة بالدعاء على وفق المراد، حتما لكان نفس دعائه تحكما على الله، وذلك باطل،
فافهم.

-الثالث: لأن الدعاء عبودية سرها اظهار الفاقة، ول وكانت الاجابة بعين المراد حتما لما
صحت فاقة في عين الطلب، فبطل سر التكليف به، ومعنى الاضطرار المطلوب فيه، فافهم.³

2- بيانه لأحكام الشريعة :

لم يغفل أحمد زروق أن بعض العبادات التي شرعها الله لعباده أحكام كثير منها تتأرجح بين
التعليل والتعبد ومن أهم العبادات الصلاة، ففي أكثر من مكان يجري ذكرها، فمثلا يذكرها في شرح
حكمة عطائية فيقول: لتكون همتك اقامة الصلاة، لا وجود الصلاة، قلت لأن ذلك ه والمقصود
منك، اذ ل وكان المقصود الوجود ما كان حجر ولا غيره، واقامة الصلاة: القيام بحقوقها، وحدودها
الشرطية والكمالية، بقدر الطاقة، فان ذلك يختلف باختلاف الناس، فما كل مصل مقيم، قلت: ولا

¹ حكم ابن عطاء الله ص 168

² المرجع نفسه

³ حكم ابن عطاء الله ص 43/24

كل مقيم مقيم، ولا كل عامل مستقيم، قال القاضي أبو بكر العربي رضي الله عنه في قول عمر رضي الله عنه " من حفظها وحافظ عليها " ولقد رأيت من يحافظ عليها آلاف لا أحصيها، فأما من يحفظها بالخشوع والاقبال فما أعد منهم خمسة..¹

وفي هذا الباب أشار أحمد زروق الى وسطية الشريعة، وأثبت أن جميع المكلفين يدخلون تحت قانونها، وجميع عباد الله لا بد أن يحرصوا على هذه الوسطية، ويتعدوا عن التشدد لأنه مما تنهى عنه شريعة الاسلام السمحة وتقر بدله منهج التوسط والاعتدال، يقول أحمد زروق في هذا الصدد: " التشديد في العبادة منهي عنه، كالتراخي عنها. والتوسط : أخذ بالطرفين، فه وأحسن الأمور كما جاء : خير الأمور أوسطها (والذين اذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا)² .

قال عليه السلام (أما أنا فأقوم وأنا، وأصوم وأفطر...) وكذلك رد عبد الله بن عمر للوسط بصيام الدهر وقيام نصف الليل، وختم القرآن في سبع الى غير ذلك، فلزم التوسط في كل مكتسب، لأنه أرفق بالنفس، وأبقى للعبادة.³

3-بيانه مقاصد المكلف: فكما يؤكد علماء مقاصد الشريعة مقاصد الشارع لا تتم ولا

تتحقق الا بتصحيح مقاصد المكلف، ولقد كانت عناية أحمد زروق بهذا الامر من وجهين:

الوجه الأول : اعتبار النية في الأعمال .

الوجه الثاني : اخلاص النية لله عز وجل .

وهذان العنصران هما من صميم الموضوع - كما يذكر الدكتور أحمد الريسوني- (تكلم عنه علماء التوحيد، وعلماء التربية، والتخلق، وعلماء الفقه تحت باب النية، واعتنوا به العناية اللازمة، حتى قال ابن أبي جمرة الأندلسي المالكي: وددت ل وكان من الفقهاء من ليس له شغل الا أن يعلم الناس مقاصدهم في أعمالهم، ويقعد الى التدريس في أعمال النيات ليس الا، فانه ما يأتي على كثير من الناس الا من تضییع ذلك. ولا شك أن الشاطبي قد استفاد مما كتبه العلماء في هذا الموضوع نفسه⁴ وكذلك شيخنا أحمد زروق فقد أشار لهما كما أسلفت الذكر من وجهين.

¹ المرجع السابق ص 218/219

² سورة الفرقان، الآية 67

³ حكم ابن عطاء الله ص 56

⁴ أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي،م المعهد العالمي للفكر الإسلامي،1416هـ/1995م، ص341/342

1- اعتبار النية في الأعمال

فما جاء عنه بالنسبة لاعتبار النية في الأعمال قوله في توطئة لحكمة من حكم عطاء الله: "ثم كمال الأعمال إنما هو وبالإخلاص، وه قلبه، وذلك يقتضي عدم المبالاة بها إذا عدت لأجله، وه وما أشار إليه المؤلف -ابن عطاء الله- إذ قال : الأعمال صور قائمة وأرواحها وجود سر الاخلاص فيها. قلت: ولا عبرة بصورة لا روح فيها، كما أنه لا قيام لروح دون صورتها. ويحتمل قوله "سر الاخلاص" أن يكون من إضافة الشيء الى نفسه، فالمراد، السر الذي هو الاخلاص، ويحتمل أن يكون ما هو أخص منه وهو الصدق المعبر عنه بالتبري من الحول والقوة، وكلاهما مطلوب: الاخلاص لنفي الرياء، والصدق لنفي العجب، وكلاهما لا كمال للعمل به فلذلك قال بعض المشايخ رحمهم الله : صحح عملك بالإخلاص، وصحح اخلاصك بالتبري من الحول والقوة."¹

2- اخلاص النية لله عز وجل.

وهذا الوجه متعلق بسابقه بل متعلقان ببعضهما البعض ولا انفكاك لأحدهما عن الآخر . ويتعرض أحمد زروق لهذا الوجه أي اخلاص النية لله عز وجل في أماكن مختلفة من كتبه، نعرض لبعضها، من ذلك اشارته لها أثناء شرحه لحكمة عطائية " ربما فتح لك باب الطاعة وما فتح لك باب القبول، وباب القبول ثلاثة أمور :

أحدها : التقوى، فكل عمل لا تقوى معه تعب لا فائدة له، الا ما يرجى من أنس النفس به ليسهل عليها عند تلبس التقوى .

الثاني : وه والإخلاص، إذ لا يقبل الا ما أريد به وجهه لحديث قدسي عن رسول الله - أنا أغنى الشركاء عن الشرك ومن عمل عملاً أشرك فيه معي غيري تركته وشريكه...

الثالث : اتقانه بالسنة واتباع الحق، إذ لا يقبل الله عمل عامل الا بالصدق واتباع الحق."² ولا يفوت أحمد زروق ان يذكر انواع الاخلاص رواية عن بعض شيوخه، يقول: " قال الشيخ أب وطالب المكي رضي الله عنه والإخلاص عند المخلصين : اخراج الخلق من معاملة الحق، وأول الخلق النفس .

والإخلاص عند المحبين : ان لا يعمل عملاً لأجل النفس، والا دخل عليه مطالعة عوض أوميل الى حفظ نفس.

والإخلاص عند الموحدين : خروج الخلق من معاملة الحق من النظر اليهم في الأفعال وعدم السكون اليهم والاستراحة بهم في الأحوال."³

حكم ابن عطاء الله ص 50 /49

² المرجع السابق ص 196

³ نفسه ص 51

وهناك أسباب موصلة للاخلاص يذكرها أحمد زروق تنتمه لبيانه لمعنى الاخلاص فيقول: " ثم ان الموصل للاخلاص، وتحقيق الخمول انما ه والعلم الوافي عن الفكر الصافي، ومقدمته انما هي العزلة ثم الخلوة فلذلك اتبعها به فقال : ما ينفع القلب شيء مثل عزلة يدخل بها ميدان فكرة. قلت لأنه بالعزلة يسلم من الأغيار، وبالفكرة يستجلي الأنوار، وكل عزلة لا تصحبها فكرة فالى المحق مآلها، والفكرة لا تصح بدون العزلة، فالعزلة منزلة الفكرة، وفي بيته يؤتى الحكم، ثم العزلة بالانفراد بالحال حقيقة، وبالانفراد بالشخص مجاز والله أعلم.¹"

وما توفر الاخلاص في عمل من أعمال المرئ فلا يضر اخفاء هذا العمل أ واطهاره يقول أحمد زروق: " اظهر العمل واخفاؤه، عند تحقق الاخلاص، مستو، وقبل وجود تحققه، مقر لرؤية الخلق. وقد جاء طلبه شرعا، من غير اشعار بشيء من وجوه الاخلاص، ولا الرياء.²"

المبحث الثالث: قواعد الفكر المقاصدي في خطاب أحمد زروق.

ليست مقاصد الشريعة كما يقول أهل المقاصد " مجرد حصيلة معرفية تشبع نهمنا في فهم الشريعة وأهدافها ومراميها، وتشحن رصيدنا المعرفي بثروة من الحكم والمقاصد العامة والخاصة، الكلية والجزئية للشريعة الاسلامية، بل هي الى هذا كله تنشئ نمطا في الفهم والتصور للأمو، وتعطي منهجا في النظر والتفكير"³، وهو هذا الذي نجد جزءا كبيرا منه عند أحمد زروق مبنيا ومؤسسا على مبادئ وقواعد مقاصدية منهجية سنجلي بعض منها.

من هذه القواعد :

قاعدة : جلب المصلحة ودرء المفسدة

وهي قاعدة أصولية عظيمة بدأ الفقهاء الحديث عنها بتعريفهم للمصلحة والمفسدة، ومما لا شك فيه أن مسمى المصلحة والمفسدة عند جميع العلماء المسلمين مصالح الدنيا ومصالح الآخرة "ومن البداهة أن المصلحة الآخرة أ ومصالح الآخرة هي كل ما يجلب رضوان الله ونعيمه أ ويزيد في درجتها، وأن مفسد الآخرة هي كل ما يجلب سخط الله وعذابه أ ويزيد في درجتها أ ولنقل على الأصح: مصلحة الآخرة هي رضوان الله ونعيمه، ومفسدتها هي سخط الله وعذابه، وانما اعتبر ما يجلبها مصلحة ومفسدة من باب اعطاء الوسائل حكم المقاصد، واعطاء الأسباب حكم مسبباتها،"⁴ وفي كتب أصول الفقه شرح مستفيض عن ما يقصد بالمصلحة وما يقصد بالمضرة، لكن ما يهنا في هذا المستوى ه وحديثهم عن القاعدة الأصولية : درء المفسدة أولى من جلب المصلحة.

¹ حكم ابن عطاء الله ص 53

² قواعد التصوف ص 111

³ أحمد الريسوني، الفكر المقاصدي قواعد وفوائده، دار الهادي، ط 1 1424 هـ/2003 م، ص 33

⁴ نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ص 256/255

وهي كما ذكرت قاعدة عظيمة وجدت أحمد زروق يؤسس عليها قولاً بليغاً فيقول: "قد يباح الممنوع، لتوقع ما ه وأعظم منه، كالكذب في الجهاد لتفريق كلمة الكفار، والاصلاح بين الناس للخير، وفي ستر مال مسلم أ وعرضه ول ونفسه اذا سئل عن معصية عملها، أ ومال لأريد غصبه منه، ومن غيره لأن مفسدة الصدق أعظم من ذلك، وللزوجة والولد خوف نفورهما، وبالجملة فيسوغ لدفع مفسدة أعظم لا لجلب مصلحة. وكذلك الغيبة في التحذير والاستفتاء ونحوه مما ذكره الأئمة."¹

قاعدة : الضرورة تقدر بقدرها.

قال الجرجاني: الضرورة مشتقة من الضرر، وهو النازل بما لا مدفع له، وللضرورة تعاريف متقاربة المعنى عند أسلافنا الفقهاء، منها ما ذكره أب وبكر الجصاص عند الكلام عن المخصصة فقال: الضرورة : هي خوف الضرر أ والهلاك على النفس أ وبعض الأعضاء بترك الأكل، وعرفها الزركشي والسيوطي فقالا: هي بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلك أ وقارب، كالمضطر للأكل واللبس، بحيث ل وبقي جائعاً أ وعريانا لمات أ وتلف منه عضو."²

وقال المالكية : الضرورة هي الخوف على النفس من الهلاك علماً أ وظناً، ا وهي خوف الموت، ولا يشترط أن يصبر حتى يشرف على الموت انما يكفي حصول الخوف من الهلاك ول وظناً، وهناك تعاريف أخرى استفاض في تبيانها الفقهاء، كما أشاروا بغير قليل من الكلام لحالات الضرورة وضوابطها، وأنواعها... لكن أهم ما نفت انتباهي ه وتقييدهم لها، وعلى ذلك نبه شيخنا أحمد زروق في كتاب القواعد اذ قال في القاعدة رقم 134: "ما أبيض للضرورة قيد بقدرها، أ وروعي فيه شرطه، صحة وكمالاً ومن ذلك السماع والضرورة الداعية له ثلاثة:

أولها : تحريك القلب، ليعلم ما فيه بمثيره، وقد يكتفى عن هذا بمطالعة وجوب الترغيب والترهيب، ومفاوضة أخ أ وشيخ.

الثاني: الرفق بالبدن بارجاعه للاحساس - حتى لا يهلك بما يرد عليه من قوى الواردات.

الثالث : التنازل للمريدين حتى تتفرغ قلوبهم لقبول الحق في قالب الباطل اذ ليس لهم قدرة

على قبول الحق من وجهه بلا واسطة .."³

¹ قواعد التصوف ص 61

² وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي، مؤسسة الرسالة ط3، سنة 1982/1402م، ص 67/66

³ قواعد التصوف ص 84

الخاتمة:

إن البحث المتواضع الذي قدمته بين دفتي هذا الكتاب مايزال في نفسي منه شيء، فكل ما عرضته، وما نبشت فيه لم يكن - في نظري - الا جزءا يسيرا مما يطرحه البحث . وقد لا أكون مغاليا اذا قلت: ان موضوع مقاصد الشريعة والفكر المقاصدي على وجه التحديد في الخطاب الصوفي يستحق أن يبحث فيه نفر من الباحثين وما يستطيعوا أن يظفروا الا بنزر قليل مما ه ومختبئ في أحشائه.

ولعلي أقر اقرارا بأني لم أقل شيئا فيما يتعلق بالقضايا الكبرى التي يطرحها الموضوع، لكن جولتي البسيطة في ضفافه مكنتني من الخلوص الى نتائج أذكر منها:

- 1- أن الشيخ أحمد زروق ه وبحق قد أصل لمفهوم المقاصد في الخطاب الصوفي.
 - 2- أن كتابه قواعد التصوف ه وأول تأسيس لما يمكن أن نصطلح عليه بالقاعدة الصوفية على غرار القاعدة الفقهية.
 - 3- أن بصمات الفكر المقاصدي بادية في متن مؤلفات شيخنا أحمد زروق بل كانت موجهة لكثير من تأملاته، لجملة من القضايا والاشكالات التي زخر بها الخطاب الصوفي.
 - 4- أن أحمد زروق بفكره المقاصدي قد أحدث منعظا معرفيا وفكريا في التصوف الاسلامي خلال المرحلة التي عاشها وما بعدها.
 - 5- أن تأثير الفكر المقاصدي الذي تميز به الخطاب الصوفي عند أحمد زروق قد قطع مع جملة من الانحرافات والشوائب التي بصمت مرحلة من عمر التصوف الاسلامي.
- هذه فقط جملة من النتائج المتواضعة التي تمكنت من النقاطها أثناء رحلتي القصيرة مع هذا البحث، ولي أمل أن أوسع النظر فيها وفي غيرها من القضايا فيما بعد، ما وسعني الجهد والطاقة لذلك.

أسأل الله العلي القدير أن يوفقني لذلك والحمد لله رب العالمين.

" قائمة المصادر والمراجع "

- 1- القرآن الكريم
- 2- الناصري، الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى. ط، دار الكتاب. الدار البيضاء 1956/1954م.
- 3- ابراهيم حركات، المغرب عبر التاريخ. ط، دار الرشاد . الدار البيضاء
- 4- محمد الصمدي، الشيخ أحمد زروق وطريقته الزروقية بالمغرب، ر، د، د، العليا، السنة الجامعية 1989/1988م.
- 5- أحمد زروق، الكناش، تحقيق علي فهيمي خشيم. منشورات المنشأة الشعبية، طرابلس ليبيا.
- 6- عباس الجراري . وحدة المغرب المذهبية خلال التاريخ . دار الثقافة، الدار البيضاء.
- 7- علي فهيمي خشيم، أحمد زروق والزروقية، دراسة حياة وفكر ومذهب وطريقة- منشورات المنشأة الشعبية، طرابلس-ليبيا، ط 2 سنة 1980 .
- 8- عبد الله نجمي، بين زروق ولوثر، في الاصلاح الديني والعصور الحديثة، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 69، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط، ط: 1 سنة 1997م
- 9- ابراهيم حركات، مدخل الى تاريخ العلوم بالمغرب المسلم الى القرن 15/9، ج : 3، دار الرشاد الحديثة، ط: 1 سنة 1421هـ/2000م.
- 10- أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، ط3، 1390هـ/1970م.
- 11- الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق نديم مرعشلي، دار الفكر.
- 12- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، دارالفكر، بيروت، 1404هـ/1983م
- 13- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1417هـ/1997م
- 14- أب واسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 15- أحمد الريسوني، مدخل الى مقاصد الشريعة، مطبعة التوفيق، ط2، سنة 1417هـ/1997م.
- 16- أحمد الريسوني، الفكر المقاصدي، قواعده وفوائده، منشورات الزمن، رقم9، دجنبر 1999.
- 17- أحمد الريسوني، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، دار الهادي، ط1، سنة 1424هـ/2003م

- 18- محمد بن أحمد الانصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب العلمية، ط5، سنة 1417هـ/ 1996م .
- 19- أحمد زروق، قواعد التصوف، تنقيح وتصحيح محمد زهري النجار، نشر مكتبة الكليات الأزهرية/ القاهرة، ط3 سنة 1409هـ/ 1989 م .
- 20- أحمد زروق، عدة المرید الصادق من أسباب مقت حوادث في بيان الطريق وذكر حوادث الوقت . مخطوط بالخزانة العامة - الرباط تحت رقم 1957 د .
- 21- أحمد زروق، حكم ابن عطاء الله، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، نشر مكتبة النجاح، طرابلس ليبيا .
- 22- عبد الله كنون، ذكريات مشاهير رجال المغرب، دار الكتاب اللبناني .
- 23- محمد. المنوني، ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين، منشورات كلية الآداب- الرباط 1979م .
- 24- أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الامام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، سنة 1416هـ/ 1995م .
- 25- وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي، مؤسسة الرسالة، ط 3، سنة 1402هـ/ 1982م .

التعريف بالسُنوسية الأسس الفكرية المنهج التربوي الإطار

د. يوسي الهواري
جامعة وهران

مقدمة:

تتميز السُنوسية عن غيرها من الطرق الصوفية بأنها في أصلها حركة إصلاحية، اتخذت من التصوف وسيلة لإحداث التغيير على مستوى الفرد والمجتمع، وقد نجحت السُنوسية إلى حد كبير في إعادة بلورت مفهوم التصوف، ومفهوم الزوايا، فبعد أن كان التصوف علاقة تعبدية محضة تربط العبد بربه قصد خوض غمار التجربة الروحية، أصبح التصوف عند السُنوسية حركة اجتماعية عارمة، الهدف منها مراجعة جميع مناحي الحياة، وتقويمها وفق الكتاب والسنة، أما الزوايا فقد أصبحت عند السُنوسية مراكز للدعوة إلى الله ومؤسسات تربوية وإصلاحية، بعد أن كانت ولفترات طويلة من التاريخ الإسلامي مغيبة عن واقع الأمة.

ويعود الفضل في إرساء هذا المفهوم وتجسيده في الواقع المعاش، إلى شيخ الطريقة السُنوسية العلامة محمد بن علي السُنوسي رحمه الله، هذا الشيخ الذي دفع بالتصوف إلى معترك الحياة وجعل منه منهجا تربويا، خرج رجالا كان لهم الأثر الكبير في تغيير مجرى التاريخ كعمر المختار زعيم المقاومة الليبية، وهذه ورقة متواضعة أحاول فيها التعريف بالسُنوسية كحركة إسلامية متكاملة منهجا وعملا، فالسُنوسية تعد بحق نموذجا لما ينبغي أن تكون عليه الطرق الصوفية من تكاملية في المنهج والعمل، أما المنهج فالمقصود به التربية السلوكية لمريدي هذه الطريقة، وأما العمل فالمقصود به تجسيد هذه التربية السلوكية، في الواقع المعاش بأن تؤتيا ثمارها على مستوى الجماعة، يقول الأستاذ أحمد حلمي زادة أحد مؤرخي تاريخ الدولة العثمانية: الطريقة السُنوسية هي عبارة عن جمعية مذهبية وطريقة صوفية وسياسية واجتماعية، ولو أنها من الناحية السياسية ليس لها أغراض تمردية على الدولة¹

¹ نقلا عن الحركة السُنوسية للدجاني ص 256 .

المبحث الأول: ترجمة مؤسس الحركة السنوسية¹:

1-اسمه ونسبه:

هو الشيخ محمد بن علي بن السنوسي بن العربي بن محمد بن عبد القادر بن شهيدة بن محمد بن يوسف بن عبد الله بن خطاب بن علي بن يحيى بن راشد بن أحمد المرابط ابن منداس بن عبد القوي بن عبد الرحمن بن يوسف بن زيان بن زين العابدين بن يوسف بن حسن بن إدريس بن سعيد بن يعقوب بن داود بن حمزة بن علي بن عمران بن إدريس بن عبد الله الكامل بن الحسن المثنى بن الحسن السبط بن علي بن أبي طالب الهاشمي القرشي.

ولد رحمه الله سنة 1202هـ صبيحة يوم الاثنين الموافق الثاني عشر من ربيع الأول عند طلوع الفجر ولذلك سماه والده محمداً تيمناً باسم النبي صلى الله عليه وسلم، وكانت ولادته بضاحية (مَيْناً) الواقعة ضفة وادي شلف بمنطقة الواسطة التابعة لبلدة مستغانم في الجزائر وتوفي والده بعد عامين من ولادته، وتولت عمته فاطمة تربيته وتنشئته تنشئةً سالحة وكانت من فضيلات أهل زمانها، ومتبحرة في العلوم ومنقطعة للتدريس والوعظ وقد اهتمت السيدة فاطمة بابن أخيها الذي أظهر حباً عظيماً لتحصيل العلوم.

2-طلبه للعلم:

أخذ الشيخ السنوسي يطلب العلوم من شيوخ مستغانم، وغيرها من البلاد ومن أشهر شيوخه في تلك المرحلة: محمد بن قعش الطهراوي زوج عمته، وابنه عبد القادر وكانا عالمين جليلين صالحين وابن عمه الشيخ محمد السنوسي الذي تولاه بعد وفاة عمته في الطاعون عام 1209هـ وعمره لم يتجاوز السابعة واتم على ابن عمه حفظ القرآن الكريم برواياته السبع مع علم رسم الخط للمصحف، وبعد أن أتم ما يلزمه من لوازم حفظ القرآن واتقانه شرع ابن عمه الشيخ محمد السنوسي في تعليمه العلوم العربية ثم الدينية بالتدرج وتربيته على العمل بما تعلم وكان يزوده بتراجم العلماء والقادة والفقهاء وتوفي ابن عمه عام 1219هـ فجلس محمد بن علي على شيوخ من مستغانم وهم: محي الدين بن شلهبة، ومحمد بن أبي زوينة، وعبد القادر بن عمور، ومحمد القندوز، ومحمد بن عبدالله، وأحمد الطبولي الطرابلسي، وكلهم من جهاذة العلماء في زمانهم ومكث يطلب العلم في مستغانم سنتين كاملتين. وفي أوائل 1221هـ خرج من مستغانم إلى بلدة مازونه ومكث بها سنة واحدة وتعلم على مجموعة من المشائخ هم، محمد بن علي بن أبي طالب، أبو رأس المعسكري، وأبو المهل أبو زوينة، وبعد ذلك رحل إلى مدينة تلمسان وأقام بها ما يقارب من السنة وتعلم على كبار شيوخها.

¹ أنظر برقة بين الأمس واليوم لمحمد الطيب الأشهب ص وما بعدها 134، التمار الزكية للحركة السنوسية لمحمد الصلابي ص وما بعدها 205، كتاب السنوسي الكبير، للأستاذ محمد الطيب الأشهب ص 8 .

3- رحلاته العلمية:

أ- الرحلة إلى فاس :

قصد الشيخ السنوسي رحمه الله مدينة فاس في المغرب الأقصى ومكث فيها سبع سنوات تقريباً، فأخذ العلم بالرواية عن أفاضل علماء فاس مثل، حمودة بن حاج، حمدون بن عبدالرحمن، والطبيب الكيراني، محمد بن عامر المعواني، وأبي بكر الأدريسي، وادريس بن زيان العراقي، ومحمد بن منصور، ومحمد بن عمر الزروالي، ومحمد البازعي، والعربي بن أحمد الدرقاوي، وكان العربي الدرقاوي من شيوخ الطريقة الشاذلية، وتبحر الشيخ السنوسي في معرفة الطرق الصوفية إلى جانب التفقه في علوم الدين، وتحصل على إجازات من علماء راسخين وأصبح مدرساً بالجامع الكبير بمدينة فاس ونال المشيخة الكبرى بها.

ب- رحلته إلى المشرق:

ذكر بعض المؤرخين أن الشيخ السنوسي قبل أن يسافر إلى المشرق رجع إلى بلده مستغانم وفيها قام بإتمام أول زواج له إذ بنى بإحدى بنات عمومته ثم انه بعد ذلك صفى أملاكه ثم انتقل يعد ذلك إلى جهة قسنطينة وجاء عند عرب اسمهم اولاد نايل كانوا في جنوب شرق قسنطينة فبنى عندهم زاوية ومارس هناك الوعظ والتعليم والإرشاد، وقرر بعد ذلك الارتحال إلى مكة وعرض على زوجته أن ترافقه فلم ترغب في ذلك، فرأى أن يطلقها لعلمه بطول المدة التي يرغب فيها بالانقطاع عن بلده، وغادر السنوسي الجزائر ودخل تونس وقابس وجامع الزيتونة، واستفاد من شيوخها واستفاد الطلاب منه، ثم واصل سيره ودخل طرابلس الغرب، فلم يترك بها مسجداً معروفاً إلا ألقى فيه دروساً، وواصل السنوسي سيره فدخل برقة، واستمر في رحلته مع الصحراء بواسطة القوافل حتى وصل القاهرة.

- دخوله القاهرة:

دخل السنوسي مصر وكان الحكم آنذاك لمحمد علي باشا وكان صاحب الجولة والصولة فيها وكان ذلك في عام 1239هـ/1824م وكان محمد علي باشا قد قبض على زمام الأمور في مصر بقوة منذ سنة 1805م وكانت فرصة للسنوسي ليتعرف على تجربة محمد علي باشا الإصلاحية.

- دخول الحجاز:

دخل الشيخ السنوسي الحجاز عام 1240هـ/1825م، ونزل بمكة المكرمة، وفيها اقبل على العلماء يتعرف عليهم ويأخذ عنهم، ولقد كان تشوقه للعلم وتواضعه في أخذه يبدوا جلياً في أي مكان حل فيه وكانت مكة تضم عدداً من العلماء المسلمين يمثلون المذاهب والاتجاهات الفكرية المختلفة، ففيهم الصوفي وفيهم المالكي وفيهم السلفي، وهذا جعله يطلع على معظم الاتجاهات في عصره، ومن اشهر العلماء الذين اخذ عنهم :

1- ابو سليمان عبدالحفيظ العجمي مفتي مكة وقاضياها .

2- ابو حفص عمر ابن عبد الرسول العطار، وقد ذكرهما في رسالته التي كتبها، كمقدمة لموطأ مالك باعتبارهما العالمين الذين يروي الموطأ عنهما من المشاركة .

3- احمد الدجاني، حيث اخذ عنه السنوسي عدداً من الطرق الصوفية وغيرهم كثير .

4- احمد ابن ادريس من افضل شيوخ السنوسي وقد تأثر به السنوسي تأثراً عظيماً وقد اخذ عنه السنوسي عدداً من الطرق الصوفية، ودرس عليه الحديث والسنة.

ولم يلبث السنوسي طويلاً بعد ذلك حتى بنى أول زاوية له في الحجاز، وياشر الدعوة في حياة شيخه ابن ادريس، وشرع في إلقاء الدروس في مكة وتعليم من يجتمع حوله من المريدين وطلاب العلم، ويعتبر المؤرخون زاوية أبي قبيس أول الزوايا التي أسسها السنوسي بعد اعتزاه بالقيام بالدعوة واختياره لنظام الزوايا كوسيلة لنشر تعاليمه وأفكاره، ومكث في الحجاز في رحلته الأولى خمسة عشر سنة استطاع أن يجمع خلالها من التلاميذ والأتباع والمريدين أعداداً كثيرة، مما حرك ضده عداوة شيوخ مكة وعلمائها الذين كانوا يخالفونه وينقدون اعتماده الصريح الخالص على الكتاب والسنة في دروسه، واقتفاء السلف الصالح في إرشاده وتعليمه، وإقامته الحجة على أن الاجتهاد لم يغلق بابه،

- رحلته من الحجاز الى المغرب:

عقد الشيخ النية وصمم على السفر للاشتراك في جهاد فرنسا في الجزائر، والتحق بركبه عدد كثير من اتباعه واخوانه وعين الشيخ عبدالله التواتي على زاوية ابي قبيس بمكة للقيام بشؤون الاتباع وكان سفره ذاك في آخر عام 1255هـ في 26 ذي الحجة حسبما هو مذكور في مذكرة مرافقيه الشيخ محمد بن صادق البكري، ثم سافر الى مصر من مكة ومعه عدد كبير من الاخوان وذلك آخر عام 1255هـ ودخلها أول عام 1256هـ وزار الجامع الأزهر وألقى دروساً نافعة، ثم تابع طريقه إلى أن استقر به المقام ببرقة فاتخذها مركزاً لدعوته.

المبحث الثاني: الأسس الفكرية للسنوسية:¹

تتميز السنوسية بأنها حركة لها أسسها الفكرية الواضحة، هذه الأسس تعد بمثابة المعالم التي تسير عليها هذه الحركة، وقد عمل الشيخ السنوسي رحمه الله على تأصيل هذه الأسس من كتاب الله تعالى وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، فكان هذا أحد أسباب نجاح الحركة السنوسية، ويمكن معرفة هذه الأسس من خلال مؤلفات الشيخ محمد بن علي السنوسي، والتي يمكن تلخيصها فيما يلي:

¹ أنظر الحركة السنوسية مؤسسها فكرها تنظيمها لجلال علي عامر، وكذلك المقال الذي نشرته في مجلة مخبر مخطوطات شمال إفريقيا، عرفت فيه بكتاب إيقاظ الوسنان، هذا الكتاب الذي يختزل فكر الشيخ السنوسي رحمه الله خاصة موقفه من وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنة، كذلك أنظر إلى أطروحة الماجستير التي درست فيها كتاب بغية المقاصد في خلاصة المراد، هذا الكتاب الذي يعد ثورة على ما كان سائدا أيام السنوسي وقبله من غلق باب الاجتهاد ومن الاعتناء بالمختصرات والحواشي الفقهية.

أولاً: دعوة الناس كافة إلى الالتزام بأحكام الإسلام الظاهرة والباطنة، وذلك أن المسلمين في تلك الحقبة كان قد انتشر فيه الجهل وقلة الالتزام، فكان تعليم الناس أحكام الشريعة هدفاً أولاً، حتى يحقق المسلم معنى إسلامه، ويمكننا ملاحظة عالمية الدعوة عند الإمام السنوسي من حرصه على إنشاء زواياه في كل مكان قدر عليه، فأول زاوية أنشأها كانت في الحجاز، ثم في مصر وليبيا والجزائر والسودان الإفريقي (تشاد ومالي)، وهذه سمة مهمة وخاصية تنبه لها الإمام بسبب حياته مع القرآن الدستور العالمي، وملاحظته ضعف المسلمين في كل مكان من العالم الإسلامي .

ثانياً: من خصائص وأسس الدعوة السنوسية ما يمكن تسميته بسياسية عدم المواجهة مع الاتجاهات الإسلامية، وهذا يتضح لنا جلياً من خلال عدة مواقف للإمام، مثل موقفه من الحركة المهدية ودعوتها، حيث بعث إليه محمد أحمد المهدي صاحب الدعوة المهدية في السودان كتاباً، فلم يرد عليه بنفي ولا إثبات، حيث ادعى المهدية، أي أن صاحب الدعوة في السودان ادعى أنه المهدي المنتظر، فلم يواجهه مع رفضه لفكره، وأيضاً عدم مواجهته الدعوة الوهابية، مع أنها كانت ترى بطلان مبادئ الإمام السنوسي المتمثلة في التصوف والمعتقد السني الأشعري، ورغم ذلك فلم يؤثر عن الإمام السنوسي كلمات أو ردود على تلك الطائفة.

ثالثاً: من الأمور التي تميز هذه الدعوة عن غيرها من الدعوات في ذلك العصر هو رؤيتها الصحيحة للوضع السياسي، ولذا نراها لا تواجه الخلافة العثمانية، وتعتقد صحتها، وفي المقابل نرى الإمام السنوسي يعد ويستعد للمواجهة مع الدول الغربية التي احتلت الجزائر في تلك الفترة، فوجه اهتمامه إليها، يقول الرحالة الفرنسي وفيرير في ذلك: " إن السنوسية هي المسؤولة عن جميع أعمال المقاومة التي قامت ضد فرنسا في الجزائر "، إلى أن يقول: " إن الحقيقة التي يجب أن لا تغفل عنها أو نتغافلها هي أن الطريقة السنوسية أخطر أعداء نفوذنا - أي الفرنسيين - في شمالي أفريقيا وفي السنغال، وأنها العقبة الكأداء في سبيل توسعنا السياسي والاقتصادي داخل إفريقيا " .

وهذا جعل الحكومة الفرنسية تومي إلى الدولة العثمانية بأن الحركة السنوسية تدعو إلى إضعاف الدولة العثمانية مما أثار شكوك الدولة العثمانية، لكن تبين من خلال من أرسلته إليهم كذب الحكومة الفرنسية فلم تعبأ بها .

رابعاً: ومن آراء السيد محمد بن علي السنوسي البارزة هي دعوته إلى العمل بالكتاب والسنة في المجال الفقهي، ورفضه للتقليد الذي أوجبه المتأخرون وحملوا الناس عليه وأغلقوا باب الاجتهاد وهذا لا يعني رفض الاجتهادات التي جاء بها الأئمة الأربعة واستقر عليها عمل الأمة، فقد كان الإمام السنوسي يفتي بمذهب الإمام مالك، وهذا الرأي طرحه الإمام السنوسي بشكل واضح في كتابه المسمى بـ (إيقاظ الوسنان في العمل بالحديث والقرآن)، قد طبق الإمام رأيه هذا في كتابه: بغية المقاصد في خلاصة المراد، حيث ذكر فيه المسائل التي خالف فيها مذهب المالكية .

خامساً: من الخصائص التي امتازت بها الحركة السنوسية هي الربانية المتمثلة في الطريقة الصوفية السائرة على منهج الكتاب والسنة، يث تحتل الصوفية النقية محلاً من فكر الإمام السنوسي والدعوة السنوسية، فالإمام السنوسي هو أحد المتحققين في هذا الباب، وله فيه عدة مصنفات، من أهمها (السلسيل المعين في الطرائق الأربعين) .

المبحث الثالث: المنهج التربوي عند السنوسي¹

اعتنى السنوسي رحمه الله بأتباعه عناية فائقة (الشيخو المستقبلين للزوايا) فوضع لهم منهجاً تربوياً، واستخدم معهم أسلوب الحكمة في الدعوة فحرص على أن لا ينفهم، ولذلك استخدم المصطلحات الصوفية المتعارف عليها في ذلك الوقت، وسمى تلاميذه مريدين، أما عن الطريقة الخاصة به فهي في حقيقتها دورة علمية لتأهيل الدعاة السنوسيين وليست طريقة صوفية كمثل طرق الصوفية الأخرى.

انتهج السنوسي منهجاً تربوياً استمدّه من كتاب الله وسنة رسوله، فقد كان رحمه الله يؤمن بالصوفية الموافقة للكتاب والسنة، والصوفي الحقيقي في رأيه من يتقيد بالكتاب والسنة، وقد قال في ذلك " فاعلم أن سبيل القوم اتباع النبي صلى الله عليه وسلم في الجليل والحقير وأعمالهم موزونة بميزان الشريعة "، وقال عن تدرج المرید في مراتب السلوك:

أولاً: يتعين على المرید أن يصحح عقيدته بميزان اعتدال أهل السنة والجماعة كثر الله سوادهم وأدام امدادهم.

و هنا تبرز المناهج العقدية التي ألزم السنوسي أصحابه على دراستها كرسائل شيخ الإسلام ابن تيمية، وشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب، وهذا المسلك هو الذي سبب له المضايقات من صوفيي زمانه.

ثانياً: أن لا يقدم المرید على فعل شيء حتى يعلم حكم الله فيه، فيتعلم ما يحتاج إليه من المسائل الفقهية المتعلقة بظاهر البدن على مذهب من المذاهب الأربعة.

ولهذا كان اتباع الحركة السنوسية يتدارسون رسالة أبي زيد القيرواني في العقائد وفي الفقه المالكي، وأضاف ابن السنوسي بعض الكتب المهمة في هذا الباب، كصحيح البخاري، والموطأ وبلوغ المرام.

ثالثاً: ثم يتوجه إلى تركية النفس وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب وتنقية السر.

إن دعوة ابن السنوسي إلى تركية النفس وتهذيب الأخلاق من صميم القرآن الكريم والهدي النبوي الشريف. قال تعالى: { ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبداً ولكن الله يزكى من يشاء والله سميع عليم } (سورة النور: آية 21) .

¹ أنظر التمار الزكية لمحمد الصلاحي ص 131، السلسيل المعين للشيخ السنوسي رحمه الله ص 8.

وقد تحدث ابن السنوسي عن النفس البشرية وأنواعها وأمراضها وكيفية علاجها حديث العالم الخبير في تحقيقها فمن حديثه عن:

النفس الأمارة: وهي صاحبة الجهل والبخل والحرص والكبر والغضب والشهوة والشهوة والحسد وسوء الخلق والخوض فيما لايعني من الكلام وغيره والاستهزاء والبغض والإيذاء باليد واللسان وغير ذلك من القبائح ... فكن أيها الأخ منها على حذر ولا تنتصر لها إن أحد آذاها بل كن معيناً له عليها وتخلص من هذه الآفات.. بالذكر الكثير القوي وتقليل الطعام والنمائم، وحساب النفس كل ساعة، وخوفها بالموت، وعذاب القبر وما بعده من الأهوال...

النفس اللوامة: وقد تحدث ابن السنوسي عنها فقال: وهي التي لها رغبة في المجاهدة وموافقة الشرع ولها أعمال صالحة من قيام، وصيام، وصدقة، وغير ذلك من أفعال البر لكن يدخل عليها العجب والكبر وكذا الرياء الخفي ؛ بأن يحب صاحبها أن يطلع الناس على ما هو عليه من الاعمال الصالحة، كالاخلاص وغيره ويحمده عليها مع أنه يخفيها عنهم ويعمل لله...

-النفس المطمئنة : وهي التي لاتفارق الأمر التكليفي شبراً ولا تتلذذ إلا بأخلاق المصطفى ﷺ ولا تظمئن إلا باتباع اقواله وتتلذذ بصاحبها أعين الناظرين وأسماع السامعين وعلم معنى قوله تعالى: {كل من عليها فان ..} ؛ فيجب عليه الاجتماع مع الخلق في بعض الاوقات ليفيض عليهم بما أنعم الله به عليه من علم الصدور، لاعلم السطور.

النفس الكاملة: وهي التي لايفتر صاحبها عن العبادة إما بجميع البدن أو باللسان، أو بالقلب، أبو بعضو من الأعضاء وصاحبها كثير الاستغفار، كثير التواضع، سروره ورضاه في توجه الخلق الى الحق، وحزنه في ضد ذلك، وهو كثير الاوجاع قليل القوى قليل الحركة ليس في قلبه كراهة لمخلوق من المخلوقات مع أنه يأمر وينهي ولا تأخذه في الله لومة لائم ويظهر الكراهة لمستحقها والمحبة لمستحقها، فيضع كل شيء في محله متى ما وجه همته الى كون من الاكوان أوجده الله تعالى على وفق مراده وذلك لان مراده في مراد الحق سبحانه وتعالى.

لقد كان ابن السنوسي مريباً من الطراز الأول وكان عليمياً بأمراض النفوس، وخبيراً بعالجها، ولقد نجح في تربية أصحابه على الاخلاق الرفيعة، وحقق نجاحاً باهراً، ورسم لأتباعه طريقة تعتمد على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، أما عن أورد الطريقة السنوسية، فهي عبارة عن تلاوة القرآن الكريم، ثم الاستغفار والتهليل والصلاة على النبي صلى اله عليه وسلم، وقراءة بعض الأدعية التي تحمل في طياتها معاني التوسل والتضرع الى الله وحمده جل جلاله وتسبيحه، وكان أتباع الحركة السنوسية يحافظون على أوردتهم، ولم تكن معهم موسيقى، ولا حركات راقصة، وكانوا بعيدين عن الأعمال البهلوانية، كأكل الزجاج، وطعن الصدور بالسيوف واللعب مع الأفاعي، هذه الأعمال التي انتقدها الشيخ السنوسي بشدة على الطرق الصوفية الأخرى السنوسي ونقده لأخطاء الصوفية:

لقد وقعت كثير من الطرق الصوفية في انحرافات كثيرة، وقد تعرض السنوسي لبعض الطرق ووضح الاخطاء التي وقعت فيها؛ ففي حديثه عن الطريقة الصديقية يقول: دخل الغلط في الأخلاق على جماعة من هذه الطائفة وذلك من قلة معرفتهم بالأحوال واتباعهم حظوظ النفس، ولكنهم لم يتأدبوا بمن يروضهم ويخرجهم من الرعونات ويجرعهم المرارات ويدلهم على المناهج الرضية في علاج عيوب النفس وطريق دوائها؛ فمثلهم كمثل من يدخل بيتاً مظلماً بلا سراج إلا من أراد الله هديته بجذب عنايته فالله هو الولي الحميد.

وانتقد ابن السنوسي بعض دخلاء المتصوفة: (... ومنها ماكثر به تبجح كثير من بعض المتسكين، من دخلاء المتصوفة، وغلاة المتورعين، من الأعجاب بأعمالهم، والتمدح بأحوالهم، وكونهم مخصوصين بينابيع الامداد، ومواهب الكرامة، لايبالون بمن عداهم ولو كانوا على محض الاستقامة...).

لم يكتف الشيخ السنوسي بالنقد، بل عمل على تصحيح مفاهيم الاسلام التي انحرفت بعض طرق الصوفية عنها، كالعبادة، والتوكل، والجهاد:

أ- العبادة:

إن من عوامل النهوض التي سار عليها السنوسي تصحيح مفهوم العبادة في أذهان أتباعه ونجد ذلك في قوله لبعض تلاميذه وإخوانه لأي شيء نأمركم بقراءة النحو؟ لإصلاح ألسنتكم لكتاب الله وحديث الرسول (ع) ثم قال: (بالكم تقولون الذي يقرأ النحو ما نوصله الى الله. بالكم تقولون الذي يخدم الحجر والطين م انوصله الى الله، بالكم تقولون الذي يرعى الابل مانوصله الى الله، وهكذا وعدّ أشياء كثيرة).

يتضح من خلال كلام الشيخ السنوسي مفهوم العبادة الشامل عند اتباع الحركة السنوسية، ولهذا كان طلاب الزوايا في يوم الخميس من كل اسبوع يخصصونه للشغل بالأيدي، فيتركون الدروس كلها ويشغلون بأنواع المهن من بناء ونجارة وحدادة ونساجة وغير ذلك، لا تجد فيهم إلا عاملاً بيده.

ب- التوكل:

كان السنوسي يحب للمسلم أن يعيش من عمل يده وعرق جبينه ليغرس في نفسه حب التعفف فما رواه عنه كبار الاخوان انه كان يقول: (الذهب في الأرض، فغوصوا لاستخراجه بالمحراث" وكان يقول: الدرر في غرس الشجر أو تحت ورق الشجر ويقول: اليد العليا خير من اليد السفلى والاستقامة كنز لا يبلى والعفة حسب دائم. ومن مد يده متسولاً قصر لسانه. فهذه التوجيهات تدلنا على فهم السنوسي لمفهوم التوكل، فدعا الى مباشرة الاسباب مع تفويض الأمر لله تعالى، وحارب التواكل الذي انتشر في كثير من الطرق الصوفية.

ج- الجهاد:

عمل السنوسي على تربية أتباعه على الاستعداد للجهاد في سبيل الله، وكان كثيراً ما يدعو للجهاد ويأمر به ضد كل معتد على أرض المسلمين، فقد قام بتنبيه وتحذير الليبيين من غزو الطليان لليبيا قال مرة للشيخ الكاسح أحد زعماء قبيلة العواقر (ماذا أعددت يا شيخ الكاسح للنابلتان إذا غزو بلادك ليأخذها؟ فقال له الشيخ الكاسح أعددت له جراباً من البارود وشيئاً من الرصاص فقال له ابن السنوسي اذا كنت وأنت شيخ القبيلة ولم يوجد عندك إلا هذا المقدار القليل فماذا يوجد عند أفراد القبيلة.

وكان ابن السنوسي يُفهم ذلك لكل من يجالسه من الأخوان ورؤساء الزوايا، وشيوخ القبائل والاعيان، ويأمرهم أن يحذروا من ذلك وأن يحتاطوا له، وأن يأمروا معلمي الصبيان بالقاء الدروس في هذا الشأن وكان يأمر رؤساء الزوايا باقتناء جميع أنواع السلاح ما استطاعوا الى ذلك سبيلا، ويحتفظوا به في مخازن خاصة.

المبحث الرابع: الزاوية عند السنوسية¹

الزوايا في المفهوم الصوفي هي أماكن ينقطع فيها العباد للعبادة، ويعتزلون الناس فيها فلا يعملون، ولا يخالطون الناس، ويعيشون على ما يأتيهم من صدقات من الناس، ولكن السنوسيين كان لهم طابعهم الخاص في زواياهم والتي انتهجوا فيها النهج الصحيح، فصنع منها السنوسيين دولة مصغرة تحتوي على مجتمع نشيط منتج تحكمه سلطة وعليه واجبات اجتماعية واقتصادية وسياسية ودعوية وجهادية.

تبنى الزاوية في قطعة من الأرض المختارة بالاتفاق مع القبيلة التي تمتلك الناحية ومع ممثل السنوسي السنوسي نفسه، وتكون في الغالب على روية عالية تشرف على ما حولها، ويعين السنوسي لهذه الزاوية رئيسا يلقب بشيخ الزاوية وتكون الأرض وقفاً، وتجمع التكاليف من الأهالي من أبناء القبائل الذين سيسكنون الزاوية، وتحتوي الزاوية على مسجد، ومسكن للناس ومسكن لشيخ الزاوية وسوق، ومكان للزراعة، ودار للضيافة، وحجرة خاصة بالفقراء الذين لا عائل لهم ولا مأوى. وكذلك تحتوي على إسطلب ويستان ومتجر على الأقل، وفرن لسد حاجة السكان بالخبز، كذلك هي تحتوي على بئر أو تكون في واحة.

وبنيت هذه الزوايا على الطرق الصحراوية التجارية في الغالب، إذاً فهي مناطق حية استطاع السنوسيون بث الحياة في الصحراء ونشر الدعوة الإسلامية، وتحويل المجتمعات البدوية البعيدة عن النظام، والبعيدة عن الدين إلى مجتمعات مستوطنة مقيمة لشعائر الدين كصلاة الجمعة والجماعة،

¹ أنظر الحركة السنوسية للدجاني ص 143 وما بعدها.

أنظر التمار الزكية للصلاحي ص 109، السنوسي الكبير ص 143 وما بعدها.

وكإظهار وإبراز شعائر الدين العظيمة، والتي لا يمكن إظهارها خصوصاً في البوادي الذين يتفرقون قريباً من النجع ويسرحون بإبلهم فلا تراهم يجتمعون على صلاة.
وبالنسبة لموارد الزاوية المالية فهي عبارة عن ما يتحصل عليه عن طريق الزراعة وتربية المواشي، والهبات الخيرية المقدمة من الأهالي، والزكاة الشرعية.

التصوف عند الإمام الغزالي

أ. زهراء عاشور

المركز الجامعي العربي بن

مهدي-أم البواقي

الملخص:

يعتبر الإمام الغزالي من أبرز الشخصيات الروحية في تاريخ الأمة الإسلامية ومن أبرز الشخصيات الإسلامية انتشارا في معلومات القدامى والمتأخرين. وهذا راجع إلى فكره الموسوعي، والمهام الكثيرة التي مارسها وما صاحبها من هموم وأعباء ومشاق. فكان رجل سياسة وفتيا ومتكلما وفيلسوبا ومتصوفا.

بعد أزمة نفسية حادة وشك في كل ما حوله، بحث الإمام الغزالي عن اليقين. فأوصله تفكيره الروحي وإيمانه القوي بالله إلى التصوف. والتصوف عند الإمام ليس حالة عرضية اعترته في حالة ضعف وعجز، بل هو نزعة عميقة تعود جذورها إلى نشأته الأولى. حيث ولد في أحضان أب صوفي، وترى على يد مرب صوفي، وتلمذ على يد شيخ صوفي وصاحب طريقة صوفية.

لقد كان الإمام الغزالي واحدا من طائفة الصوفية الذين ظهروا بعد أن امتزجت العقيدة الصوفية بأفكار أفلاطونية ورواقية وهندية وفارسية ووثنية متناقضة مع الأصول الإسلامية. فحاولوا أن ينقيدوا بالشريعة ويخلصوا العقيدة الصوفية مما علق بها من شوائب. لاسيما فكري الحلول والاتحاد. وبما أن الإمام الغزالي كان سني المذهب، أشعري العقيدة، فلقد اصطبغ تصوفه بهذا المنهج. فكان بذلك مؤسس لدعائم التصوف في المحيط السني. كما كان للإمام نظريته الخاصة للتصوف التي تختلف عن غيره من المتصوفة.

فما هي أصول التصوف عند الإمام الغزالي ؟

وكيف نظر إلى متصوفة عصره ؟

هذا ما سنتناقشه هذه المداخلة من خلال المحاور الآتية :

1- مقدمة

2- أولا : النزعة الصوفية في حياة الإمام الغزالي.

3- ثانيا : أصول التصوف عند الإمام الغزالي.

RESUME

El imam el gazali est considéré parmi les célèbres personnalités spirituelles dans l'histoire de la nation musulmane. Grâce à son esprit encyclopédique, et les tâches dures qu'il les avait exercé. Il est mentionné dans les ouvrages anciens et nouveaux.

Il était homme de politique, jurisconsulte, philosophe, et mystique.

Après une épreuve psychique terrible, il est devenu mystique. Son mysticisme n'était que fruit de sa première naissance- Son père et son éducateur étaient mystiques, ainsi que son professeur. Il était adhérent d'une tarîqa.

Et comme El imam el gazali, était sunnite et achâari, sa méthode et son point de vue sur le mysticisme étaient selon sa doctrine. On peut le considérer comme fondateur du mysticisme "SUNNUTE, qui diffère du mysticisme chez les philosophes et d'autres.

Quels sont les principes du mysticisme chez el gazali?

Comment il a critiqué les mystiques de son époque?

Cette intervention va répondre à ses questions selon ses axes-

- 1- Introduction.
- 2- La vie mystique d'el imam el gazali.
- 3- Les principes du mysticisme chez el imam el gazali

مقدمة :

يعتبر الإمام الغزالي من أبرز الشخصيات الروحية في تاريخ الأمة الإسلامية، ومن أبرز الشخصيات الإسلامية انتشارا في معلومات القدامى والمتأخرين . وهذا راجع إلى فكره الموسوعي، والمهام الكثيرة التي مارسها وما صحبها من هموم وأعباء ومشاق .

لقد كان الإمام الغزالي رجل سياسة وفقها ومنكلما وفيلسوبا ومتصوفا، ولهذا نجد ذكره في مجالات عديدة، منها : الأدب، والفلسفة، وعلم الكلام، والفقه، والأصول، والتصوف، والتاريخ وغيرها . بعد أزمة نفسية حادة وشك في كل ما حوله، بحث الإمام الغزالي عن اليقين . فأوصله تفكيره الروحي وإيمانه القوي بالله إلى التصوف . والتصوف عند الإمام ليس حالة عرضية اعترته في حالة ضعف وعجز، بل هو نزعة في أعماقه عميقة الجذور .

لقد كان الإمام الغزالي سني المذهب، أشعري العقيدة . فأصطبغ تصوفه بهذا المنهج، فكان بذلك أكثر اعتدالا من غيره من متصوفة عصره . كما كان للإمام نظرتة الخاصة للتصوف، وما يجب أن يكون عليه الصوفي ظاهرا وباطنا .

فما هي أصول التصوف عند الإمام الغزالي ؟

وكيف نظر إلى متصوفة عصره ؟

أولا: النزعة الصوفية في حياة الإمام الغزالي.

لقد كانت حياة الإمام الغزالي حافلة بالأحداث المثيرة والكثير من الرحلات التي أثرت في تكوين شخصيته . لاسيما تتلمذه واتصاله بالكثير من العلماء والشيوخ الذين تركوا بصمة راسخة في حياته العلمية والروحية والعملية على حد سواء .

والنزعة الصوفية في حياة الإمام الغزالي لم تكن وليدة الصدفة، بل كان لها جذور عميقة تعود إلى نشأته الأولى . حيث ولد في أحضان أب صوفي، ونشأ وترعرع على يد مرب صوفي بعد وفاة والده . ثم تتلمذه على يد شيخ صوفي وصاحب طريقة اطلع الإمام الغزالي على الكثير من أساليبها، وتشبع الكثير من تعاليمها .

الإمام الغزالي، هو محمد بن محمد بن أحمد، المعروف بالغزالي وقد اختلف في هذه التسمية، منهم من يرى أنها نسبة إلى قرية من قرى " طوس " تسمى - غزالة¹

ويرى البعض أنها نسبة إلى مهنة أبيه، حيث كان والده يتمهن مهنة غزل الصوف² وقد اختلط اسم الغزالي بين التشديد وعدمه منذ زمن بعيد.

أما كنيته بأبي حامد، فلولد كان له مات صغيرا . حيث بقيت هذه الكنية ملازمة للإمام على الرغم من وفاة ابنه.

¹ عبد الكريم العثمان، سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه . دمشق. سوريا . ط (1) . ص 82

² 2. Watt m ontgomery; Islamic philosophy and theology . edinburgh , 1962 chap: 13; 114

لقد كان الإمام الغزالي عالما جليلا، فيلسوفا وفقهيا وأصوليا ومتكلما . صوفي النزعة، شافعي المذهب، أشعري العقيدة . حيث كانت له شخصيته المتميزة، فكان بذلك من أبرز الشخصيات الإسلامية في تاريخ الأمة الإسلامية .

ولد الإمام الغزالي سنة 450هـ أو 451هـ /1058م، لأسرة فقيرة الحال. حيث كان والده يمتن مهنة غزل الصوف وبيعه في طابوران طوس. وقد كان رجلا زاهدا يميل إلى الصوفية لا يكاد ينقطع عن مجالس الوعاظ والمتصوفة¹

وبعد وفاة والد الإمام الغزالي تكفل صديق له صوفي بتربيته وأخيه وتعليمهما. ثم بعد عجزه أرسلهما إلى إحدى دور العلوم الدينية التي وجدا فيها الرعاية والأمان والاستزادة في العلم².

بدأ الإمام الغزالي بتحصيل العلم في مدينة " طوس " مسقط رأسه، ثم رحل إلى مدينة " جرجان " وبعدها إلى مدينة " نيسابور " سنة 470 هـ. حيث تلقى بها مختلف العلوم من : فقه وأصول الفقه وفقه مقارن، وعلم الكلام، والفلسفة . فظهر نبوغه السريع وذكاءه الحاد. حيث فاق أستاذه أبي المعالي عبد الملك الجويني المعروف بإمام الحرمين . وقد كان زعيم فقهاء مذهب الشافعية في مدينة نيسابور، وأحد منظري المذهب الأشعري ورئيس المدرسة النظامية بها . ولم يلبث الإمام الغزالي أن تخرج في دراسته للعلوم الشرعية على يد أستاذه الجويني، فعمل مساعدا له في التدريس³ .

كما كان الإمام الغزالي قد تلقى دروسا في التصوف وأصوله خلال هذه الفترة على يد الإمام الزاهد أبي الفضل بن علي الفارمدي الطوسي. فكان لها الأثر البارز في تبلور الأفكار الصوفية عنده⁴ . لاسيما وأن الفارمدي كان شيخ طريقة صوفية لها أساليبها وتعاليمها الخاصة .

وبعد وفاة الإمام الجويني حوالي سنة 478 هـ (1085 م)، بدأت مرحلة جديدة من حياة الإمام الغزالي، هي مرحلة البحث عن الحقيقة وعن الذات .

اتجه الإمام الغزالي إلى بغداد سنة 483 هـ (1090م) في عهد الخليفة المقتدى بأمر الله العباسي، فولاه منصب التدريس في نظامية بغداد. فعلا شأنه، وألّف حوله التلاميذ والمعجبون⁵ الأمر الذي أدى إلى تشكيل جبهة من الحساد والأعداء، لاسيما من الباطنية والإسماعيلية والفلاسفة. فزاد قلق الإمام وخوفه من الخطر المحدق به من كل جهة، فبدأت أزمته الشكية التي دامت قرابة شهرين. ويظهر أن الشك كان مرتبطا عنده بالفلسفة، ولهذا نراه يكرس ثلاث سنوات بعد ذلك لتعمق الكلام

¹ البارون كاراديفو، الغزالي . ترجمة: عادل زعيتر . القاهرة . مصر، سنة 1958 م ص 48
² أرجع إلى : الامام الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد . دمشق، سوريا . سنة 1352هـ / 1934 م. ص 25

³ أب والحسين الندوي، رجال الفكر والدعوة في الإسلام، دمشق، سوريا . ط(2) . سنة 1965 م ص 159
⁴ عبد الكريم العثمان، الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص، القاهرة، مصر . سنة 1382هـ/1963م.ص33
⁵ أرجع إلى تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى . القاهرة . مصر . ط(1) . ج (4). ص 101 وما بعدها

والفلسفة، فيضع " مقاصد الفلاسفة "، " وتهافت الفلاسفة "، و " فضائح الباطنية "، و " فضائل المستظهيرية " ¹.

بدأ النداء الباطني يلح على الإمام الغزالي، فأدخله في حيرة بين الاستجابة له وبين الشهرة والمكانة العلمية المرموقة التي وصل إليها. فساعت حالته النفسية، فأنقطع إلى العبادة تاركاً وراءه الجاه والمال والشهرة والمجد العلمي الذي تبوأه .

ثم قرر الخروج من بغداد في رحلة كان لها أكبر الأثر في حياته الروحية. يقول الإمام الغزالي "ثم لاحظت عملي، وأحسنها التدريس والتعليم، فإذا أنا مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة في طريق الآخرة. فلم أزل أتردد بين تجاذب الدنيا ودواعي الآخرة، قريباً من تسعة أشهر أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة. ثم لما أحسست بعجزتي، وسقط بالكلية اختياري، أظهرت عزم الخروج إلى مكة وأنا أريد في نفسي سفر الشام..... ففارقت بغداد" ²

وعلى الرغم من اختلاف المؤرخين في مدة الرحلة ما بين السنتين كما يرى ابن الأثير ³. وابن العماد ⁴. وابن المقرئ ⁵. أو عشر سنوات كما يرى تاج الدين السبكي ⁶. وأيضا الاختلاف في ترتيب الأمكنة التي استقر بها ما بين :

- بغداد - مكة والمدينة - الشام - القدس، ثم العودة إلى القاهرة ⁷

- بغداد- مكة والمدينة- دمشق- القدس- ودمشق - الإسكندرية، ثم العودة على بغداد ⁸
وأيضاً الاختلاف في المدة التي لبثها في كل مكان، وأمكنة اعتكافه . فإن المتفق عليه هو أن الإمام الغزالي كان زاهداً، خلال هذه الرحلة . حيث سلك فيها طريق الصوفية.

لم يلبث أن اشتد على الإمام حنين الوطن، فأتجه إلى مدينة "طوس". حيث استقر بها تسع سنوات، وفي هذه الفترة أكمل تأليف كتابه - إحياء علوم الدين - . ثم قضى سنتين في مدينة "نيسابور" ثم عاد مرة أخرى إلى "طوس"، فأنشأ فيها مدرسة للفقهاء وخانقاه للصوفية حتى وافته المنية سنة 505 هـ (1111 م) عن عمر يناهز 54 عاماً.

لقد كان الإمام الغزالي واسع المعرفة غزير العلم، حيث ترك مصنفات كثيرة ¹ في علوم مختلفة شرعية وعقلية وروحية، في المنطق والفلسفة وعلم الكلام والمعتقدات والفقهاء والتصوف. ولعل

¹ د. محمد علي أبو وريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان ص 337

² الامام الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 126

³ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، القاهرة، مصر . سنة 1303 هـ . (1885 م) . ج (1) . ص 87

⁴ ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب . القاهرة . مصر . سنة 1350 هـ (1931 م) . ج (3) . ص 488

⁵ ابن المقرئ، نفع الطيب، القاهرة، مصر . ج (1)، ص 343

⁶ تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية، ج (4) . ص 105

⁷ ياقوت الحموي، معجم البلدان، القاهرة، مصر . سنة 1907 . ج (3) . ص 561

⁸ تاج الدين السبكي، المرجع السابق . ج (4) . ص 105

أهم كتبه على الإطلاق هو كتاب : إحياء علوم الدين الذي عده المستشرق كولد تسيهر أبداع كتاب ألف في العلوم الدينية في الإسلام.²

ثانيا : أصول التصوف عند الإمام الغزالي.

يقوم التصوف عند الإمام الغزالي على التركيز على المؤمن أي " الصوفي "، وعلى أهم ما فيه. وهو " القلب " الذي يعتبر منبع المعرفة الذوقية. والقلب عند الإمام الغزالي ليس تلك العضلة داخل جسم الإنسان، بل تلك البصيرة. فمتى تحقق للقلب كمال معرفته، تفيض عنه السعادة التي لا وجود لتحصيلها إلا بالارتقاء إلى أعلى العليين .

والمؤمن أي " الصوفي " عند الإمام الغزالي، هو من حصلت له الهداية . "والهداية من حيث كونها جوهر العلم، تخضع لظواهر متعددة متضادة كالبدائية والنهائية، والظاهر والباطن. فلن يصل المؤمن إلى النهاية إلا إذا تمكن من البدائية، ولن يدرك الباطن إلا بعد أن يطلع على الظاهر"³.

أي أن الصوفي عند الإمام الغزالي من جاهد نفسه مجاهدة، فقام بتطهير قلبه من الخطايا، وانغمس في العبادة التي يقسمها الغزالي إلى قسمين :

1- عبادة ظاهرية : يجب الالتزام بها.

2- عبادة باطنية: والتي ترجح كفة الحسنات.

ويتم ذلك كما يرى الإمام الغزالي، من خلال عزلة مستديمة أساسها الشعور بخلوة القلب مع الله . فعندئذ، يدرك المؤمن قيمته أمام هذا الخضم الهائل الكبير من العوالم، وهو يلج العزلة الحقيقية في عبادته . حيث يشترط الإمام الغزالي أن تكون وسيلتها الهداية⁴.

ويركز الإمام الغزالي كثيرا على عبادتي الباطن والظاهر، لأن هذا الازدواج هو السبيل المحقق للكشف الذي ينشده في إيمانه بربه⁵

وإذا كانت العبادة على درجة كبيرة من الأهمية عند الإمام الغزالي، فإن العلم كذلك فيجب على المؤمن أي الصوفي ألا يتخلى على أحدهما - العبادة والعلم- . حيث يجعل الإمام الغزالي تعلم بعض العلوم فريضة عليه وهي :

1- علم التوحيد

وهما علم المكاشفة

¹ أرجع إلى : عبد الرحمان بدوي، مؤلفات الغزالي . القاهرة . مصر

² كولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام . ترجمة : د / محمد يوسف مرسى . القاهرة . مصر . ط (1) . دت

³ أبوحامد الغزالي، بداية الهداية - مع متهاج العابدين . القاهرة . مصر . سنة 1373 هـ / 1954 م . ص 24

⁴ أبوحامد الغزالي، المرجع نفسه، ص 224

⁵ أبوحامد الغزالي، متهاج العابدين . القاهرة . مصر . سنة 1373 هـ / 1954 م . ص 115

2- علم السر

3- علم الشريعة ← وهو علم المعاملة

أما علم المكاشفة، فيعرفه الغزالي بأنه العلم الذي اختص بأصول معرفة الله وإدراك صفاته . لأن معرفة الله هي التي تثمر المحبة له ¹ .
وأما علم المعاملة، فهو علم العلائق الحياتية الخاضعة للنفس مع معرفة النفس المذمومة والمحمودة ² . وهذا العلم هو المنظم للعبادة الظاهرة .

أما تطهير المؤمن لقلبه، فيتم عند الغزالي بالمراحل الآتية: ³

1- أن يبعد المؤمن حب الدنيا عن اهتمامه . لأن هذا الحب أساس كل خطيئة.

2- أن يبدأ بالعبادة الظاهرة التي تدفعه إلى التوبة.

3- بعد التوبة، تتحقق الهداية.

4- الهداية مرحلة أولى للعزلة.

5- تدفع العزلة الصوفي إلى التأمل في ذات الله ليعث على مشاهدة الحق .

6- المشاهدة تؤدي إلى إيجاد المحبة لذات الله.

7- بالمحبة لذات الله، يتحقق الكمال في المؤمن .

أما آداب الصوفي، فقد حددها الغزالي بقوله: " قلة الإشارة، وترك الشطح في العبارة، والتمسك بعلم الشريعة، ودوام الكد، واستعمال الجد، والاستيحاش من الناس، وترك الشهوة وإظهار التحمل، واستشعار التوكل، واختيار الفقر، ودوام الذكر، وكتمان المحبة، وحسن العشرة في الصحبة، والغض عن المردان، وترك مؤاخاة النسوان، ودوام درس القرآن ⁴

ولا يمكن أن يصل الصوفي إلى هذه الدرجة إلا عبر ثلاث مراحل، وهي :

1- الصبر.

2- المجاهدة.

3- التجريد.

فبالصبر على العبادة، ومحاسبة النفس والتجريد. يصل الصوفي إلى حد التوكل والتفويض ⁵.

¹ أبوحامد الغزالي، الكشف والتبيين عن غرور الخلق أجمعين . القاهرة . مصر . سنة 1952 م ص 204

² أبوحامد الغزالي، المرجع نفسه، ص 204

³ أبوحامد الغزالي، بداية الهداية، ص 224 و251 و271 والكشف والتبيين، ص 221 و307

⁴ أبوحامد الغزالي، الأدب في الدين - على هامش تهذيب الأخلاق لمسكويه . القاهرة . مصر . سنة 1322 هـ ص14.

⁵ أبوحامد الغزالي، مناهج العابدين، ص 108

وهنا يصل الصوفي إلى ذروة التصوف وهو الزهد الروحي بعد الزهد الجسدي. أي إلى مرحلة الصفاء . حيث يتم فيها التجلي بالذوبان، فيتحقق القرب من الله . كما يركز الإمام الغزالي على الجوع حيث يعتبره رأس مال الصوفي . وهذا مذهبه ومذهب أشباخه¹ . فالجوع هو الذي يربى الصوفي ويروضه، فالعذاب الجسدي يحول التفكير إلى الذات ثم إلى ما وراء هذه الذات أي إلى نقطة متمركزة فوقية هي الذات الأعلى . " فالشبع يمنع من العبادة " ² يقول الإمام الغزالي " أول الحجب بين العبد وربّه - نفسه - فإنه أمر رباني عظيم وهو من نور من أنوار الله - أعني سر القلب الذي تتجلى فيه حقيقة الحق، كما هي حتى أنه ليشح بجعله العالم كله، ويحيط به صور الكل فعنده يشرق نوره إشراقا عظيما، إذا يظهر فيه الوجود كله على ما هو عليه، وهو في أول القلب، بعد إشراق نور الله عليه، ربما التفت صاحب القلب إلى القلب فرأى من جماله الفائق ما يدهشه، فريما صرح وقال " أنا الحق " ³

¹ أبوحامد الغزالي، المرجع نفسه، ص 148

² أبوحامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مطبعة التجارية الكبرى، القاهرة .مصر . ج (2) . ص 4

³ أبوحامد الغزالي : الكشف والتبيين : ص 223

خاتمة:

لقد كان الإمام الغزالي واحدا من طائفة الصوفية الذين ظهوروا بعد أن امتزجت العقيدة الصوفية بأفكار أفلاطونية ورواقية وهندية وفارسية ووثنية متناقضة مع الأصول الإسلامية . فحاولوا أن يتقيدوا بالشرعية، ويخلصوا العقيدة الصوفية مما علق بها من شوائب . لاسيما فكري الحلول والاتحاد والكشف الكلي عن الأسرار كما كان عند الحلاج أو الكشف الجزئي كما كان عند الشبلي وغيرهما .

وتصوف الإمام الغزالي، كان نتيجة جذور عميقة تعود إلى نشأته الأولى حيث ولد في أحضان أب صوفي، وتربى على يد مرب صوفي، وتلمذ على يد شيخ صوفي . أما منهجه في التصوف، فقد امتاز بالصفاء والاعتدال نظريا وتطبيقيا، كما امتاز بخلوه من المواقف اللامعقولة . حيث كان الإمام الغزالي معتدلا متفائلا، فكان بذلك مؤسس لدعائم التصوف في المحيط السني الذي يختلف عنه عند الفلاسفة والمبتدعين .

يركز التصوف عند أهل السنة على دراسة الأخلاق العملية التي تسمو بالروح وتسمو بصاحبها إلى درجة الكمال. لكن دون ادعاء الوصول إلى درجة الاتحاد والحلول . فأخذ الإمام الغزالي على عاتقه وفق هذا المنهج نصره مذهب أهل السنة في التصوف، كما قام قبله بنصرة مذهب أهل السنة في علم الكلام . فكأنما أخذ الإمام على عاتقه نصره أهل السنة في كل ناحية، ومحاربة أهل البدعة كيفما كانت فرقتهم ونحلهم سواء أكانوا فلاسفة أم باطنية، متصوفة أم متكلمين .

لقد انبرى الإمام الغزالي بنقد الصوفية أنفسهم، لاسيما المتصوفة الذين أنكروا الشريعة وقاموا بإدخال عناصر فلسفية في التصوف، كالإتحاد الصوفي الذي يؤدي إلى الاشتراك في ذات البارئ - عز وجل - وحلول اللاهوت في الناسوت . إضافة إلى عناصر السحر والشعوذة والخرافات .

أو التركيز في التصوف على الظواهر دون البواطن والعالم الداخلي، حيث كان الإمام الغزالي يؤمن بوجود معارف باطنية وراء الحقائق الحسية وهذه غاية الحياة العملية والنظرية ومقصد الصوفية والأنبياء . فكان بذلك مجددا في التصوف ذاته، شأنه شأن الفقه وعلم الكلام والفلسفة . وكان حاميا للدين الإسلامي من كل ما يقوض أركانه .

وإذا كان البعض يشكك في تصوف الإمام الغزالي، أو ينكر عليه بعض آرائه الصوفية التي تتنافى مع تفكيره العقلي . كإيمانه بكرامات صوفية، إضافة إلى ذكره بإجلال بعض المتصوفة مثل : "رابعة العدوية" . فلعل ذلك راجع إلى :

أولا: تصوفه المفاجئ بعد حياة غلب عليها حب الشهرة والمجد والمال، مما أثار الشكوك حول تصوفه .

ثانياً: تأثره بشيوخه، فقد كان شيخه الفارمدي تلميذاً للقشيري الذي كان يدافع عن الحلاج، فأتبعه تلميذه، وتأثر الإمام الغزالي بشيخه. إضافة إلى سهل التستري الذي كان يؤمن ببعض خرافات الصوفية غير القائلين بالاتحاد والخلول، فتأثر به الإمام الغزالي. وأيضاً أبو إسحاق الأسفرائيني وإبو طالب المكي وغيرهم من المتصوفة.

ومهما قيل ويقال عن تصوف الإمام الغزالي، يبقى منهجه في التصوف أكثر اعتدالاً من غيره، وأكثر قرباً من المنهج الإسلامي في الزهد والتصوف.

من أعلام التصوّف الإسلامي السلفي قراءة في الفكر الصوفي للعلامة الأنصاري الهروي

أ.قصاصي عبد القادر

أ.محي الدين رشيد

جامعة أدرار

. الملخص :

لقد خَلَفَ العلامة الأنصاري الهروي فكراً صوفيّاً معتدلاً، وهو ما لمحناه في ما ترك من مؤلفات صوفية، وبخاصّة كتابه الشهير «منازل السائرين»، والذي يعدّ، باعتراف الشراح والدارسين، دستور المتصوّفة والمريدين.

والكتاب الذي كان موضوع هذه المداخلة، يقدّم منهجاً معتدلاً في التصوف للمريدين وطلاب الحقيقة، باعتماده منهج التدرّج في تتبع مراتب التصوف وأدب التشوّف حتى يصل المريدي إلى مرتبة المراد ولقد بُني منهج التصوف على عشرة مقامات أو منازل، وكل منزلة قُسمت عشرة أقسام، لتصل إلى مائة مقام، وكان مصدر الأنصاري في هذا التشريع الصوفي كتاب الله وسنة رسوله عليه أفضل السلام والتسليم .

Résumé :

Le grand savant Elansari Elhaouzri a laissé un héritage de Soufisme modéré, chose qu'on a constatée dans ses ouvrages Soufites et spécialement son fameux livre « Mannazil Elessairine ». Un livre considéré par les annalistes comme une constitution des Soufites et des Elmouridine.

Le livre qui est en étude dans cette intervention nous offre une voie modérée du Soufisme pour les Elmouridines et les chercheurs de la vérité car ce livre préconise une voie graduelle en suivant les niveaux du Soufisme. Cette voie du Soufisme a été partagée en dix échelons et chaque échelon partagé en dix niveaux, ce qui fait cent niveaux.

La référence d'Elansari dans cette législation du Soufisme est toujours le livre sacré et la sunna du prophète Mohammed.

مقدمة:

تسعى هذه المداخلة، إلى محاولة الوقوف عند واحد من أعلام الفكر الصوفي السلفي المعتدل، والذي أسس منهجاً منفرداً بذاته في فهم حقيقة التصوف الإسلامي، باعتباره وسيلة روحية يحاول الإنسان من خلاله ربط نفسه بخالقه، ثم فهم دينامية هذا الكون الفسيح المحكوم بنواميس تشي بعظمة الخالق وإحكام صنعته.

وبحثنا في صوفية العلامة أبي اسماعيل عبد الله بن علي المشهور بالعلامة الأنصاري الهروي المولود سنة 396هـ/1006م، والمتوفي سنة 481هـ/1089م، متنوع ومتعدد لتعدد النشاطات التي مارسها، فهو شاعر، وأديب، وواعظ، ومتكلم، ومحدّث ومفسر للقرآن الكريم، وفقهه، ومتفلسف صوفي بارع، وفي كل صفة من هذه الصفات رسم منهجه وطابعه الخاص به، وكان له أثراً طيباً في الأجيال التي أعقبته.

ثم إن حياته الفكرية وكفاحه العقائدي، يمثلان برأي الجميع، نموذجين صادقين للعالم في القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)، ذلك القرن الذي شهد صراعاً حاداً ومدهشاً بين الفرق والمذاهب، بين الاعتزال والتشيّع، وبين الاعتزال والأشعرية، وبين الأشعرية والماتريدية، وبين كل هذه المذاهب والمذهب الحنبلي من جهة، وبينها مجتمعة والإسماعيلية من جهة أخرى، ولقد كانت بلاد ايران وأفغانستان والعراق مسرحاً لصراعات تلك الفرق والمذاهب المختلفة.

من هذا المنطلق وتأسيساً على ما سبق تتبني القيمة العلمية للبحث في كل ما يرتبط بفكر العلامة الأنصاري الهروي، وهذا سعياً للكشف عن الشكل الحنبلي في عقيدة الأنصاري الهروي، مضافاً إليها نزعتة الصوفيّة، وجوهر فلسفته في هذا المجال، ثم بحث بعض من جوانب الموقف الحنبلي منه، وبخاصة عند ابن قيم الجوزية في شرحه لأهم كتبه الصوفيّة، وعلى هذا الأساس فعملنا في هذه المداخلة يسير وفق معالم موضحة كالآتي :

أولاً : الأنصاري الهروي بين الحنبلية والتصوف:

أ . سلفيّة الأنصاري الهروي.

ب . ابن حنبل عند الأنصاري الهروي.

ج . الأنصاري الهروي ومخالفوه.

د . الصلة بين التصوّف والحنابلة.

ثانياً : المنهج الصوفي عند الأنصاري الهروي:

أ . فلسفة الهروي في كتاب منازل السائرين .

ب . منهج الهروي الصوفي في مقدمة الكتاب.

ج . شُراح كتاب المنازل والمهتمين به.

ثالثاً : نظرة الحنابلة للتصوّف الهروي :

أ . الموقف العامّ للحنابلة من الأنصاري الهروي .

ب . الموقف الخاصّ بابن تيمية من نظرية الفناء عند الأنصاري الهروي .

ج . الموقف الخاص بابن قيم الجوزية في مدارج السالكين .

رابعاً :نتائج البحث

وعمدتنا في رسم فسيفساء هذه المداخلة، المنهج الوصفي التحليلي، أملاً في الوقوف على كنه التصوف وأدب التنصّف عند واحد من أعلام الفكر الإسلامي المعتدل، وبخاصة ونحن في عصر هو في مسييس الحاجة إلى بعث فكر متنور ومعتدل يرقى بالمجتمع العربي الإسلامي إلى مصاف المجتمعات الإنسانية.

أولاً : الأنصاري الهروي بين الحنبلية والتصوف:

إن المتتبع لشخصية هذا العالم الصوفي ليحار في مقدرته الجمع بين فكرين أو اتجاهين، يبدوان للقارئ أو الناظر في شخصيته وفلسفته متناقضين إلى حدّ بعيد، ذلك أن الهروي صدر عن الحنبلية في تصوفه.

فالذي يُعرف عن الأنصاري الهروي أنه كان: «شد يد القيام في نُصرة السنة والذوذ عنها، والقمع لمن خالفها»¹، ومن تعصّبه الشديد لذلك أنه ترك مجلس القاضي أبي بكر الحيري لأنه: «سمع منه في مجلسه ما ينكره عليه من مخالفته السنة»، ولشدته وجلده في نُصرة السلفية، إصراره الدائم على اتجاهه الحنبلي حينما يُسأل عن مذهبه على الرغم من كثرة مخالفيه من أهل المذاهب الأخرى، ولأجل ذلك كان يدعو إلى الاعتقاد بأن: «مذهب أحمدٍ أحمدٌ مذهب»، وهذا تحقيقاً للقاعدة العامة التي اعتقدها السلفيون في عصره، وهي أن: «كل من لم يكن حنبلياً فليس بمسلم»، وهذا الاتجاه نتلمّسه صريحاً في قول الهروي شعراً حين يقول في أحد أبياته:

أنا حنبلي ما حييت وإن أمت فوصيتي للناس أن يتحنبلوا

وفي السياق ذاته، يتحدث الأنصاري الهروي عن مذهبه بأبيات بالفارسية ذكر ترجمتها

العربية ابن رجب البغدادي وهي:

إلهنا مرئي على العرش مستوٍ

كلامه أزليّ ، ورسوله عربي

كل من قال غير هذا أشعري

مذهبنا مذهبٌ حنبلي²

¹ . ابن رجب البغدادي، كتاب الذيل على طبقات الحنابلة (القاهرة، 1372 هـ = 1952 م، د.ط)، الجزء الأول، ص 51 .

² . المصدر نفسه، ج 1/ص 52 .

تأسيساً على ما سبق يمكننا أن نعي لماذا كان الهروي شديد الانتصار والتعظيم لمذهب الإمام أحمد الحنبلي، وسعيه الدائم في كسب المعارك مع مخالفيه، مثلماً في منهجه التعصب التام لظاهر القرآن والسنة على نهج الامام أحمد بن حنبل، مؤسس الحنبلية، وقاهر الاتجاه العقلي عند المعتزلة، بعد محنته معهم¹.

ومن مظاهر ولع الأنصاري الهروي بابن حنبل، إتباعه للأسلوب الذي كان يلجأ إليه الإمام أحمد بن حنبل، فالمعروف عن الأنصاري الهروي أنه لا يحتج إلا بالقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، ولأجل ذلك كان يحمل القرآن في كفه اليمين، والصحيحين « البخاري ومسلم » في كفه اليسار، ولعله في هذا يقترب إلى صورة ابن حنبل التي ذكرها ابن الجوزي الحنبلي إلى حد بعيد، وفي مجال اهتمام ابن حنبل بتفسير القرآن على ظاهر آياته، فلقد قدم الأنصاري الهروي لنا شرحاً مفصلاً في تطبيق منهج ابن حنبل ولقد استغرق منه أكثر من نصف عمره في مجالس الذكر التي كان يعقدها في هراة²، وعلى أثر الامام ابن حنبل انصب اهتمام الأنصاري بالحديث النبوي الشريف قراءة ورواية ودراية، فكان يحفظ اثني عشر ألف حديث نبوي شريف، ومن شدة معرفته بصحة متون الحديث أنه كان يفاضل بين البخاري ومسلم، ويقدم عليهما الترمذي، حتى أدى هذا التبحر في الحديث إلى اعتباره رائداً يعد في العبادلة، وليس بدعاً بعد هذا أن نجد شيخ الحنابلة المتأخرين، الامام ابن تيمية عليه رحمة الله، يقول إن الأنصاري الهروي : «إمام في الحديث»³.

وإذا كان الإمام ابن حنبل شديداً على المعتزلة، معارضاً لاتجاهاتها الدينية والفكرية كما هو معلوم فلقد كان الامام الأنصاري الهروي حنبلياً متعصباً على الأشاعرة، وموقفه هذا لم يكن جدلياً خالصاً بقدر ما كان عقائدياً بحتاً، وإلى جانب هذا الموقف المناوئ للأشعرية، فلقد امتدت منازعات الهروي لتفتح على جبهات فكرية وعقائدية أخرى، فهناك أصحاب الشافعي وأصحاب أبي حنيفة، ثم عداوته الشديدة والصريحة للجهمية والمعتزلة في مسألة الصفات والأسماء، واستنكاره الدائم لعقائد الشيعة عبي العموم، وغلوه الشديد على أهل الرأي والقياس⁴.

ثم إذا استقرينا جانباً من الحياة التاريخية وقتذاك، وفي جوانبها السياسية تحديداً، نسترجع ذلك الصراع السياسي المرير بين السلاجقة والغزنويين، والذي اتخذ في بداياته شكلاً طائفيًا واضحاً، أدركنا لماذا تعرّض الأنصاري الهروي لتلك المحن والمحاکمات من الطائفتين المتنازعتين، وبأشكال

¹. CF. W.M.PATTON.AHMED IBN HANBAL AND THE MIHNA LEYDEN 1897.

¹ . مدينة مشهورة من أهم المدن بخراسان تقع حالياً شمال غربي أفغانستان، فتحها الأحنف ابن قيس في خلافة عثمان رضي الله عنه، سكانها من أصول طجكية وفارسية. وهي مدينة قديمة بها مبانٍ تاريخية عديدة، دمر الكثير منها بسبب الصراعات العديدة التي قامت فيها في العقود الأخيرة. لها مركز جيد على خط التجارة بين بلاد فارس، والهند، والصين، وأوروبا. لا تزال الطرق بينها وبين تركمنستان وكذلك إيران مهمة إستراتيجياً، أنظر معجم البلدان، لياقوت الحموي: (396/5-397).

³ . ابن رجب البغدادي، كتاب الذيل على طبقات الحنابلة، ج1، ص66.

⁴ . المصدر نفسه، ج1، ص54.

متنوعة، من ردع بالقوة، وتشريد ونفي، حتى انتهت محنته بأن خلع عليه الخليفة القائم بأمر الله سنة 462هـ/1070م خلة ممتازة تقديراً له، ثم تابعه الخليفة المقتدي بأمر الله بخلة أخرى سنة 472هـ/1081م، مع تلقّيه بشيخ الإسلام.

وحين نحاول ملامسة شخصية الأنصاري الهروي، فإن هذه الشخصية الحنبلية انطبعت بالطابع الصوفي المعتدل، وإلا فكيف نفسر خروجه عن التقليد الحنبلي برمّته، وذلك حين نقارن بين شخصيته الصوفية وزهد أحمد بن حنبل تساوقاً لطباع الورع والتقشف المشهور به، خلافاً للمعنى الذي ذهب إليه بعض المتصوفة المتطرفين حين ألبسوه ثوب التصوف، بسبب تقواه العالية، فما هو معروف عند جميع الناس أن ابن حنبل لم يكن صوفياً، فمن أين للأنصاري الهروي هذا الميل الشديد للمنهج الصوفي فكراً وتمثلاً منهجاً وعقيدةً؟.

يرى الشيخ عبد الغافر الفارسي في معرض حديثه عن الهروي، أنه كان «حسن السيرة والطريقة في التصوف، ومباشرة التصوف، ومعاشرة الأصحاب الصوفية، مظهر السنة، داعياً لها، محرصاً عليها»¹، ولكنه إلى جانب ذلك، نجده يميل إلى الأبهة والمقام الحسن بين الناس، فمارسته الصوفية كانت تتم بعيداً عن العيون، وكما يحدثنا عبد الغافر الفارسي أن الأنصاري الهروي كان: «إذا انصرف إلى بيته عاد إلى المرقعة والقعود مع الصوفية في الخانقاه، يأكل معهم ما يأكلون، ويلبس ما يلبسون، ولا يتميز في المطعم والملبوس عن آحادهم»¹.

ثانياً: المنهج الصوفي عند الأنصاري الهروي (قراءة في كتابه منازل السائرين):

لا ريب أن نتاج الهروي في الفكر الصوفي كان وافياً، بدليل ما خلف من مؤلفات في هذا المجال الروحي، فلقد ترك لنا ما يفوق سبعة مؤلفات في التصوف ومذاهبه، وكانت هذه المؤلفات محل اهتمام المفكرين والفلاسفة من عرب ومستشرقين لكبير أهميتها في فهم أصول التصوف.

فلقد أشار الأستاذ ايفانوف إلى كتاب الأنصاري «طبقات الصوفية»، وكشف عن نصوصه المكتوبة بلغة هراة القديمة²، كما كشف البروفيسور آربري عن نصوص صوفية، وهي منسوبة للأنصاري الهروي، وقد كُتبت بالفارسية الأصلية، ونشرها مترجمة إلى الإنجليزية³.

على أن عملنا في تتبع منهج الأنصاري الهروي في التصوف، سينحصر في معلمته الصوفية الشهيرة «منازل السائرين»، والمصطلح عليه عند الخاصة بـ «دستور التصوف السلفي»⁴.

¹ . السابق، ج1ص64.

² CF .IVANOW.TABAKAT OF ANSARI IN OLD LANGUAGE OF HERAT ;IN :JOURNAL OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY,1923,PP 1—34,337—382.

³ CF .A.J. ARBERRY,ANSARI'S PRAYERS AND COUNSELS ;IN ISLAMIC CULTURE , X ,1936,PP.369-389

⁴ . عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، (القاهرة، 1966م، د.ط.)، ص 100.

ويبدو أن كتاب « منازل السائرين »، يمثل ذروة النضج في تأليف العلامة الأنصاري الهروي، إذ ينم عن حسٍ صوفي بليغ، كيف لا، وقد ألفه وهو على أعتاب السادسة والسنتين من عمره (سنة 462هـ/1070م)، فكان الكتاب « أقوى سجل للصيغ والمصطلحات النهائية لتعاليمه الصوفية».¹

إن قراءة عجلي لمضامين هذا المؤلف الصوفي، تهدينا إلى عبقرية هذا العلامة حين حاول أن يوفق بين مذهب الحنبلي وآراء المتصوفة، وإذا كان كتاب المنازل يمثل قمة أعمال الأنصاري الهروي، إذ أن فلسفته الصوفية تتجلى واضحة قوية، فلأنه وجد لمقامات التصوف التي يسلكها السائرون إلى الله أسساً من القرآن، بسطها يابجاز ووضوح، فغدا كتابه المنازل مرجعاً ودليلاً في التصوف، حتى إن المتأخرين عدوه «السجل الوافي المتكامل السلفي»¹.

ويشير الأنصاري الهروي في مقدمة كتابه المنازل إلى سبب تأليفه فيقول: « فإن الراغبين في الوقوف على منازل السائرين إلى الحق عزّ اسمه من الفقراء من أهل هراة والغرباء طال عليّ مسألتهم إياي زماناً أن أبين لهم في معرفتها بياناً يكون على معالمها عنواناً ».²

ويبدو أن الأنصاري قصد في قوله الفقراء والغرباء، جمهور المتصوفة في حالهم ومآلهم، فهم غرباء في هذه الحياة الدنيا الفانية، فقراء إلى رحمة المولى تبارك وتعالى، ثم إن منهجه الصوفي ارتسم واضحاً منذ البداية، إذ نراه يعمد إلى التسلسل المنطقي في غرلة المعرفة الصوفية، ناقضاً بهذا المنهج القديم، الذي أطال في تفصيل مقامات أو مراتب الصوفية والتي وصلت عندهم إلى ألف مقام، فغربلها الأنصاري واختصرها إلى مائة مقام مقسومة على عشرة أقسام.

وإننا لنرى حصافة رأيه الثاقب، حين يؤكد بحقيقة راسخة مفادها أن الصوفي « لا يصح له مقام حتى يرتفع عنه، ثم يشرف عليه فيصححه»، ومن هنا نستخلص نظريته الجديدة في المقامات فهو في صميم مذهب لا يحتم ضرورة اطراد السير لجميع السالكين في جميع المقامات، مقامات كل قسم للراقي والصعود إلى القسم الذي يليه، فيستثني من ذلك الاستعدادات الشخصية لبعض النفوس أن ترقى إلى المقامات قفزاً بتوفيق من الله مع الاستعداد الشخصي والمجاهدة النقية الخالصة، حتى يصبح السالك المتحقق، كما يقول الأنصاري الهروي، مراداً بعد أن كان مريداً محبوباً بعد أن كان محبباً³.

ثم إن منطق التقسيم عند الهروي الأنصاري كان نموذجياً، فمقاماته الصوفية مقسومة على عشرة أقسام «منازل»، وهي: (البدايات)، و (الأبواب)، و (المعاملات)، و (الأخلاق)، و (الأصول)، و (الأودية)

و (الأحوال)، و (الولايات)، و (الحقائق)، وأخيراً (النهايات)، والمخطط التالي يوضح تدرج

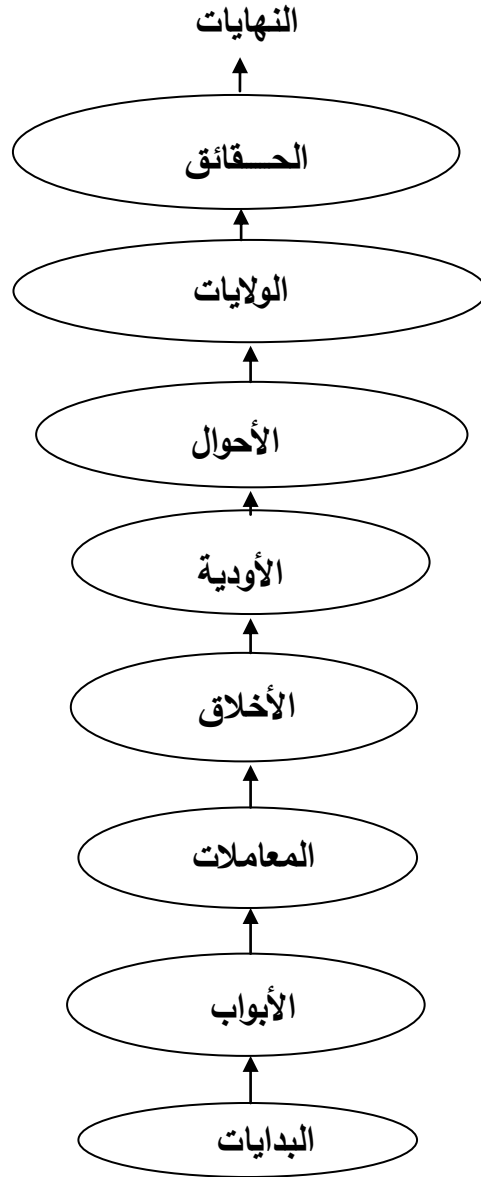
السالك المرید في هذه المنازل العشرة :

¹ . مقدمة كتاب منازل السائرين، للدكتور صلاح الدين المنجد، عن نشرة دي بوري، (القاهرة 1962م)، ص ه .

² . كتاب منازل السائرين، ص3.

³ . عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية، ص: 102.

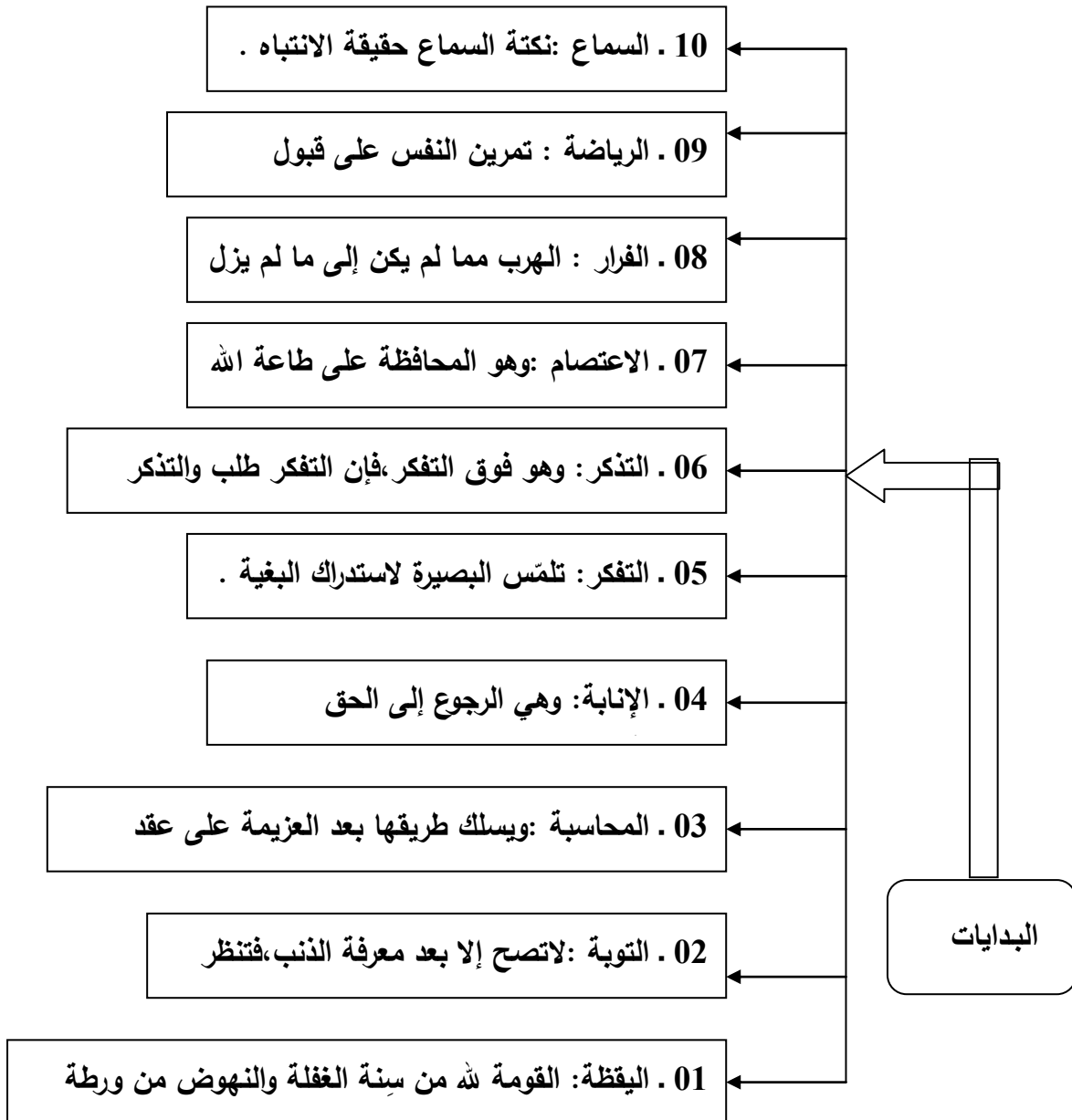
. منازل المقامات كما وضعها الأنصاري للمريدين الصوفية وهي مرتبة ترتيباً تصاعدياً:



ومن خلال هذا التدرج الصوفي الهروي، نصل إلى حقيقة أخرى نستشفها ونحن نتعقب منهج الهروي، أنه نقض الصيغ السالفة، والتي وضعها المتصوفة في فهم التدرج الصوفي، ولعل أهم منطلق نظري أسسه هو التفرقة بين العامة والخاصة وبين خاصة الخاصة، وكأننا به يرمي إلى رسالة تربوية صوفيّة مفادها «خاطبوا الناس على قدر عقولهم»، و« لكل مقام مقال».

ثم مع كل منزلة من المنازل السالفة يتدرج في ذكر أقسامها الخاصة بها، والتي يتوجب على المريء أن يتعقبها حتى يصبح مراداً، وسنحاول توضيح أقسام منزلة البدايات بمخطط توضيحي باعتبارها أول منزلة يتوجب على الصوفي أن يتبعها حتى يصل إلى مرتبة النهايات.

. مخطط تفصيلي يوضح أقسام منزلة البدايات:



وكل هذا الاستقراء الصوفي يحيلنا إلى القول بأن الأنصاري الهروي كان واعياً لذلك الخلاف الواقع بين المتصوفة في بحثهم عن المقامات، فهم في الغالب الأعم، لا يرتبون تلك المقامات بشكل قاطع، وبسبب ذلك لا يقفون في حدود تجمع مقاصدهم، فلم يهتدوا إلى تحديد «الدرجات» التي تميز كل مقام عن الآخر، وإن كانوا اتفقوا، برأي الهروي، في المنطلق «البدايات» والخاتمة «النهايات» فلا تصح المقامات الرفيعة في النهايات ما لم تصح في البدايات.¹

وتساوقاً مع الذي سبق، يؤكد العلامة الأنصاري أن الصوفي الذي يستطيع تصحيح البدايات هو الذي يتمكن من « إقامة الأمر على مشاهدة الإخلاص ومتابعة السنة وتعظيم النهي على مشاهدة الخوف ورعاية الحرمة، والشفقة على العالم ببذل النصيحة، وكف المؤنة، ومجانبة كل صاحب يفسد الوقت، وكل سبب يفتن القلب »¹.

ومن حيث السلوك يقسم الأنصاري الهروي المتصوفة خلال المقامات المائة إلى «مريد» و«مراد» ويقع بينهما «المدعي»، ثم إن المرید الصادق في قصده إلى الله يصلح في «النهايات» إلى أن يكون مراداً عندما تتحقق لديه عين التوحيد في طريق الفناء، وهذه هي قمة المعرفة في نظرية الصوفية.

أما الأدعياء، في رأي الأنصاري، فلكن تكون الغربة أداة لصدقهم بقدر ما تؤدي بهم إلى الباطل والزيف في الادعاء، وفي كل هذه الدرجات والأقسام، نلمح الأنصاري، وهو يعمد إلى حديث الرسول عليه الصلاة والسلام لأقامة الدليل فيما يقول، ثم نراه مقسماً كل منزلة من المنازل الثلاثة درجات، درجة العامة ودرجة السالك، ودرجة المحقق.

ولعلنا لا نجافي الصواب إذا قلنا : إن منهج الأنصاري الهروي يمثل ذروة الفلسفة الصوفية، لأنه، ولسبب بسيط، نحى المنحى النموذجي المتدرج للوصول إلى مراتب التصوف الحقيقية، ثم ربط بين هذه المنازل وجعل بعضها آخذ برقاب بعض، حتى لا يزيغ المرید عن جادة الطريق، وهو ما هياً كتابه ليُقبل بقبول حسن، بين الدارسين، فيتهافتون عليه دراسةً وشرحاً.

ثالثاً : نظرة الحنابلة للتصوف الهروي :

يرتسم واضحاً ومنذ البداية، أن موقف الحنابلة لم يكن من التصوف عموماً، إلا من خلال الموقف الخاص من خلال الحلاج، شهيد الصوفية، ولكي نربط بين الفكرة التي ذكرناها آنفاً، وما نودّ قوله أو تأكيده في هذا المجال، نحاول أن نشير إلى ما أبداه ابن عقيل الحنبلي «ت513هـ» من التراجع عن رأيه بصحة اعتقاد الحلاج والخلوص تكفيره، وتأكيد صحة الإجماع في قتله²، وربما هنا يأتي هذا الموقف من الدور الذي أداه العلامة الأنصاري الهروي في إهمال أهل الشطح وعلى رأسهم الحلاج.

¹ . منازل السائرين، ص: 04.

² . الدكتور كامل مصطفى الشبيبي، شرح ديوان الحلاج، (بيروت 1974، د. ط.)، ص: 79.

على أن ظهور رجل حنبلي آخر، وهو علم من أعلام الحنبلية، ونقصد به ابن الجوزي «ت597هـ/1201م»، والذي يقف على النقيض من الطرف الآخر، فيشهر بالصوفية، والحلاجية بوجه عام، ولم ينس أن يحدد فهمه للتصوف على أنه: «مذهب معروف يزيد على الزهد، ويبدل على الفرق بينهما أن الزهد لم يذمه أحد وقد ذموا التصوّف»¹

ولعل اشمئزاز ابن الجوزي من المتصوفة وتشدده في الحنبلية هو الذي دعاه إلى إغفال ذكر شيخ الاسلام عند حديثه عن الصوفية، وهذا راجع إلى الود والإكبار الذي يكنّه ابن الجوزي للأنصاري الهروي، فأبعد اسمه عن الذين عرض بهم في تلبيس ابليس، فبرأيه «كان الشيخ عبد الله الأنصاري لا يشذ عن المذهب شيئاً، ويتركه كما يكون»².

ونستحضر في هذا المقام رجلاً آخر، شديداً في الحنبلية وهو العلامة ابن تيمية الحنبلي «ت728هـ/1382م»، والذي كان يصرح أن «العامة يعبدون الله، وهؤلاء الصوفية يعبدون نفوسهم»، مع أنه يذكر الأنصاري الهروي بكل ثناء وتقدير، فيقول في حقه: «شيخ الإسلام مشهور، معظم عند الناس، هو إمام في الحديث، يعظم الشافعي وأحمد، ويقرن بينهما في أجوبته، ما يوافق قول الشافعي مرّة، وقول أحمد مرّة أخرى»³.

على أن نظرية الفناء التي جاء بها الأنصاري الهروي، هي التي استأثرت باهتمام ابن تيمية، فقوّم بعضاً من هئاتها، فهو يشير صراحة إلى «أن الفناء الذي يذكره صاحب المنازل، هو الفناء في توحيد الربوبية لا في توحيد الألوهية، وهو يثبت توحيد الربوبية مع الأسباب والحكم، كما هو قول القدرية والجهمية، كالجهم بن صفوان ومن اتبعه وغيره، وشيخ الإسلام الهروي، وإن كان، رحمه الله من أكثر الناس مباينة للجهمية في الصفات، وقد صنّف كتاب الفاروق في الفرق بين المثبته والمعطلّة، وصنّف كتاب تكفير الجهمية، وصنّف كتاب ذم الكلام وأهله، وزاد في هذا الباب حتى صار يُصَف بالغلو في الاثبات للصفات، ولكنه في القدر كان على رأي الجهمية، نفاة الأحكام والأسباب، والكلام في الصفات نوع، وفي القدر نوع»⁴.

وإلى جانب ابن تيمية، نجد ابن قيم الجوزية، والذي كان من الحنابلة المنتصرين والمدافعين عن الأنصاري وتصوّفه، وبخاصّة عندما أعاد قراءة كتاب المنازل من وجهة نظر السلفية، درءاً للتأويلات البعيدة التي خلّعها عليه الشراح من جهة، والوهم في إيضاح العبارات الملغزة عند الآخرين، من جهة ثانية، وحتى نفهم رأي ابن قيم الجوزية وموقفه التفصيلي من الأنصاري الهروي، نشير إلى عبارة ابن رجب البغدادي الحنبلي حين قال: «وللأنصاري كلام في التصوف والسلوك دقيق، وقد

¹ . ابن الجوزي، تلبيس ابليس، (المطبعة المنيرية القاهرة د.ت)، ص: 159.

² . ابن رجب البغدادي، كتاب الذيل على طبقات الحنابلة، ج1، ص59 .

³ . المصدر نفسه، ج1، ص66.

⁴ . ابن تيمية، (منهاج السنة، القاهرة، 1962، د.ط)، ج3، ص: 25، 23.

اعتنى بشرح كتابه منازل السائرين جماعة وهو كثير الإشارة إلى مقام الفناء في توحيد الربوبية، واضمحلال ما سوى الله، تعالى، في الشهود لا في الوجود فيتوهم فيه أنه يشير إلى الاتحاد حتى انتحله قوم من الاتحادية، وعظموه لذلك، وذمّه قوم من أهل السنة، وقدحوا فيه بذلك، وقد برّاه الله من الاتحاد، وقد انتصر له شيخنا أبو عبد الله بن القيم في كتابه الذي شرح فيه المنازل، وبين أن حَمَلَ كلامه على قواعد الاتحاد زور باطل¹.

تلكم كانت بعض آراء الحنابلة في شخصيّة الأنصاري الهروي، وهي بلا شك، آراء تشي بمنهج الاعتدال، في فكر الأنصاري الصوفي، لأنه صدر في كل ذلك عن كتاب الله وسنة رسوله عليه أفضل الصلاة والتسليم، فكان كتابه المنازل دستور الصوفيين .

¹ . ابن رجب البغدادي، كتاب الذيل على طبقات الحنابلة، ج1، ص67.

الخاتمة :

ونحسب أننا بعد هذا التطواف الروحي والصوفي في رحاب شخصية من الشخصيات الإسلامية الفذة والتي كان لها الأثر البالغ في بناء جانب من الحياة الروحية والاسلامية بمنهج اتسم بأنه:

1. بُني على أساس العودة إلى أصول الشريعة الإسلامية الحقّة بالاتكاء على القران الكريم والحديث النبوي الشريف
2. بالتدرج في مراتب التصوف ومخاطبة العقول حسب أقدارها، فلكل مقام مقال.
3. مثل كتاب منازل السائرين منهاجاً قائماً بذاته ومعلّمةً للفقهِ الصوفي وهو ما جعل المتصوفة والمريدين يقبلون عليه وينعتونه بدستور الصوفية.
4. لا نغالي كثيراً، إذا قلنا بأنّ العلامة الأنصاري الهروي يمثل مدرسة قائمة بذاتها في التصوف الإسلامي المعتدل.
5. إن شيخ الإسلام، قد جعل من التصوف وسيلة لا هدفاً، في تطبيق النظرة الخالصة في الإسلام.

والحقيقة التي نحرص على التأكيد عليها ونحن نختتم بحثنا هذا هي أن الأنصاري الهروي كان بعيداً كل البعد عن التيارات المنحرفة بالعقيدة الإسلامية، فصحّ أن يتوّج على أنه مؤسس منهج التصوّف المعتدل .

قائمة المصادر والمراجع المعتمدة في البحث :

أولاً : العربية

1. ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، (القاهرة، 1962، د.ط).
2. ابن الجوزي، تلبيس إبليس، (المطبعة المنيرية القاهرة د.ت).
3. ابن رجب البغدادي، كتاب الذيل على طبقات الحنابلة، (القاهرة، 1372 هـ = 1952م، د.ط).
4. الأنصاري الهروي، كتاب منازل السائرين، عن نشرة دي بوركلي، (القاهرة 1962م د.ط).
5. الشيببي الدكتور كمال مصطفى شرح ديوان الحلاج (بيروت 1974م، د.ط).
6. محمود عبد القادر، الفلسفة الصوفية في الإسلام، (القاهرة 1962 م)

ثانياً : الأجنبية:

- A.J. ARBERRY,ANSARI'S PRAYERS AND COUNSELS ;IN ISLAMIC CULTURE , X ,1936
- W .IVANOW.TABAKAT OF ANSARI IN OLD LANGUAGE OF HERAT ;IN :JOURNAL OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY,1923.
- W.M.PATTON.AHMED IBN HANBAL AND THE MIHNA LEYDEN 1897.

التصوف فى السودان وأعلامه من النساء المتصوفات

د. نجاه عبد الرحمن على

السودان - الخرطوم

الملخص:

يهدف هذا البحث الذى بعنوان: (التصوف فى السودان وأعلامه من النساء المتصوفات) إلى التعريف بمفاهيم التصوف ودور المرأة المتصوفة فى تزكية المجتمع وتربية الناشئة. بما أن البحث يقع فى دائرة العلوم اللإنسانية فقد استخدمت الباحثة منهج الوصف والتحليل. وتوصلت الباحثة إلى عدة نتائج أهمها: دور التصوف فى نشر الدعوة الإسلامية وتربية الناشئة. كما توصلت الباحثة الى الدور المتعاظم الذى تلعبه المرأة المتصوفة فى هذا الجانب، كما أوصت الباحثة بتوصيات أهمها، الرصد لحركة المتصوفات وتفعيل دورها فى تزكية المجتمع.

مقدمة:

الحمد لله، العلى العليم، الهادي إلى الصراط المستقيم، والصلاة والسلام على أفضل المرسلين والمبعوث رحمة للعالمين نبينا، ورسولنا، وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وعلى آله أجمعين.

إن التصوف من العلوم التى انتشرت فى البلاد الإسلامية، وهو علم له أسس وقواعد بنى عليها وهى:

1. معرفة عقائد الإيمان.
2. معرفة الأحكام الفقهية.
3. العمل بمقتضى العلم.
4. الإخلاص فى العمل.

ولكن أغلب أبناء الأمة الإسلامية وحتى ممن يُنسبون إلى الصوفية لا يعرفون حقيقة هذا العلم. بل صار التصوف فى فهم الكثيرين مجرد لبس، أو زى مُرَقَّع، ومسبحة وكحل فى العينين. وغاب عن الأفهام والناس حقيقة التصوف ومفهومه الصحيح.¹

هذا البحث يراد به إلقاء الضوء على التصوف وأعلامه بصورة عامة وعلى المتصوفات من النساء بصورة خاصة ودورهن فى تزكية المجتمع.

أولاً: مشكلة البحث:

إن مشكلة البحث تنبع من الجهل السائد بحقيقة التصوف وأهميته، والتجاهل المائل لأهمية دور المرأة فى نشر الفضيلة بالمجتمعات الإسلامية، خاصة المرأة التى ولجت باب التصوف.

ثانياً: أهداف البحث:

هذا البحث له أهداف كثيرة، أهمها:

1. التعريف بالتصوف بصورة عامة من حيث المفهوم، وكذلك التعريف بأعلام التصوف من النساء، ودور المرأة المتصوفة فى نشر قيم الفضيلة بين النساء فى المجتمعات الإسلامية.
2. توضيح الحاجة إلى دعم دور المرأة التى تعمل على إرساء قواعد التربية والرفائق.

¹ عبده غالب أحمد عيسى، مفهوم التصوف، دار الجيل، بيروت، ط1، 1413هـ - 1992م

ثالثاً: أهمية البحث:

تتبع أهمية البحث من أهمية التصوف، ودور المرأة العابدة الذاكرة، في تصحيح المفاهيم الصوفية، ودور أعلامه في حماية قيم المجتمع المسلم. كما تتبع من أهمية دور المرأة بصفة عامة في تربية الناشئة على التدين والرفائق.

رابعاً: أسئلة البحث:

1. ما مفهوم التصوف؟
2. ما دور المرأة المتصوفة في المجتمع؟
3. ما المطلوب من الأمة والدولة لدعم وتفعيل دور المرأة التربوي في المجتمع؟

خامساً: منهج البحث:

وصفى - تحليلي.

سادساً: هيكل البحث:

المبحث الأول:

الإطار العام ويشتمل علي مقدمة، ومنهجية البحث.

المبحث الثاني:

نشأة التصوف الإسلامي وأصله.

المبحث الثالث:

أعلام النساء المتصوفات ودورهن في تركية المجتمع وتربية النشء.

سابعاً: خاتمة البحث وتشمل:

1. نتائج البحث.
2. توصيات البحث.

ثامناً: المصادر والمراجع:

1. المصادر.
2. المراجع.

المبحث الثاني: نشأة التصوف الاسلامي وأصله.

أصل كلمة (تصوف):

التصوف هو مصدر الفعل المصوغ من (صوف) للدلالة على لبس الصوف، ومن ثم كان المتجرد لحياة الصوفية، يسمى صوفياً هذا رأى البعض. ولكل رأى فى هذا الأمر، كقولهم أن الصوفية نسبة إلى (أهل الصفة) وهم فرق من النساك كانوا يجلسون فوق دكة المسجد بالمدينة لعهد النبى صلى الله عليه وسلم، أو أنهم من الصف الأول من صفوف المسلمين أو من بنى صوفة، وهى قبيلة بدوية، أو أنهم نسبوا إلى (الصوفانة) وهى بقلة، أو إلى (صوفة القفا) وهى الشعرات النابتة عليه، أو أن اللفظ مشتق من كلمة (صوفى) مطاوع صافى والأصل صفا. وقد استعمل هذا اللفظ المطاوع منذ القرن الثامن عشر الميلادى وقال أن كلمة صوفى بمعنى المتسك لابس الصوف¹، وهذا هو المعنى الظاهر للعيان فى هذا الزمان.

واستعمال لفظ صوفى ومتصوف لم ينتشر فى الإسلام إلا فى القرن الثانى وما بعده كما هو رأى ابن خلدون، المتوفى عام 806هـ - 1406م، فى مقدمته.²

ويقول ابن تيمية فى رسالته (الصوفية والفقراء)، (أما لفظ الصوفية فإنه لم يكن مشهوراً فى القرون الثلاث، وإنما اشتهر التكلم به بعد ذلك، وقد نقل التكلم به عن غير واحد من الأئمة والشيوخ، كالإمام أحمد بن حنبل، وأبى سايمان الداراني، وغيرهما، وقد روى عن سفيان الثورى أنه تكلم به) وبعضهم يذكر ذلك عن الحسن البصرى. وقال ابن قيم الجوزية فى (مدارج السالكين)، (واجتمعت كلمة الناطقين فى هذا العلم أن التصوف هو الخلق)³.

معنى كلمة (تصوف):

التصوف كلمة عامة وغامضة وليس ثمة اتفاق على معناها. ولعل غموض هذا المصطلح - رغم شيوعه بين الناس - يرجع إلى عدم تحديد اللفظ ذاته. هذا بالاضافة إلى أن أصل كلمة (تصوف) متعددة المعانى. بالاضافة إلى أن أصل التسمية، أي اشتقاقها للغوى لم يحسم بعد. ثم إن هذا المصطلح (تصوف) شأنه شأن اللغة يتطور بتطور العصر الذى يوجد به ويتأثر بظروف هذا العصر أو ذاك بحيث نجد لكمة (التصوف) معنى فى عصر قد يختلف عن معناها فى عصر آخر فضلاً عن أن معناها قد يختلف من صوفى إلى آخر حسب العصر الذى فيه.

¹ ماسنيون ومصطفى عبد الرازق، التصوف، دار الكتاب اللبنانى، مكتبة المدرسة، ط1، 1984م.

² عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ج 3، تحقيق د. على عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربى، 379هـ - 1960م.

³ ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، تحقيق محمد حامد الفقى، مطبعة السنة المحمدية، 1956م.

بعض تعريفات التصوف:

أورد دكتور فيصل بشير عون عدة تعريفات للتصوف في كتابه (التصوف الإسلامي - الطريق والرجال)¹ نورد منها ما يلي:

- 1- ذهب معروف الكرخي (200هـ) إلى أن التصوف هو الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق.
- 2- أما ابو سليمان الداراني (215هـ) فقد قال: (التصوف أن تجري علي الصوفي اعمال لا يعلمها إلا الحق وأن يكون دائما مع الحق علي حال لا يعلمها الا هو).
- 3- وقال ذو النور المصري (245هـ) الصوفية (قوم آثروا الله عز وجل علي كل شئ فآثرهم الله عز وجل علي كل شئ). وفي موضع آخر قال: (إن الصوفي هو من إذا نطق كان كلامه عين حاله. فهو لا ينطق بشئ إلا إذا كان هو ذلك الشئ. وإذا أمسك عن الكلام عبرت معاملته عن حاله، وكانت ناطقة بقطع العلائق الدنيوية عن حاله).
- 4- أما ابو تراب (245هـ) فقد قال: (الصوفي لا يكره شئ ويصفو به كل شئ)
- 5- وقال عمرو بن عثمان الملكي (291هـ) الصوفى معناه: (أن يكون العبد في كل وقت مشغولا بما هو أولي به في الوقت).
- 6- أما الجنيد البغدادي (297هـ) فقال: (التصوف هو أن يميئك الحق عنك، ويحيك به). وقال التصوف هو: (أن تكون مع الله بلا علاقة). وقال أيضا (الصوفي كالأرض يُطرح عليها كل قبيح ولا يخرج منها إلا كل مليح) وقال: (الصوفية قائمون بالله لا يعلمهم إلا هو) وقال: (التصوف تصفية القلوب حتي لا يعاودها ضعفها الذاتي ومفارقة أخلاق الطبيعة وإخماد صفات البشرية ومجانبة نزوات النفس ومغازلة الصفات الروحية والتعلق بعلوم الحقيقة وعمل ما هو خير إلي الأبد والنصح الخالص لجميع الأمة والإخلاص في مراعاة الحقيقة واتباع النبي صلي الله عليه وسلم في الشريعة).
- 7- وذهب أبو محمد رويم (303هـ) إلي أن التصوف (إسترسال النفس مع الله تعالي علي ما يريد) وقال: التصوف، التمسك بالفقر والانتظار والتحقق بالذل والإيثار وترك التعرض والإختيار.
- 8- أما علي بن سهل الأصفهاني فقال: (التصوف التبرى عن دنونه والتخلي عن سواه).
- 9- وذهب أبو الحسين المزين (328هـ) إلى أن التصوف معناه: (الإنقياد للحق).

¹ د. فيصل بدير عون، التصوف الإسلامي - الطريق والرجال، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، 1983م

10- وقال أبوبكر الشبلي (334هـ) (التصوف الجلوس مع الله بلا هم) وقال أيضا (الصوفي منقطع عن الخلق متصل بالحق كقوله تعالى : (واصتغثك لنفسى)، قطعه عن كل غير ثم قال: (لن ترنى) وقال: (التصوف أن يكون الصوفي كما كان قبل أن يكون).

11- وقال أبوسعيد بن أبي الخير (التصوف أن تتخلي عن كل مافي دماغك وتجد بكل مافي يدك وألا تجزع من شئ أصابك).

من التعريفات أعلاه يتضح أن مفهوم التصوف هو أمر شخصي وخاص ويرتبط بالمتصوف وبالطريق الذي يسلكه للوصول إلى مرضاة الله. ومن هذه التعريفات يمكن أن نصل إلى تعريف للتصوف بأنه: (منهج تعبد خاص وطريق، يسلكه المتصوف للحصول على مرضاة الله).

نشأة الصوفية في الإسلام:

لا يعرف على وجه التحديد من بدأ التصوف في الإسلام، ويقال بأن التصوف أول ما ظهر كان في الكوفة بسبب قربها من بلاد فارس، والتأثر بالفلسفة اليونانية بعد عصر الترجمة. ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: أن أول من عرف بالصوفى هو أبو هاشم الكوفى سنة 150هـ وقد بلغ التصوف ذروته في نهاية القرن الثالث وواصلت الصوفية انتشارها في بلاد فارس ثم العراق ومصر والمغرب، وظهرت من خلالها الطرق الصوفية¹.

من أعلام الصوفية المسلمين :

الحسن البصرى:

هو أبو سعيد الحسن بن أبى الحسن يسار بن مطهر بن غاضرة بن قرهد وقيل فرهد (بالفاء) العوفى البصرى. والده أبو الحسن من سبى ميسان بين البصرة وواسط بالعراق. سكن المدينة المنورة وكان مملوكاً فأعتق وبقى في المدينة، وتزوج فيها وذلك في خلافة سيدنا عمر رضى الله عنه.

الجنيد البغدادي (297هـ):

هو أبو القاسم الجنيد بن محمد بن الجنيد النهاوندى الأصل، البغدادي القواريري. كان يقول: (طريقنا مقيد بالكتاب والسنة). صحبه من العلماء أبو العباس بن شريح الفقيه، وتفقه على أبى ثور صاحب الإمام الشافعى.

¹ المصدر: موقع الطرق الصوفية الصحيحة : http://WWW.soufiyyah.com/soufi/soufi_036.php

الغزالي (450 - 505هـ):

هو أبو حامد محمد بن أحمد الطوسي الملقب بحجة الإسلام. ولد بطوس من إقليم خراسان، ومن أهم أعماله (إحياء علوم الدين).

أويس بن عامر:

هو أويس بن عامر بن مالك بن عمرو بن سعد بن عصوان بن قرن بن ردمان بن ناجية بن مراد. أدرك حياة النبي صلى الله عليه وسلم ولكنه لم يلتقه، وقد وردت فيه أحاديث صحيحة منها ما أخرجه الإمام أحمد في مسنده أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (إن خير التابعين أويساً القرني).

مالك بن دينار (130هـ):

هو أبو يحيى مالك بن دينار، مولى لإمراة من بنى سامة بن لؤى وكان يكتب المصاحف، وأسند مالك عن أنس بن مالك وعن جماعة من التابعين، من كلامه (ما تنعم المنتعمون بمثل ذكر الله تعالى).

التصوف في السودان واعلامه:

دخول الصوفية إلى السودان¹:

تعد الشاذلية من أولى الطرق التي انتشرت في السودان - قبل سقوط مملكة علوة المسيحية بالسودان- عن طريق الشيخ شريف حمد ابو دنانة الذي استقر بمدينة بربر شمال السودان في عام 849هـ -1445م.

ونشأت الطريقة القادرية العركية على يد الشيخ دفع الله بن الشريف مقبل، الذي جاء من الحجاز بعد أن أخذ البيعة من الشيخ حبيب الله العجمي خليفة الشيخ عبد القادر الجيلاني آنذاك، ثم جاء إلى السودان لنشر الدعوة واستقر في ولاية كردفان بغرب السودان، ثم انتقل إلى منطقة أم حراز حيث مركز الطريقة العام الآن بالقرب من مدينة ود مدني عاصمة ولاية الجزيرة (وسط السودان). أسس الشيخ ابراهيم الرشيدى (توفى عام 1874م) الطريقة الإدريسية بالسودان بالإضافة لمناطق أخرى.

كما أسس السيد محمد عثمان الميرغنى (1793م-1853م) الطريقة الختمية وهي إحدى أهم الطرق في شرق السودان وشماله وفي مدينه الخرطوم بحرى. وأدخل الشيخ أحمد الطيب البشير الطريقة السمانية إلى السودان عام 1800م والتي انتشرت في وسط السودان.

¹ المصدر: موقع السودان أون لاين

<http://WWW.sol-sd.com/news/127/ARTHCLE/2199/2007-05-html.13>

ودخلت الطريقة التجانية من مصر إلى مدينة بربر، على يد محمد بن المختار (المتوفى عام 1882م) وانتشرت في دارفور وكردفان وغرب أفريقيا.

من أعلام الصوفية في السودان:

1. **الشيخ إبراهيم البولاد**: هو إبراهيم بن جابر بن عوف بن سليم بن رباط بن غلام الله بن عائد بن مقبول بن أحمد بن عمر الزيلعي اليمنى والد السادة الركابية. ولد بجزيرة رباط بأرض الشايقية* ودخل مصر وتفقّه على يد الشيخ محمد البنوفرى¹. وهو أول من درس مختصر الخليل ببلاد الفونج، ووضع دراسة متقدمة للفقّه المالكي من خلال كتاب مختصر الخليل ووضع منهجاً لدراسة هذا المذهب.²

2. **الشيخ عبد الرحمن بن جابر**: من أحفاد غلام الله بن عائد الركابي الحسيني، وهو عبد الرحمن بن جابر بن عون بن سليم بن رباط بنغلام الله بن عائد الركابي، وضع الأساس العلمي والروحي لمدرسة أولاد جابر.

3. **الشيخ الفكي الأمين الضرير**: ولد عام 1815م في جزيرة توتى عند ملتقى النيلين الأزرق والأبيض بمدينة الخرطوم وتوفى عام 1885م. أسس مدرسة لتعليم العلوم الشرعية في الخرطوم وكانت عامرة بالعلماء من الوافدين من الخارج ومن أهالي الخرطوم، وكان يدرس الفقّه المالكي والتوحيد والتفسير والأحاديث النبوية الشريفة.

4. **السيد محمد عثمان الميرغنى**: يعد من أبرز تلاميذ الشيخ أحمد بن إدريس، وهو سليل أسرة دينية عرفت بانتمائها إلى آل البيت يتبعها العديد من المريدين في السودان واثيوبيا وارتريا.

5. **الشيخ إبراهيم الرشيد**: ولد في منتصف رجب 1228هـ الموافق منتصف يوليو 1813م بقرة الكُرو بار الشايقية. قام برحلات لعدد من الأماكن لنشر الدعوة، ومن مؤلفاته: عقد الدر النفيس، وتوثيق العرى لمن أراد هدى خير الورى.³

المبحث الثالث: المرأة والتصوف الإسلامى.

لم يُعرف خلاف بين المسلمين في جواز الولاية- وما يتبعها من الكرامة و العرفان- للنساء، ويقول ابن حزم: (هذا فضل لا نعلمه حدث النزاع فيه إلا عندنا بقرطبة في زماننا - ابن حزم ولد سنة 384هـ وتوفى سنة 456هـ - فإن طائفة ذهبت إلى إبطال كون النبوة في النساء جملةً، بدّعت من

* الشايقية من القبائل الكبيرة التي تقطن في شمال السودان وتعد معقلا لطائفة الختمية.

¹ محمد ضيف الله، كتاب الطبقات، المكتبة الثقافية، بيروت، بدون تاريخ

² الشيخ حامد عبد الرحمن الحمداي، أعلام علماء الذاكرين، سلسلة رسائل الذاكرين، دمشق، ط1، 2007م.

³ دكتور يحيى محمد إبراهيم، مدرسة أحمد بن إدريس المغربى وأثرها في السودان، دار الجيل، بيروت، ط1، 1413هـ-1993م

قال ذلك، وذهبت طائفة إلى القول بأنه قد كانت في النساء نبوة - مثل السيدة مريم العذراء أم المسيح عليه السلام، وأم سيدنا موسى عليه السلام- وذهبت طائفة إلى التوقف عن ذلك¹.

وكلام ابن حزم صريح في أنه لا نزاع في عدم حصول رسالة للنساء بدليل قوله تعالى: (وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحى إليهم) ولم يدع أحد أن الله تعالى أرسل امرأةً وإنما الكلام في النبوة. ولم يتنازع المسلمون في جواز النبوة والولاية للنساء. واتفقوا على عدم وقوع الرسالة للنساء. فلا عائق يعوق المرأة أن تسمو بروحها إلى أقصى غايات السمو المقدورة للبشر بأن تصل إلى مرتبة العرفان والولاية. وقد بلغت النساء هذه الدرجة الرفيعة، وترجم الشعراني في كتاب الطبقات لاربعمئة وست وثلاثين من الصوفية الأخيار بينهم ستة عشر امرأةً من أمثال معاذة العدوية، ورابعة العدوية، والسيدة عائشة بنت جعفر الصادق، والسيدة نفيسة ابنة الحسن بن يزيد. وهو لم يستوعب الصوفيات من النساء بل اقتصر على جماعة منهن وجعل عنوان الفصل المختص بالنساء (فصل في ذكر جماعة من عبّاد النساء رضى الله عنهن).

وقال الجاحظ: (الناسكات المتزهديات من النساء المذكورات في الزهد والرياسة من نساء الجماعة، أم الدرداء، ومعاذة العدوية، ورابعة القيسية. ومن نساء الخوارج: السجا، وحمادة الصوفية، وغزالة الشيبانية. ومن النساء، الغالية الميلاء، وحميدة، وليلى الناعطية). ولسنا نعرف مؤلفات في التصوف للنساء، لكننا نعرف آثارهن وأخبارهن وما يقوم مقام الكتب المدونة، ويدل على ما لبعضهن من منزلة الإمامة ونذكر منهن:

رابعة العدوية:

كانت من أهل البصرة وكانت مولاة لآل عتيك وكان سفيان الثوري عن مسائل ويعتمد عليها ويرغب في موعظتها ودعائها.

ولعل أظهر ما تميزت به رابعة العدوية كلامها في الحب والمحبة كما في كتاب (مدارج السالكين) وروى عنها الغزالي شعراً في (الإحياء) تقول فيه:

أحبك حبين، حب الهوى	وحباً لأنك أهل لذاكا
فأما الذى هو حب الهوى	فشغلى بذكرك عن سواكا
وأما الذى أنت أهل له	فكشفك للحجب حتى أراكا
فلا الحمد فى ذا ولا ذاك لى	ولكن لك الحمد فى ذا وذاكا

وانشدت أيضاً:

تعصى الإله وأنت تظهر حبه؟	هذا لعمرى فى الفعال بديع
لو كان حبك صادقاً لأطعته	إن المحب لمن يحب مطيع

¹ ماسينيون ومصطفى عبد الرازق، التصوف، مرجع سابق.

لبابة المتعبدة:

من أهل بيت المقدس وكانت من أهل المعرفة والمجاهدات. ومن أقوالها: إني لأستحي من الله تعالى أن يرانى منشغلة بغيره. وقالت: ما زلت مجتهدة فى العبادة حتى صرت أستروح بها فإذا تعبت من لقاء الخلق أنسنى ذكره وإذا أعيانى حديث الخلق روحى التفرغ لعبادة الله القيام إلى خدمته.

مريم البصرية:

من أهل البصرة فى أيام رابعة وعاشت بعدها وكانت تصحبها وتخدمها وكانت تتكلم فى المحبة فإذا سمعت بعلوم المحبة طاشت. وقيل إنها حضرت فى مجالس بعض الواعظين فتكلم فى المحبة فانشقت مرارتها فماتت فى المجلس. ومن أقوالها: ما اهتمت بالرزق ولا تعبت فى طلبه منذ سمعت ان الله جل وعلا يقول:(وفى السماء رزقكم وما توعدون) (الذاريات: 22).

مؤمنة بنت بهلول:

من عابدات دمشق. كانت من العارفات الكبار. حكى عنها أنها قالت: ما طابت الدنيا والآخرة إلا بالله أو بالنظر إلى آثار صنعه وقدرته. ومن منع من القرب، أنس بالأثر. وما أوحش ساعة لا يذكر الله فيها.

معاذة بنت عبدالله العدوية:

كانت من أقران رابعة. كانت تأنس بها ولم ترفع بصرها إلى السماء أربعين سنة وكانت لا تأكل بالنهار ولا تنام بالليل فليل لها أضرت بنفسك فقالت لا، أخرت من وقت إلى وقت. أخرت النوم من الليل إلى النهار، والأكل من النهار إلى الليل.

شبكة البصرية:

كانت تقول: تطهر النفوس بالرياضات وإذا طهرت استراحت إلى العبادة كما كانت قبل ذلك تتعنى فيها.

نسية بنت سلمان:

كانت امرأة يوسف بن أسباط. وكانت تقول له: الله سائلك عنى لا تطعمنى إلا حلالاً ولا تمد يدك إلى شبهة بسببى. وولدت ولداً فقالت يا رب لم ترنبأها لخدمتك فشغلتنى بالولد.

غفيرة العابدة:

من أهل البصرة. صحبت معاذة العدوية. ذكر إبراهيم بن الجنيد عن محمد بن الحسين عن يحيى بن بسطام، قال: بكت غفيرة حتى عميت، فقال رجل ما أشد العمى. فقالت غفيرة: الحجاب عن الله أشد. وعمى القلوب عن فهم مراد الله أو أمره أشد وأشد.

عافية المشتاقة:

من عبد القيس من أهل البصرة. وكانت والهة هائمة كثيرة الذكر وكانت تحيي الليل وتأوى بالنهار إلى المقابر وتقول: المحب لا يسأم من مناجاة حبيبه ولا يهمله سواه، وا شوقاه، واشوقاه، وشوقاه.

النساء المتصوفات بالسودان:

وجد في السودان العديد من النساء المتصوفات، إلا أن المؤرخين ورواة التراجم المحليين لم يقوموا بتدوين ذلك إلتزاماً بعبادات المجتمع التقليدي - آنذاك - التي كانت تمنع ذكر أسماء النساء صوتاً لهن، ومناداتهن بالكنية*.

وقد أورد الأستاذ الطيب محمد الطيب¹ - رحمه الله - وهو من أشهر الباحثين في التراث السوداني في كتابه (المسيد) أسماء وترجمة لعدد من النساء المتصوفات استقى بعضها من كتاب الطبقات في خصوص الأولياء والصالحين والعلماء والشعراء في السودان للفقير العالم محمد ضيف الله بن محمد الجعلي الفضلي المولود بحلفاية الملوك سنة 1139هـ والمتوفى بها سنة 1224هـ، وهن كما يلي:

1. الشیخة، والحافضة، والمعلمة، فاطمة بنت جابر بن عوف بن سليم. ولدت في مطلع القرن الحادی عشر الهجرى في دار الشایقية بجزيرة (ترنج) وحفظت فيها القرآن ولم يتوسع محمد ضيف الله في الترجمة لها، واستأثر أخوانها (أولاد جابر) بالترجمة دونها.
2. الشیخة عائشة بنت القدال وتسمى (عائشة الفقيرة) وكانت تقيم بمنطقة جبل أولياء جنوب الخرطوم.
3. بتول الغبشة وإبنها الشیخ هجو من مشايخ اليعقوباب بولاية سنار الواقعة على النيل الأزرق جنوب الخرطوم. وقد كانت حافظة ومُجودة للقرآن. وقد مالت إلى التقشف والإنتطاع عن الناس في سنینها الأخيرة وكانت تخط المصاحف وتفتتات من ريعها. ومن شدة زهدا وتقشفها سميت بتول الغبشة (وتعنى بالفصحى الغبشاء وذلك لعدم استخدام الدهن أو الزيت على الجسم فيصبح جافاً وأغبشاً من كثرة استعمال الماء)
4. الشیخة أمونة بنت عبود كانت تقطن بوادی بشارة، شمال الخرطوم وغرب مدينة شندی. والدها الشیخ عبود ومن اخواتها مهيرة بنت عبود الشاعرة المشهورة، ومن نسلها الفريق إبراهيم عبود الذي كان رئيساً للسودان من عام 1959م وحتى عام 1964م.
5. الشیخة مريم بنت الحاج عطوة وقد كانت حافظة للقرآن وواعظة، وأصلها من المغاربة (قادمين من المغرب العربي) واستوطنت في مدينة بربر بشمال السودان وكانت تدرس القرآن للناس

* والكنية كما قال النحاة: هي ما صدر بأب أو أب، واللقب ما أشعر بدم أو مدح.

¹ الطيب محمد الطيب، المسيد، دار عزة للنشر والتوزيع، الخرطوم، 2005م.

كافة وتخصص وقتها لوعظ النساء، وكانت تنسخ المصاحف بخطها وهي جدة الشاعر السوداني الفذ محمد المهدي المجذوب.

6. الشيخة فاطمة بنت أسد من قرية (المطمر) بشمال السودان التي تقع بين قرى أم على والمحمية شمال مدينة شندى. اشتهرت بحفظ القرآن والفقہ والزهد. تزوجها الشيخ الفكى*¹ حمد ود المجذوب وهو فى سن متقدمة بعد ان رفضت الزواج قبله ممن هم اصغر منه سناً. وقد أطلق عليها اسم فاطمة بنت أسد تيمناً بأمر سيدنا على بن أبى طالب (كرم الله وجهه).

7. الشيخة ام كلثوم والدها الشيخ العالم القرشي ود الزين. التزمت منذ فجر شبابها بالتدريس و تعليم النساء وتوسعت في بناء الخلاوي (مدارس القرآن) والمسكن للدارسين.

8. الشيخة عائشة بنت الشيخ أبو دليق و تزوجها الشيخ بدوي.

9. الشيخة فرح وهي شقيقة الشيخ على بيتاي* بمنطقة همشكوريب بشرق السودان. وكانت تشرف على النساء الدارسات والطالبات وتعلمهن القرآن.

10. الشريفة مريم بنت السيد هاشم الميرغني وزوجها السيد تاج السرالمرغني و هي من الحافظات المواظبات على تلاوة الذكر، وانشأت العديد من مدارس القرآن ولها خلاوي بأماكن عديدة بشرق السودان ومقرها في سنكات وسط سلسلة جبال البحر الأحمر غرب ميناء بورتسودان حيث مسيدها الأكبر الذى يقصده الناس من شمال السودان وشرقه ومن دول ارتريا و اثيوبيا و الصومال.

دور المرأة المتصوفة فى المجتمع:

من القراءة لسير المتصوفات من النساء، نجد ان المرأة المتصوفة فى السودان قد لعبت دورا مهما وكبيراً فى نشر الدعوة وتعليم النساء ووعظهن، وبإمكانات مادية محدودة غطت عليها همة عالية ورغبة عارمة فى نشر الدعوة والتعليم.

إن المطلوب اليوم - وأكثر من أى وقت مضى - تفعيل دور المتصوفات، وتنظيمه، ودعمه لمواجهة المخاطر العظيمة على الأمة المسلمة والمرأة المسلمة على وجه الخصوص، والنابعة من مخاطر العولمة ومن تداعيات الإستخدام غيرالرشيد لثورة الإتصالات التى حطمت كل الحواجز المادية للوصول للناس فى أى زمان وفى أى مكان.

إن مجابهة هذه التحديات وهزيمتها لا يمكن أن تتم إلا بالعمل العلمى المدروس والمخطط له جيداً والمنفذ بصورة فعالة تؤدى الى تحقيق الغايات المرجوة وهى حماية المجتمع والمرأة المسلمة من هذه المخاطر، وتكريس الفهم الإسلامى الصحيح والممارسة السليمة له من خلال تنقيته من الشطحات والسلوكيات المنافية للشريعة التى لازمت بعض المتصوفة.

¹ أصلها الفقيه.

* الشيخ على بيتاي من شرق السودان، اهتم بتدريس القرآن وتحفيظه. ذاع صيته وانتشرت خلاويه من شرق السودان إلى ربوعه المختلفة.

دور المجتمع والدولة:

إن قيام المرأة المتصوفة بدورها في المجتمع يتطلب تضافر الجهادين الشعبي والرسمى لدعم هذا الدور بكافة الامكانيات والوسائل التي تؤدي إلى تحقيق الهدف. فلا بد من توفر الدعم المادى والمعنوى من مؤسسات المجتمع المسلم لدور المرأة المتصوفة، كما أن للدولة دور مؤثر وفعال في الدعم لدورها من خلال المناهج التعليمية والرسالة الإعلامية المنافسة.

نتائج البحث: من هذا البحث تخلص الباحثة إلى النتائج الآتية:

1. للصوفية دور مهم في تعليم وتحفيظ القرآن الكريم والمحافظة على التراث الإسلامى.
2. للمرأة المتصوفة دور مهم في وقاية الأسرة المسلمة - والتي هي نواة المجتمع المسلم ولبنته الأساسية - من الآثار السالبة للإنتحاح الثقافى والإعلامى الذى صار السمة المميزة لعالم اليوم.
3. ضرورة الدعم الشعبى والرسمى للمرأة المتصوفة، فى هذه المرحلة التاريخية، لكى تتمكن من القيام بدورها بنجاح فى توجيه المجتمع وتربية الناشئة خاصة فى محيط النساء.
4. الفهم الصحيح للدين والممارسة السليمة له هما أقوى ترياق للمخاطر التى تواجه الأمة، خاصة فى تربية الأبناء، وفى صفوف النساء .

توصيات البحث:

1. الرصد الدقيق والتحليل السليم للمخاطر التى تستهدف الأمة الإسلامية فى عقيدتها وقيمها وأخلاقها، وكذلك الرصد الدقيق لحركة المتصوفات ودورها فى إرساء القيم الإسلامية.
2. وضع الخطط والبرامج التى تحمى الأمة من تلك المخاطر.
3. توفير الدعم المادى والمعنوى للمرأة بصورة عامة، وللمتصوفة بصورة خاصة لتقوم بدورها فى وقاية المجتمع من خلال السلوك القدوة ومن خلال نشر التعليم والدعوة للأخلاق الكريمة وسط النساء لعظم دورهن فى تربية الناشئة الذين هم مستقبل هذه الأمة.
4. نشر ثقافة أهمية دور المرأة فى التربية، وأن الأم مدرسة كما قال أحمد شوقى:

الأم مدرسة إذا أعدتها أعددت شعباً طيب الأعراق

إن مواجهة التحديات المعاصرة تحتاج من المسلمين لمعرفة، وأهمها عملية الغزو الفكرى والثقافى الذى يحتاج للمواجهة بمثله، لذلك ترى الباحثة ضرورة التركيز على المرأة ودورها فى المجتمع لأنها أكثر عناصر المجتمع استهدافاً.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر: القرآن الكريم.

ثانياً: المراجع:

- 1- ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، تحقيق محمد حامد الفقى، مطبعة السنة المحمدية، 1956م.
- 2- الطيب محمد الطيب ، المسيد ، دار عزة للنشر والتوزيع الخرطوم 2005م.

- 3- الشيخ/ حامد عبد الرحمن الحمداي، اعلام علماء الذاكرين ، المجلس القومي للذكر والذاكرين الامانة العامة، رسائل الذاكرين، دمشق ، ط1 428هـ _ 2007م.
- 4- عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ج3، تحقيق د. على عبد الواحد وافى، لجنة البيان العربي، 1379هـ - 1960م.
- 5- عبده غالب أحمد عيسى، مفهوم التصوف، دار الجيل، بيروت، ط1، 1413هـ - 1992م.
- 6- د. عبد الحميد محمد احمد، الحامدات التصوف التراث الديني، مطبعة الصالحين دمشق، ط1، 2006م.
- 7- د. فيصل بدير عون، التصوف الإسلامي-الطريق والرجال، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، 1993م.
- 8- ماسنيون ومصطفى عبد الرازق، التصوف، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، ط1، 1984م.
- 9- محمد ضيف الله بن محمد الجعلي الفضلي، كتاب الطبقات فى خصوص الأولياء والصالحين والعلماء والشعراء فى السودان، المكتبة الثقافية، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.
- 10- د. يحيى محمد ابراهيم، مدرسة أحمد بن إدريس المغربى وأثرها فى السودان، دار الجيل، بيروت، ط1، 1413هـ - 1993م.

11- المصدر: موقع السودان أون لاين.

<http://WWW.sol-sd.com/news/127/ARTHCLE/2199/2007-05-html.13>

11- المصدر: موقع الطرق الصوفية الصحيحة

http://WWW.soufiyyah.com/soufi/soufi_036.php

الغزالي

" قراءة في نشأته ومواقفه ومكانته في نظر الفقهاء والمحدثين "

ا.د.علي نجم عيسى *

الملخص:

هو محمد بن محمد بن أحمد أبو حامد الغزالي المولود بقرية غزالية في مدينة طوس من إقليم خراسان سنة 450هـ/1058م، كان قد فتح عينيه في بيت بسيط من بيوتات هذه القرية في اسرة ضعيفة الحال، وحينما اشتد ساعده برع في علوم المذاهب والخلاف والجدل والأصول والمنطق وقرأ الحكمة والفلسفة، وأحكم كل ذلك، وصنف في كل علم من هذه العلوم كتباً "أحسن تأليفها وأجاد وضعها وترصيفها"، ذكره مصنف كتاب "السياق لتاريخ نيسابور" الخطيب عبد الغافر بن إسماعيل الفارسي ت529هـ/1134م، الذي عاصر الغزالي وسمع منه وترجم له، فقال عنه هو "حجة الإسلام والمسلمين إمام أئمة الدين من لم تر العيون مثله لسانا وبيانا ونطقا وخاطرا وذكاء وطبعاً"، وقال عنه الذهبي بان الله سبحانه وتعالى قد بعثه مجدداً للإسلام "على رأس الخمس مائة" سنة الهجرية التي عاصرها، وكان الغزالي قد حقق نجاحاً في التدريس في المدرسة النظامية في بغداد، وخرج أعداداً كبيرة من الطلبة وكان يحضر مجلسه العلمي اربعمائة طالب يومياً من كبار العلماء والوجهاء في بغداد ثم ترك هذه المنزلة الكبيرة، وسلك طريق التصوف في التفكير والعبادة والزهد وجرب الاعتكاف والخلوة وساح بين المدن والاقاليم، ووصل الى دمشق والقاهرة "وبقي إلى أن غلبت عليه الخلوة وترك التدريس ولبس الثياب الخشنة ونقل في مطعومه وجاور بالقدس"، لكنه ايقن اخيراً ان التصوف هو العلم والعمل والعبادة دون التوقف عن نشاطات الحياة اليومية فواصل التأليف والتدريس والتنقيف، فاصبح المتصوف الاول الذي استطاع ان يصنف كتباً في علوم مختلفة، قدر عددها السيوطي بانها تقارب الالف كتاب ورسالة ومختصر، وكانت الفترة التاريخية التي ظهر فيها بحاجة الى التجديد والانبعاث الديني وشحن همم المسلمين، فصنف كتابه "احياء علوم الدين" الذي يعد من اهم كتبه في المواعظ واعظها، وكان الغزالي يرى ان دراسة علوم الفلسفة ضروري بالنسبة لعلماء المسلمين، وان المجتمع الاسلامي قد لا يرغب في دراسة مثل هذه العلوم لانها كانت تبعث على التشكيك في العقيدة، لهذا ان سلطان المغرب علي بن يوسف بن تاشفين "امر بإحراق كتب الغزالي"، ويبدو ان الغزالي قد تآثر بافكار الفلاسفة وتناول بحوثهم الفلسفية التي تعرضوا فيها لموضوعات العقيدة في ادلة خارجة عن المنظور العقلي، ولاحظ ان اكثر دارسي علوم الفلسفة القدماء امثال ابن سينا والفارابي وأرسطو وأفلاطون تنتابهم الاوهام والشكوك، بل صنف فيهم كتاب اسماء "تهافت الفلاسفة"، ويعد هذا من الكتب التي نالت شهرة واسعة في الاواسط الثقافية، رد فيه الغزالي على الفلاسفة، كما تصدى ايضاً للافكار الخارجة عن الدين الاسلامي، التي تبنت عقائد باطنية في

تأويل القرآن والبحث في باطنه، وهي افكار هدامة تعود في جذورها الى الفترة التي سبقت الاسلام، فصنف كتابه المشهور " فضائح الباطنية.

ان التأثيرات العلمية التي احدثها الغزالي جعلت له معارضين وخصوماً اتهموه بالاحاد والزندقة والكفر، وكان من اكثرهم تشددا علماء المسلمين في المغرب العربي سواء كانوا حنابلة أو مالكية، وقد فند السبكي تحاملات المعارضين للغزالي ودافع عنه لانتساب كلاهما للمذهب الشافعي، واخيرا لا بد من التاكيد بان الغزالي يعد من كبار المفكرين المسلمين الذي كان يدرك ان الامة الاسلامية بحاجة الى التجديد والاحياء، فأثار الجدل بين الكثير من علماء المسلمين وشغلهم في التصنيف والرد على مصنفاته، وحدث حركة علمية واسعة في العصر الذي عاشه، ولا تزال هذه الحركة قائمة حتى وقتنا الحاضر تتضح ابعادها من خلال المصنفات الكثيرة التي تطبع للغزالي سنويا وترجم الى لغات عديدة، فانه كان يتمتع بثقافة علمية واسعة وكان يفكر بمستوى اعلى مما كان سائدا لدى علماء عصره، وهذه التأثيرات قائمة حتى الان، فصدرت عنه مئات الدراسات والمصنفات والبحوث، ومنحت الجامعات للطلبة شهادات علمية عنه في الماجستير والدكتوراه، واقيمت له المؤتمرات واخذ مكانا في مواقع متعددة على الانترنت، فاستطاع ان يحرك الاقلام في السلب والايجاب، ويشغل العقول ويحيي علوم الدين، قال الذهبي "لو عاش لسبق الكل في ذلك الفن ببسيرة من الايام"، اذ بلغ عمره خمسة وخمسين سنة، واستقر في السنوات الاخيرة من حياته في مدينته طوس، واتخذ في جوار داره مدرسة ورياطا للمتصوفة وغرس فيها بستانا، وتشاغل بحفظ القرآن وسماع صحيح البخاري، وكانت وفاته سنة 505هـ/1111م، فقد ذكر اخوه احمد بانه "توضأ وصلى، وقال علي بالكفن فأخذه وقبله وتركه على عينيه، وقال سمعا وطاعة الدخول على الملك، ثم مد رجله واستقبل القبلة ومات قبل الإسفار، وقال ابن الجوزي اوصى الغزالي قبل موته باهمية قراءة سورة الاخلاص، فلم يزل يكررها حتى مات"، وقال ابن تيمية انه مات وهو مشغول في صحيح البخاري.

أ- المولد والنشأة :

هو محمد بن محمد بن محمد بن أحمد أبو حامد المولود بقريّة غزالة في مدينة طوس من إقليم خراسان سنة 450 هـ/1058م، كان قد فتح عينيه في بيت بسيط من بيوتات هذه القرية في اسرة ضعيفة الحال، لا تمتلك سوى قوت يومها، فكان الاب يغزل الصوف ويبيعه في حانوته، فتحدث الغزالي عن والده فقال كان "فقيراً صالحاً لا يأكل إلا من كسب يده في عمل غزل الصوف"⁽¹⁾، ويبدو ان والده كان قد تأثر بأخيه او عمه الذي كان يسمى ايضاً الغزالي الكبير ويعد هذا عميد البيت الغزالي في السبق الزمني والعلمي، واسمه احمد بن محمد الشيخ أبي حامد الغزالي، وهو اول فقيه متصوف عرفته اسرة الغزالي، كان حياً سنة 440 هـ/1048م⁽²⁾، وله مكانة علمية متميزة، خرج العديد من الطلبة والباحثين قال عنه أبو حفص عمر بن علي المطوعي ت 440 هـ/1048م، المعاصر له، بان الفقهاء قد أذعنوا له، "وأقر بفضل فضلاء المشرقين والمغربيين، إذا جاور العلماء كان المقدم، وإن ناظر الخصوم كان الفحل المقرم، وله في الاخلاقات والجدل ورؤوس المسائل والمذهب" مصنفات لم تصلنا اسمائها⁽³⁾.

المهم ان والد الغزالي حرص على طلب العلم ومواصلة التعليم، فحاول ان يتعلم في صباه قواعد الخط العربي، لكن الظروف المعيشية الصعبة، حالت دون تحقيق اهدافه، وتحدث الغزالي عن موقف والده من العلماء ورغبته الشديدة في التعلم، فقال بانه كان يحترمهم " ويجالسهم ويتوفر على خدمتهم ويجد في الإحسان إليهم والنفقة بما يمكنه، وأنه كان إذا سمع كلامهم بكى "، وتضرع والد الغزالي، وسأل الله أن يرزقه ابناً ويجعله فقيهاً "، فلما حضرته الوفاة، كان له ولدين هما احمد ومحمد، والآخر (موضوع دراستنا)، هو اكبر من الاول، فأوصى بهما الاب إلى صديق له متصوف من أهل الخير، وقال له إن لي تأسفا عظيما على تعلم الخط، وأشتهي استدراك ما فاتني في ولدي هذين، فعلمهما، وانفق عليهما مما ادخرته لهما، فلما توفي الاب أقبل الصوفي على تنفيذ الوصية بكل امانة حتى نفذ المال الذي كان قد ادخر لهما، فلم يكن باستطاعته مواصلة الطريق والاستمرار في الانفاق

* العراق -الموصل - معهد اعداد المعلمات الموصل ص.ب 1981.

(1) الذهبي، شمس الدين محمد بن عثمان ت " 748هـ/1347م"، سير اعلام النبلاء، تحقيق شعيب الارناؤطي واخر، مؤسسة الرسالة ط9، بيروت 1992 : 322-343.

(2) السمعاني، أبو سعد عبد الكريم بن محمد المروزي ت 562هـ 1166م، الانساب، موقع مكتبة المشكاة الاسلامية: 423/3-424.

(3) السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي " ت 771 هـ/1369م "، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو و اخر، مطبعة هجر، الجيزة 1992 : 89-90 ؛ ينظر ابن قاضي شهبة، ابو بكر احمد بن محمد بن عمر، طبقات الشافعية: تحقيق د. عبد الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتاب بيروت 1986: 204/2.

عليهما، فقال لهما اعلما أنني قد أنفقت عليكما ما كان لكما وأنا رجل فقير، فلم يكن لي المقدرة على الانفاق عليكما، وقد نصيحتة للغزالي واخيه في التوجه الى المدارس التي كانت تكفل العيش والدراسة لمثل هؤلاء الايتام في تلك الحقبة الزمنية، وقد تحدث الغزالي عن تلك الايام الصعبة التي قاسى فيها شظف العيش، وهو في مقتبل العمر فيقول " مات أبي وخلف لي ولأخي مقدارا يسيرا ففني، بحيث تعذر علينا القوت فصرنا إلى مدرسة نطلب الفقه ليس المراد سوى تحصيل القوت، فكان تعليمنا لذلك لا لله فأبى أن يكون إلا لله " (1)، فأستمر الغزالي واخيه في المدرسة التي التحقوا فيها في مدينة طوس، وكان منهاج التعليم فيها، هو دراسة العلوم الفقهية، وان الامام احمد بن محمد الرادكاني معلمها، وهو اول معلم تعلم منه الغزالي، ويظهر ان هذه المرحلة قد تفتح فيها ذهن الغزالي، فسعى الى توسيع مداركه، فترك هذه المدرسة وسافر الى جرجان، وهناك تلقى تعليمه على الامام ابي نصر الاسماعلي واخذ عنه " التعليقة الكبرى "، وهي الجمع بين الفقه والتحقيق في فروع الفقه الشافعي، ثم عاد الى طوس واثاء الطريق تعرضت القافلة التي كان بصحبته الى السلب من قبل مجموعة من قطاع الطرق، فسلبت كتب الغزالي ومن ضمنها مجلدات التعليقة، فطلب من رئيس المجموعة اعادة الكتب، فاعادها له، فوصل الغزالي الى طوس، ومكث فيها ثلاث سنوات حفظ خلالها اكثر الكتب التي كانت في حوزته اثناء عودته من جرجان تحسبا لتعرضه لخطر السلب مرة اخرى، فيكون قد استغنى عنها، ثم رحل الغزالي الى نيسابور والتحق بمدرستها النظامية، اذ تلقى فيها علوم أصول الفقه والكلام على الإمام أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني ت478هـ/1085م المعروف بإمام الحرمين (2)، والجويني هذا كان إمام العلماء في وقته سافر إلى بغداد ثم إلى الحجاز وأقام بمكة والمدينة المنورة أربع سنين مدرسا ومفتياً وإمام الحرمين الشريفين، ثم رجع إلى نيسابور، وتصدر فيها الخطابة ومجلس الذكر والتدريس والاجتهاد المطلق، وكان عدد تلامذته نحو أربعمائة تلميذ، وقيل ان الاسواق أغلقت في يوم وفاته، وقعد الناس لعزائه ورثوه كثيرا وكسر التلاميذ محابرههم وأقلامهم (3).

استفاد الغزالي من علوم استاذه الجويني، وبرع في علوم المذاهب والخلاف والجدل والأصول والمنطق وقرأ الحكمة والفلسفة، وأحكم كل ذلك، وتعد هذه الفترة من اخصب الفترات التي عاشها، أدرك خلالها كلام العلماء وتصدى لأستلثهم، وصنف في كل علم من هذه العلوم كتباً "أحسن تأليفها وأجاد وضعها وترصيفها"، فوصفه استاذه الجويني بالبحر المحدق، وذكره مصنف كتاب "السياق لتاريخ

(1) الذهبي، سير اعلام النبلاء : 336/19.

(2) ابن الوردي، زين الدين عمر " ت749 هـ/1348م"، تنمة المختصر في اخبار البشر أو (تاريخ ابن الوردي) تحقيق احمد رفعت البدرابي، دار المعرفة، بيروت، 1970، 576/1؛ الذهبي، سير اعلام النبلاء : 336/19؛ السبكي، طبقات الشافعية: 204-195/6؛ السيوطي، عبد الرحمن بن ابي بكر، طبقات المفسرين، تحقيق علي محمد عمر القاهرة 1976: 152/1؛ الفتوحى، اجد العلوم، تحقيق عبد الجبار زكار، دار الكتب العلمية بيروت 1978، : 119/3-121.

(3) ابن الوردي، تنمة المختصر: 576/1.

نيسابور" الخطيب عبد الغافر بن إسماعيل الفارسي ت529هـ/ 1134م، الذي عاصر الغزالي وسمع منه وترجم له، فقال عنه هو "حجة الإسلام والمسلمين إمام أئمة الدين من لم تر العيون مثله لسانا وبيانا ونطقا وخاطرا وذكاء وطبعاً"، واصبح كتاب عبد الغافر هذا المصدر الاوّل الذي اعتمد عليه المؤرخون في نقل ترجمة الغزالي، امثال ابن عساكر والذهبي والسبكي والعسقلاني وغيرهم، أسماء " المنتخب من السياق لتاريخ نيسابور"⁽¹⁾.

كما شبه الغزالي من قبل تلميذه محمد بن يحيى بالإمام الشافعي، واشاد به ابن عساكر ت571هـ / 1176م، فقال عنه " كان إماما في علم الفقه مذهبا وخلافا وفي أصول الديانات، وامتدحه ابن النجار البغدادي ت643هـ / 1245م فقال هو " إمام الفقهاء على الإطلاق ورباني الأمة بالاتفاق ومجتهد زمانه وعين أوانه، برع في المذهب والأصول والخلاف والجدل والمنطق وقرأ الحكمة والفلسفة وفهم كلام (العلماء) وتصدى للرد عليهم وكان شديد الذكاء قوي الإدراك ذا فطنة ثاقبة وغوص على المعاني حتى قيل إنه ألف كتاب " المنحول في تعليقات الأصول "، وهو كتاب مطبوع الآن، " فرآه استاذه الجويني، فقال لتلميذه الغزالي، دفنتني وأنا حي، فهلا صبرت الآن، كتابك غطى على كتابي) اظن ان الجويني كان يقصد كتابه البرهان في اصول الفقه" الذي يعد من اهم مصنفاته⁽²⁾، وذكره القاضي الفقيه نور الدين إبراهيم بن هبة الله بن علي الإسنائي ت721هـ / 1321م في ترجمته له فقال " كانت التقوى دأبه وديدنه، حتى انتقل إلى رحمة الله وهو قطب الوجود والبركة الشاملة لكل موجود، وروح خلاصة أهل الايمان، والطريقة الموصلة إلى رضاء الرحمن، يتقرب به إلى الله كل صديق، ولا يبغضه الا ملحد وزنديق، قد انفرد عن ذلك العصر عن اعلام الزمان"⁽³⁾.

ب- الغزالي والتجدد والاحياء :

تفوق الغزالي في انواع العلوم التي ولج فيها، فقد برع في مصنفاته المتنوعة في علوم الفقه والتفسير والفلسفة والمنطق والكلام، فاصبحت له شهرة واسعة، ومكانة علمية عالية، قال عنه الذهبي بان الله سبحانه وتعالى قد بعثه مجددا للإسلام " على رأس الخمس مائة " سنة الهجرية التي عاصرها، وكان الغزالي قد حقق نجاحا في التدريس في المدرسة النظامية في بغداد، وخرج اعداداً كبيرة من الطلبة وكان يحضر مجلسه العلمي اربعمائة طالب يوميا من كبار العلماء والوجهاء في بغداد، ثم ترك هذه المنزلة الكبيرة، وسلك طريق التصوف في التفكير والعبادة والزهد وجرب الاعتكاف والخلوة وساح

(1) الفارسي عبد الغافر بن إسماعيل ت529هـ/ 1134م، المنتخب من السياق لتاريخ نيسابور، تحقيق محمد احمد عبد العزيز، منشورات دار الكتب العلمية بيروت 1989 : ص73-74.

(2) ابن الجوزي، ابو عبد الرحمن بن علي بن محمد ت597هـ / 1200م، المنتظم في تاريخ الملوك والامم، دار صادر بيروت 1939 : 169/9-170.

(3) الحنبلي، ابو الفلاح عبد الحي ت1089هـ/ 1678م، شذرات الذهب في اخبار من ذهب، دار الكتب العلمية بيروت، (دوت) : 2 / 12.

بين المدن والاقاليم، ووصل الى دمشق والقاهرة " وبقي إلى أن غلبت عليه الخلوة وترك التدريس ولبس الثياب الخشنة وتقل في مطعمه وجاور بالقدس"⁽¹⁾، لكنه ايقل اخيرا ان التصوف هو العلم والعمل والعبادة دون التوقف عن نشاطات الحياة اليومية، فواصل التاليف والتدريس والتتقيف⁽²⁾، فاصبح المتصوف الاول الذي استطاع ان يصنف كتباً في علوم مختلفة، قدرعدها السيوطي بانها تقارب الالف كتاب ورسالة ومختصرات⁽³⁾، وكانت الفترة التاريخية التي ظهر فيها بحاجة الى التجديد والانبعث الديني وشحن همم المسلمين، فصنف كتابه " احياء علوم الدين " الذي يعد من اهم كتبه في المواعظ واعظها، ذكره ابن خلكان فقال " وهو من أنفس الكتب وأجملها"⁽⁴⁾، واشاد به حاجي خليفة فقال " لو ذهبت كتب الإسلام وبقي الاحياء أغنى عما ذهب"⁽⁵⁾، وهو مرتب على أربعة أقسام " في العبادات والعبادات والمهلكات والمنجيات وفي كل قسم منها مواضيع متعددة، ففي القسم الاول قواعد العقائد وأسرار الطهارة والصلاة والزكاة والصيام والحج وتلاوة القرآن الكريم والأذكار والاوراد، وتضمن القسم الثاني آداب الأكل والكسب والنكاح والحلال والحرام وآداب الصحبة والعزلة والسفر والسماع والمعيشة وأخلاق النبوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفي القسم الثالث، شرح عجائب القلب ورياضة النفس وآفات الشهوة واللسان والغضب، وذم الدنيا والمال والجاه والرياء والكبر والغرور، وتضمن القسم الاخير التوبة والصبر والشكر والخوف والرجاء والفقر والزهد والتوحيد والمحبة والنية والصدق والمراقبة والتفكير والموت، وتعد هذه الاقسام الاربعة كل قسم منها بعشرة كتب فمجموعها اربعون كتابا، وقدمت دراسات كثيرة على كتاب الاحياء، منها تخاريج ومختصرات اهمها، الدراسة التي قدمها الغزالي نفسه واسماها " الإملاء على مشكل الاحياء، وتسمى الأجوبة المسكتة عن الأسئلة المبهتة "، وصنف الحافظ زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي ت 806 هـ /1403م كتابين في تخريج أحاديثه احدهما كبير والثاني صغير اسماه " المغني عن حمل الأسفار بالأسفار في تخريج ما في الاحياء من الاخبار " اقتصر فيه على ذكر طرق الحديث ومخرجه وبيان صحته وضعفه وهو مطبوع⁽⁶⁾، ثم استدرک الحافظ بن حجر العسقلاني ت 852 هـ /1448م ما فات استاذة العراقي المذكور في مجلد صغير، وخرج احاديث الاحياء ايضا الشيخ زين الدين قاسم بن قطلوبغا المصري ت 879 هـ /1474م اسماه " تحفة الاحياء فيما فات من تخاريج أحاديث الاحياء "، واختصر كتاب الاحياء من قبل الشيخ احمد بن محمد اخو الغزالي ت 520 هـ /1126م أسماه "لباب الاحياء"،

(1) المصدر نفسه : 203/14- 330/19.

(2) المصدر نفسه.

(3) السيوطي، طبقات المفسرين : 153/1.

(4) وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان، تحقيق : احسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1968 : 4 / 217.

(5) كشف الظنون عن اسماء الكتب والفنون، منشورات مكتبة المثنى (د.ت) : 23/1.

(6) منشورات المكتبة العصرية بيروت 2007 م.

ومختصر الشيخ أبي زكريا يحيى بن أبي الخير ت558هـ / 1162م، ثم اختصره محمد بن سعيد اليميني ت595هـ 1198م، ومختصر أبي العباس أحمد بن موسى الموصلي ت911هـ/1505م، وكتاب الأحياء مختصر يسمى "عين العلم" شرحه علي بن سلطان محمد الهروري القاري ت1016هـ/1607م واسماه "فهم المعلوم"، ومن أهم المختصرات حسب رأي حاجي خليفة، هو اختصار شمس الدين محمد بن علي بن جعفر العجلوني ت812هـ/1409م⁽¹⁾، ولاهمية كتاب "الأحياء" طبع عدة طبعات منها الطبعة الحديثة للمكتبة العصرية في بيروت 2007، وطبعت أجزاء منه على شكل كتب مثل "آداب الصحبة والمعايشة"، و"الحلال والحرام"، و"أسرار الصلاة"، ضمن منشورات دار الكتب العلمية في بيروت في السنوات 1992، 1993، 2007، وترجم إلى عدة لغات فارسية وتركية وفرنسية والمانية وإسبانية.

ج- الغزالي والفلاسفة والباطنية :

كان الغزالي يرى أن دراسة علوم الفلسفة ضروري بالنسبة لعلماء المسلمين، وأن المجتمع الإسلامي قد لا يرغب في دراسة مثل هذه العلوم لأنها كانت تبعث على التشكيك في العقيدة، لهذا أن سلطان المغرب علي بن يوسف بن تاشفين ت537هـ/1143م "أمر بإحراق كتب الغزالي"⁽²⁾، وكان السلطان صلاح الدين الأيوبي ت589هـ / 1193م "مبغضاً للفلاسفة والمعطلة ومن يعاند الشريعة"⁽³⁾، ويبدو أن الغزالي قد تأثر بأفكار الفلاسفة وتناول بحوثهم الفلسفية التي تعرضوا فيها لموضوعات العقيدة في أدلة خارجة عن المنظور العقلي⁽⁴⁾، ولاحظ أن أكثر دراسي علوم الفلسفة القدماء أمثال ابن سينا والفارابي وأرسطو طاليس وأفلاطون تتنابهم الأوهام والشكوك، بل صنف فيهم كتاب أسماه "تهافت الفلاسفة"، ويعد هذا من الكتب التي نالت شهرة واسعة في الأواسط الثقافية فقال في مقدمته "رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأثراب والنظر بمزيد الفطنة والذكاء قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات واستحرقوا شعائر الدين من وظائف الصلوات والتوقي عن المحظورات واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده، ولم يقفوا عند توفيقاته وقبوره، بل خلعوا بالكلية ريقه الدين بفنون من الظنون يتبعون فيها رهطاً يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً وهم بالآخرة كافرون، ولا مستند لكفرهم غير تقليد سماعي كتقليد اليهود والنصارى إذ جرى على غير دين الإسلام... فلما رأيت هذا العرق من حماقة نابضا على هؤلاء الأغبياء انتدبت لتحرير هذا الكتاب رداً على الفلاسفة

(1) حاجي خليفة، كشف الظنون : 23/1-24.

(2) الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك، الوافي بالوفيات : 3108/26 (موقع الكتاب مكتبة الوراق) ؛ السبكي، طبقات الشافعية : 219/6 .

(3) ابن شداد، النوادر السلطانية، مطبعة محمد أفندي القاهرة، 1927 : ص 8.

(4) الذهبي، سير اعلام النبلاء : 330/19.

القدماء مبينا تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالالهيات وكاشفا غوائل مذهبهم وعوراته التي هي على التحقيق مضاحك العقلاء وعبرة عند الاذكياء اعني ما اختصوا به عن الجماهير الدهماء من فنون العقائد والآراء هذا مع حكاية مذهبهم على الصفات والتوحيد، فمذهبهم قريب من مذهب المعتزلة "، يتضح من خلال نص المقدمة ان الغزالي لم ينتمي لهذه الفئة بل خرج عنها وانتقدها واكتشف زيفها، حتى ان ابن تيمية اكد ذلك حينما قال أن " أبا حامد مع فرط ذكائه ومعرفته بالكلام والفلسفة وسلوكه طريق الزهد والرياضة والتصوف ينتهي في هذه المسائل إلى الوقف ويحيل في آخر أمره على طريقة أهل الكشف " ثم يؤكد ان الغزالي اكتشف زيف ذلك فرجع " إلى طريقة أهل الحديث"⁽¹⁾.

وقد ترجم هذا كتاب " تهافت الفلاسفة "الى لغات عديدة وقدمت عليه ردود ودراسات كثيرة اهمها دراسة ابن رشد محمد بن احمد المالكي ت 595 هـ/1198م صنف كتاب " تهافت التهافت "قال فيه ان الغزالي "أخطأ على الشريعة كما أخطأ على الحكمة، ولولا ضرورة طلب الحق مع أهله ما تكلمت في ذلك"، ثم تلتها الدراسة التي قدمت بامر السلطان العثماني محمد الفاتح ت886هـ/1481م من قبل مصطفى بن خواجه زاده ت 893هـ/1487م، وعلاء الدين الطوسي ت887 هـ/1482م، وامرهما السلطان ان يقيما كتاب الغزالي " تهافت الفلاسفة"، فصنف كل منهما كتابا يوضح موقف الغزالي من الفلاسفة، وانتهت الدراسة بتفوق كتاب خواجه زاده الذي اطلق عليه اسم "التهافت" على كتاب علاء الدين الطوسي الذي اسماه "الذخيرة"، فانعم السلطان عليهما "لكل منهما بعشرة آلاف درهم وزاد لخواجه بغلة نفيسة"، ثم قدمت دراسة اخرى على الكتابين الاخرين "التهافت" و "الذخيرة" من قبل شمس الدين احمد بن سليمان بن كمال باشا ت 940هـ/1533م على شكل تعليقات⁽²⁾.

كما تصدى الغزالي للافكار الخارجة عن الدين الاسلامي، وكان هدفها تمزيق جسد الامة الاسلامية، وهي الاعنف في تهमيش وحدة المسلمين، تبنت مبادئ وعقائد باطنية في تأويل القرآن والبحث في باطنه، وهي افكار هدامة تعود في جذورها الى الفترة التي سبقت الاسلام، فنجد الغزالي وسط هذه الظروف يسهم في التصدي لهذه الاخطار المحدقة بالمسلمين، فصنف كتابه المشهور " فضائح الباطنية وفضائل المستظهيرية " بناء على طلب الخليفة العباسي المستنصر بامر الله في بغداد 487-512 هـ / 1094-1118م⁽³⁾.

وقد جاء الكتاب في عشرة فصول فند فيها الغزالي مزاعم الباطنية، وافترائهم على الاحكام الشرعية من خلال تقديمه الادلة واصدار الفتاوي الشرعية القاضية بتكفيرهم وسفك دمائهم، وقدم

(1) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، مكتبة صيد الفوائد : 1 / 162.

(2) الغزالي، منطق تهافت الفلاسفة، دار المعارف، مصر، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، ط2، 2007 : المقدمة ؛ ابن خلكان، وفيات الاعيان : 218/4 ؛ حاجي خليفة، كشف الظنون:1/509-513، 1573/2، 1744.

(3) الذهبي، سير اعلام النبلاء : 330/19.

البرهان الفقهي بشرعية خلافة الامام المستظهر بالله على المسلمين (1)،
ويظهر ان الغزالي صنف اكثر من كتاب فيما يخص الرد على الباطنية مع اختلافات في
العنوان في التقديم والتاخير والاختصار اشار اليها ابن الجوزي والذهبي والسبكي والحنبلي وحاجي
خليفة، منها كتاب "المستظهر"، و"المستظهري في الرد على الباطنية"، و"بيان فضائح الإمامية"،
و"فضائح الاباحية"، و"قواصم الباطنية"، و"حجة الحق" (2).

د- الغزالي في نظر الفقهاء والمحدثين :

كان الغزالي يمتلك قدرة عالية في التصنيف والتحليل والتفكير، قال عنه ابن كثير " كان من
أذكى العالم في كل ما يتكلم فيه " (3)، فحقق نجاحات في احداث تأثيرات علمية كبيرة على المسلمين
وغير المسلمين، امتدحه الفقيه أبو الفتح مجد الدين أسعد الميهني ت 527هـ / 1132م مدرس
النظامية في بغداد المعاصر له بالقول "بانه لا يمكن الوصول" إلى معرفة علم الغزالي وفضله إلا من
بلغ أو كاد يبلغ الكمال في عقله" (4).

ان التأثيرات العلمية التي احدثها الغزالي جعلت له معارضين وخصوماً اتهموه بالاحاد
والزندقة والكفر، وكان من اكثرهم تشددا علماء المسلمين في المغرب العربي سواء كانوا حنابلة او
مالكية، رغم ان شيخ الحنابلة في بغداد ابن عقيل أبو الوفاء علي بن محمد البغدادي ت
513هـ/1119م، كان يحضر مجلس الغزالي العلمي، ووصف ابن عقيل هذا على انه " إماما مبرزاً
كثير العلوم خارق الذكاء مكبا على الاشتغال والتصنيف عديم النظير"، صنف كتاب " الفنون الذي
يزيد على أربعمئة مجلد"، حتى قيل عنه بانه لا احد " يقدر أن يتكلم معه لغزارة علمه وبلاغة كلامه
وقوة حجته" (5)، ولكن هذا لم يغير من موقف الحنابلة المعارض للغزالي، فكان قراء كتب الغزالي
يعرضون انفسهم الى اشد العقوبات ويقتل " من وجد عنده شيء منها"، فاصبحت هناك حملة ضد
الغزالي وكتبه تزعمها سلطان المغرب كما اشرنا، ثم الفقيه المحدث أبو عبد الله محمد بن علي بن
عمر المازري ت 536هـ/1141م، فصنف كتابا سماه " الكشف والإنباء عن كتاب الإحياء"، رد فيه
على كتاب " احياء علوم الدين"، اورد فيه أشياء نقد فيها كتابات الغزالي والفتاوي التي تبناها، وقال
بانه لفق على النبي محمد صلى الله عليه وسلم والصحابه الكرام، وأورد من نزغات الأولياء ونفثات

(1) الغزالي، فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية، تحقيق عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية بيروت 2002 :
المقدمة.

(2) المنتظم : 169/9 ؛ سير اعلام النبلاء : 343/19 ؛ طبقات الشافعية : 6 / 226 ؛ شذرات الذهب : 13/2 ؛ كشف الظنون
: 1274/2.

(3) البداية والنهاية، مكتبة المعارف بيروت : 173/12.

(4) السبكي، طبقات الشافعية : 6 / 202.

(5) ابن الجوزي، المنتظم : 169/9 ؛ الحنبلي، شذرات الذهب : 35/2.

الأصفياء ما يجلب موقعه، ومزج النافع بالضار وكانت كالرموز إلى قدح الملحين، كقوله عن القلب بين أصبعين من أصابع الرحمن وإن السماوات على إصبع من أصابع الرحمن وغيرها⁽¹⁾.

كما تحامل على الغزالي القاضي عياض ت 544هـ / 1149م الذي ينتمي إلى مدرسة المازري المذكور، وصنف معجماً لاستاذه ابي علي الصدي السرقسطي ت 516هـ / 1122م، حاول من خلال هذا المعجم ان يتجاوز على مقام الغزالي فقال ان " الشيخ أبا حامد ذو الأنباء الشنيعة والتصانيف العظيمة غلا في طريقة التصوف... وساعت به ظنون أمة"⁽²⁾.

اما ابو بكر الطرطوشي ت 520هـ / 1126م، فحينما رحل إلى بغداد سنة 476هـ / 1083م التقى بالغزالي وتحدث معه وامتدحه ثم ذمه في الرسالة التي بعثها إلى أبي المظفر منصور بن محمد السمعاني ت 489هـ / 1095م، فقال فيها، رأيت رجلاً " جليلاً من أهل العلم اجتمع فيه العقل والفهم ومارس العلوم طول عمره، وكان على ذلك معظم زمانه... ثم تصوف وهجر العلوم وأهلها ودخل في علوم الخواطر وأرباب القلوب ووساوس الشيطان، ثم شابها بآراء الفلاسفة ورموز الحلاج وجعل يطعن على الفقهاء والمتكلمين، ولقد كاد أن ينسلخ من الدين فلما عمل الإحياء " احياء علوم الدين " عمد يتكلم في علوم الأحوال ورموز الصوفية وكان غير أنيس بها، ولا خبير بمعرفتها فسقط على أم رأسه"، وفي موضع آخر قال، وفي كتاب الأحياء " كذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا أعلم كتاباً على بسيط الأرض أكثر كذباً منه "، ولم يكتف الطرطوشي بموقفه هذا من الغزالي، وإنما صنف كتاباً اسماه " احياء الليل " رد فيه على كتاب " احياء علوم الدين"، وسار على منهجه ابو الحسن علي بن سكر بن محمد الاشبيلي الأموي توفي قبل سنة 628 هـ / 1230م، فصنف كتاباً اسماه " إحياء ميت الأحياء في الرد على كتاب الأحياء"⁽³⁾. اما علماء المشرق، فكان ابرزهم ابو الفرج بن الجوزي الحنبلي ت 597هـ / 1200م الذي هو الآخر وجه انتقادات لاذعة إلى الغزالي، قال عنه بانه صنف كتاب " احياء علوم الدين " وملاه بالأحاديث الباطلة 000 وخرج عن قانون الفقه، وأكد ذلك في مصنفه الذي أسماه " اعلام الأحياء باغلاط الأحياء "، انكر فيه الأحاديث التي وردت في كتاب الأحياء، ثم صنف كتاباً آخر اسماه " منهاج القاصدين "، وهو على نفس أسلوب الأحياء لكنه حذف منه الأحاديث الواهية وما يتعلق بالتصوف، واختصر هذا الكتاب من قبل شمس الدين محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي ت 744هـ / 1343م بكتابه " مختصر منهاج القاصدين "، ونشر الأخير في أربعة مجلدات⁽⁴⁾.

(1) الذهبي، سير اعلام النبلاء: 330-331/19؛ الصفيدي، الوافي بالوفيات: 3108/26؛ السبكي، طبقات الشافعية: 219/6.

(2) المصدر نفسه : 331/19.

(3) المصدر نفسه : 338/19- 339 ؛ حاجي خليفة، كشف الظنون : 241/1 ؛ الزركلي، الاعلام : 359/7.

(4) المصدر نفسه : 340/19 ؛ حاجي خليفة، كشف الظنون : 24/1- 2,25/1878.

ثم يليه الذهبي الذي امتدحه وذمه فقال بعد ان ترحم عليه، " فأين مثله في علومه و فضائله، ولكن لا ندعي عصمته من الغلط و الخطأ، ولا تقليد في الأصول " ففي كتابه الاحياء أحاديث باطللة جملة " وفيه خير كثير... وزهد من طرائق الحكماء و منحرفي الصوفية " (1).

وشدد تقي الدين بن تيمية ت 729هـ / 1328م، على مصنفات الغزالي، فحينما سأل عن كتاب " قوت القلوب " للغزالي أجاب بانه يتضمن أعمال القلوب مثل الصبر والشكر، والحب والتوكل، والتوحيد ونحو ذلك فامتدح الغزالي، وقال " وكلامه أسد وأجود تحقيقاً وأبعد عن البدعة مع أن فيه أحاديث ضعيفة وموضوعة، وأشياء كثيرة مردودة ، ولكنه أنتقد كتاب الإحياء، وقال غالبه منقول من كلام الحارث المحاسبي ت243هـ / 857م، وفيه اشياء مقبولة ومردودة ومتنازع فيها، ثم اكد ان في الكتاب فوائد كثيرة، ومواد مذمومة، فاسدة من كلام الفلاسفة تتعلق بالتوحيد والنبوة والميعاد، ثم قال ان أئمة الدين أنكروا على الغزالي هذا الكلام في كتبه، كما اكد على ضعف الاحاديث واغاليط الصوفية في كتبه " واستثنى كلام " العارفين المستقيمين في أعمال القلوب من العبادات والأداب ما هو موافق للكتاب والسنة " (2)

وهناك علماء اخرين صنفوا كتباً ونسبوا للغزالي وكان هدفها الأساءة الى سمعته العلمية، امثال كتاب "المضنون به على غير أهله"، فيقول الشيخ الامام الحافظ ابوعمرو بن الصلاح ت643هـ/1245م فمعاذ الله أن يكون هذا الكتاب للغزالي، فقد اطلع على نسخة كتب عليها بخط القاضي كمال الدين محمد بن عبدالله الشهرزوري ت511هـ/1117م، بأنها كانت موضوعة على الغزالي (3)، ويليه كتاب "المضنون والجوهر المكنون"، المشهور بكتاب "الخاتم"، قال عنه برهان الدين ابراهيم بن عمر البقاعي ت 885هـ / 1454م، وهذا الكتاب مدسوس على كتب الغزالي (4)، ثم كتاب "منهاج العابدين" اشار اليه ياقوت الحموي، وقال ان هذا الكتاب هو لعبد الله بن محمد الداوري توفي قبل سنة 544هـ/1149م، فأخذه من لا يخاف الله ونسبه إلى أبي حامد الغزالي، فكثر في أيدي الناس، لرغبتهم في كلامه (5)، ويليه كتاب "الرد على ابي حنيفة" الذي صنفه محمود الغزالي المعتزلي كان حيا سنة 642هـ/1244م، ونسب للغزالي، وكتاب "النفخ والتنسوية"، الذي اشتهر باسم "المضنون الصغير"، وهذا الكتاب هو لابي الحسن علي بن المسفر فنسب ايضا للغزالي (6).

وقد فند السبكي تحاملات المعارضين للغزالي، فقال ان هؤلاء يستصعبون منه مخالفة الامام مالك ت 179هـ / 795م، وأبي الحسن الأشعري ت 324هـ / 935م ويرونها " هجنة عظيمة"، وكان

(1) المصدر نفسه : 339/19، 346.

(2) كتاب مجموع الفتاوي لتقي الدين بن تيمية، موقع روح الاسلام ص337.

(3) الذهبي، سير اعلام النبلاء : 329/9.

(4) حاجي خليفة، كشف الظنون : 698/1، 735، 989/2.

(5) معجم البلدان، دار الفكر بيروت (د.ت) : 434/2.

(6) المصدر السابق : 837/1، 1876/2.

مبدأ الغزالي ان " لا يتقيد باي احد منهما بل حتى بالشافعي، لا سيما في الادلة التي تحتاج الى البرهان، وإنما يتكلم على حسب اجتهاده، وربما خالف الغزالي الكل وأتى بعبارة عالية على عادة فصاحته "، ثم قال السبكي ان كثيراً من " الجهلاء والأمراء والملوك والمستولون على الرعية " قد ينصاعون الى كلام المبتدعين "، فكان من الواجب أن يكون في الناس اماما مثل الغزالي " يحفظ الله به عقائد عباده الصالحين ويدفع به شبه الملحدين "، ثم اكد على العلماء المتشددين في افكارهم على الغزالي ومنهم الشيخ الامام ابن الصلاح (تقدم ذكره) الذي كفر الغزالي، فقال من " اللائق بابن الصلاح وأمثاله أن يشكر الله على ما أنعم به من الخير وما قبيض الله له من الغزالي وأمثاله الذين تقدموه حتى حفظوا له ما يتعبد به وما يشتغل به "، ثم دافع عن كتاب الاحياء فقال "إذا كان في الإحياء أشياء يسيرة تنتقد لا تدفع محاسن أكثره التي لا توجد في كتاب غيره، واشاد السبكي بالغزالي فقال عنه بانه كان " شديد الذكاء، شديد النظر، عجيب الفطرة، مفرط الإدراك، قوي الحافظة، بعيد الغور، غواصا على المعاني الدقيقة، جبل علم مناظرا محجاجاً"⁽¹⁾، كما دافع عن الغزالي ايضا جلال الدين عبد الرحمن السيوطي ت 911هـ / 1505 من خلال تصنيفه كتاب اسماء " درج المعالي في نصره الغزالي عن المنكر المتعالي " ⁽²⁾.

واخيرا لا بد من التاكيد بان الغزالي يعد من كبار المفكرين المسلمين الذي كان يدرك ان الامة الاسلامية بحاجة الى التجديد والاحياء، فأثار الجدل بين الكثير من علماء المسلمين وشغلهم في التصنيف والرد على مصنفاته، وحدث حركة علمية واسعة في العصر الذي عاشه، ولا تزال هذه الحركة قائمة حتى وقتنا الحاضر تتضح ابعادها من خلال المصنفات الكثيرة التي تطبع للغزالي سنويا وتترجم الى لغات عديدة فانه كان يتمتع بثقافة علمية واسعة وكان يفكر بمستوى اعلى مما كان سائدا لدى علماء عصره، وهذه التأثيرات قائمة حتى الان، فصدرت عنه مئات الدراسات والمصنفات والبحوث، ومنحت الجامعات للطلبة شهادات علمية عنه في الماجستير والدكتوراه، واقيمت له المؤتمرات واخذ مكانا في مواقع متعددة على الانترنت، فاستطاع ان يحرك الاقلام في السلب والايجاب، ويشغل العقول ويحي علوم الدين، قال الذهبي " لو عاش لسبق الكل في ذلك الفن بيسير من الايام "⁽³⁾، يقصد علوم الحديث والفقه، اذ بلغ عمره خمسة وخمسين سنة، واستقر في السنوات الاخيرة من حياته في مدينته طوس، واتخذ في جوار داره مدرسة ورباطا للمتصوفة وغرس فيها بستانا، وتشاغل بحفظ القرآن وسماع صحيح البخاري، وكانت وفاته سنة 505هـ / 1111م، فقد ذكر اخوه احمد بانه "توضأ وصلى، وقال علي بالكفن فأخذه وقبله وتركه على عينيه، وقال سمعا وطاعة الدخول على الملك، ثم مد رجليه واستقبل

(1) طبقات الشافعية : 219، 256/6.

(2) حاجي خليفة، كشف الظنون : 745/1، 825.

(3) سير اعلام النبلاء : 326/19.

القبلة ومات قبل الإسفار، وقال ابن الجوزي اوصى الغزالي قبل موته باهمية قراءة سورة الاخلاص، فلم يزل يكررها حتى مات⁽¹⁾، وقال ابن تيمية انه مات وهو مشغول في صحيح البخاري⁽²⁾، ومرقده معروف في طوس، فحينما زارها ابن بطوطة ذكر مرقد الغزالي فيها⁽³⁾، واكد السبكي ان قبره اصبح مشهداً يزار بمقبرة الطابران في طوس⁽⁴⁾، ولم يعقب الغزالي ولداً سوى البنات⁽⁵⁾.

-
- (1) ابن الجوزي، المنتظم : 169/9-170 ؛ الثبات عند الممات، تحقيق عبد الله الليث الانصاري، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت 1985 : ص 169 ؛ السبكي، طبقات الشافعية : 200/6 ؛ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل : 1 / 162 .
- (2) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل : 1 / 162 .
- (3) رحلة ابن بطوطة، تحقيق علي المنتصر الكتاني، مؤسسة الرسالة 1984 : 431/1 .
- (4) السبكي، طبقات الشافعية : 200/6 .
- (5) ابن الجوزي، المنتظم : 169/9-170 .

قائمة المصادر :

- (1) الذهبي، شمس الدين محمد بن عثمان ت " 748هـ/1347م"، سير اعلام النبلاء، تحقيق شعيب الارناؤطي واخر، مؤسسة الرسالة ط9، بيروت 1992 : 322-343
- (2) السمعاني، أبو سعد عبد الكريم بن محمد المروزي ت 562هـ 1166م، الانساب، موقع مكتبة المشكاة الاسلامية : 424-423/3
- (3) السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي " ت771 هـ/1369م"، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق عبد الفتاح محمد الطلو و اخر، مطبعة هجر، الجيزة 1992 : 89-90 ؛ ينظر ابن قاضي شهبة، ابو بكر احمد بن محمد بن عمر، طبقات الشافعية : تحقيق د0 عبد الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتاب بيروت 1986 : 204/2
- (4) الذهبي، سير اعلام النبلاء : 336/19
- (5) ابن الوردي، زين الدين عمر " ت749 هـ / 1348م"، تنمة المختصر في اخبار البشر او (تاريخ ابن الوردي) تحقيق احمد رفعت البدراوي، دار المعرفة، بيروت، 1970، 576/1؛ الذهبي، سير اعلام النبلاء : 336/19 ؛ السبكي، طبقات الشافعية : 195/6-204؛ السيوطي، عبد الرحمن بن ابي بكر، طبقات المفسرين، تحقيق علي محمد عمر القاهرة 1976 : 152/1 ؛ القنوجي، اجد العلوم، تحقيق عبد الجبار زكار، دار الكتب العلمية بيروت 1978، 121-119/3 :
- (6) ابن الوردي، تنمة المختصر : 576/1
- (7) الفارسي عبد الغافر بن إسماعيل ت529هـ/ 1134م، المنتخب من السياق لتاريخ نيسابور، تحقيق محمد احمد عبد العزيز، منشورات دار الكتب العلمية بيروت 1989 : ص73-74.
- (8) ابن الجوزي، ابو عبد الرحمن بن علي بن محمد ت597 هـ/ 1200م، المنتظم في تاريخ الملوك والامم، دار صادر بيروت 1939 : 169-170
- (9) الحنبلي، ابو الفلاح عبد الحي ت1089هـ/1678 م، شذرات الذهب في اخبار من ذهب، دار الكتب العلمية بيروت، (د0ت) : 2 / 12
- (10) المصدر نفسه : 203/14 - 330/19
- (11) المصدر نفسه
- (12) السيوطي، طبقات المفسرين : 153/1

- (13) وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان، تحقيق : احسان عباس، دار الثقافة، بيروت،
1968 : 4 / 217
- (14) كشف الظنون عن اسماء الكتب والفنون، منشورات مكتبة المثني (لوت) : 1/23 0
- (15) منشورات المكتبة العصرية بيروت 2007 م
- (16) حاجي خليفة، كشف الظنون : 1/23-24
- (17) الصفدي، صلاح الدين خليل بن ابيك، الوافي بالوفيات : 26/3108 (موقع الكتاب
مكتبة الوراق) ؛ السبكي، طبقات الشافعية : 6/219 0
- (18) ابن شداد، النوادر السلطانية، مطبعة محمد افندي القاهرة، 1927 : ص 8
- (19) الذهبي، سير اعلام النبلاء : 19/330
- (20) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، مكتبة صيد الفوائد : 1 / 162
- (21) الغزالي، منطق تهافت الفلاسفة، دار المعارف، مصر، تحقيق الدكتور سليمان دنيا،
ط2، 2007 : المقدمة ؛ ابن خلكان، وفيات الاعيان : 4/218 ؛ حاجي خليفة، كشف
الظنون: 1/509-513، 2/1573، 1744
- (22) الذهبي، سير اعلام النبلاء : 19/330
- (23) الغزالي، فضائح الباطنية وفضائل المستظهيرية، تحقيق عبد الكريم سامي الجندي، دار
الكتب العلمية بيروت 2002 : المقدمة
- (24) المنتظم : 9/169 ؛ سير اعلام النبلاء : 19/343 ؛ طبقات الشافعية : 6/226 ؛
شذرات الذهب : 2/13 ؛ كشف الظنون : 2/1274
- (25) البداية والنهاية، مكتبة المعارف بيروت : 12/173
- (26) السبكي، طبقات الشافعية : 6/202
- (27) ابن الجوزي، المنتظم : 9/169 ؛ الحنبلي، شذرات الذهب : 2/35
- (28) الصفدي، الوافي بالوفيات : 26/3108 ؛ السبكي، طبقات الشافعية : 6/219
- (29) الذهبي، سير اعلام النبلاء : 19/330-331
- (30) المصدر نفسه : 19/331
- (31) المصدر نفسه : 19/338-339 ؛ حاجي خليفة، كشف الظنون : 1/241 ؛
الزركلي، الاعلام : 7/359
- (32) المصدر نفسه : 19/340 ؛ حاجي خليفة، كشف الظنون : 1/24-25، 2/1878

- (33) المصدر نفسه : 339/19، 346
- (34) كتاب مجموع الفتاوي لتقي الدين بن تيمية، موقع روح الاسلام ص 337 0
- (35) الذهبي، سير اعلام النبلاء : 329/9
- (36) حاجي خليفة، كشف الظنون : 698/1، 735، 989/2
- (37) معجم البلدان، دار الفكر بيروت (د0ت) : 434/2
- (38) المصدر السابق : 837/1، 1876/2
- (39) طبقات الشافعية : 219، 256/6
- (40) حاجي خليفة، كشف الظنون : 745/1، 825
- (41) سير اعلام النبلاء : 326/19
- (42) ابن الجوزي، المنتظم : 169/9-170 ؛ الثبات عند الممات، تحقيق عبد الله الليث الانصاري، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت 1985 : ص 169 ؛ السبكي، طبقات الشافعية : 200/6 ؛ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل : 1 / 162
- (43) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل : 1 / 162
- (44) رحلة ابن بطوطة، تحقيق علي المنتصر الكتاني، مؤسسة الرسالة 1984 : 431/1
- (45) السبكي، طبقات الشافعية : 200/6
- (46) ابن الجوزي، المنتظم : 169/9-170

المحور الثالث:

العلاقة بين أهل التصوف وغيرهم

التصوف في ميزان أهل الفقه (دراسة نظرية وتطبيقية)

دوادي علال
جامعة أدرار

الملخص:

إن تزكية النفس وتطهيرها من أمراضها الخفية المستكنة بين جوانحها من أهم الأعمال التي يجب على المسلم المداومة عليها وأخذها بكل الوسائل كي يخضع إلى محراب العبودية لله عز وجل ويتسامى بكيانه إلى مستوى الإخلاص لله عز وجل . إذن فلا بد من التربية وتزكية النفس بغية إخضاع النفس الإنسانية لوحي العقل وسلطانه، وهذا هو منهج الأنبياء والرسل والسلف الصالح من هذه الأمة .

لكن حدث أن خالط هذا المنهج بعض أهل الأهواء والبدع واندست فيه كثير من الفرق الباطنة والنحل الزائغة وتكلموا في الشريعة بأمر مخالف لأصولها، ومنحرفة عن منهجها، كل ذلك باسم "التصوف" فانبرى كثير من أهل الفقه والحديث إلى كشف هذه المزالق ومحاربتها ، والتحذير من مخاطرها . وسنحاول في هذه المداخلة الوقوف على أهم المآخذ التي تكلم عنها أهل العلم حول التصوف . وذلك في ثلاثة عناصر وخاتمة

بدايات المنهج وأسباب ظهور الخلاف بين الصوفية والفقهاء

موقف أهل الفقه من التصوف

- أهم النقاط التي دار حولها الخلاف بين الفقهاء والصوفية ومناقشتها

- الخلاصة

Summarized

Introduction: The self-sponsorship and cleared of hidden diseases among the smoldering enshrine the most important tasks that must be maintained and recognized by all means to be subject to the temple for God of slavery and Bugeanh element transcends the level of devotion to God Almighty. So it must be education and recommend self-restraint in order to place the humanitarian reason and inspired by his power, and this is the approach and Rabanyen prophets and advances the interest of the nation.

But there has been contact with this approach that some people whims and fads, and infiltrated many of Pediatrics and the difference Alzaigp bees and spoke in violation of the law matters assets, and the perverse approach, all in the name of "Mysticism" Ajax many people doctrine and talk to detect and combat these pitfalls, and warn of its dangers . And we will try to stand in this intervention on the most talked about things that scholars on Sufism. , In the three and a conclusion

- The beginnings of the approach and the reasons for the emergence of the dispute between the Sufis and scholars

- The position of the people of the doctrine of Sufism

- Most points around the house dispute among scholars and Sufis and discussion

- Conclusion

1 - the beginnings of the approach and the reasons for the emergence of the dispute between the Sufis and scholars

Ibn Khaldun spoke - God's mercy - in the introduction to the comprehensive Informed mysticism and the beginnings of the emergence of this approach when he said: "This flag incident in forensic science Islam, that the method, origin, these people still at the predecessor of the nation and Kabarha companions and followers and after them the right way, for guidance. The work on the origin and drop to worship God, and reluctance to trick the world, and adornments, ascetic accept it with pleasure and public money and Jah, the monopoly creation of worship. That was years in the Sahaba, and advances. When the demand for minimum slip in the second century and beyond to cover people Future minimum contact singled out for worship on behalf of mysticism and Almtsofip "1

Therefore, the way the imams and the year is the book as frank expressions of senior imams, on whose Aljunied Al-Baghdadi may Allah be pleased with him: "the way this book and the exact year, as the way God created impasse Almguetvin Ouathar only to Allah (God's blessing and peace be upon him) "uh

-2 The emergence of the dispute between the Sufis and scholars

The reason the President in Almnavr between the two groups was a departure from many Sufis in arrears on their way ancestor good compliance with the provisions of the book, Sunnis, many people enter the whims and fads, and the difference inward and intellectual trends stranded this area.

Imam Alqhiri he says this: "... and then know that God Rahmkm investigators from the community was left of them extinct in our time of the community but their impact ..." 2 The same idea confirmed by Professor Al God's mercy, where he says: "did not escape the mysticism of these mixtures wife in the words of people to associate Islam and may not be ..." 1

In fact, there are a variety of factors led to the entry of Sufism in arrears at the detailed arguments of anomalies and distortions and paid legal writers and scholars to malaise and warning him and respond to violations that were often affecting the Islamic faith directly. We will, therefore, most important of these reasons, starting to talk about the position of senior imams of Sufism, to draw their most important points in dispute around the house or the reason for the diversion of some of the Sufi approach to their ancestors come Basarp this talk ... 2

- position of the scholars of Sufism And confine ourselves to the attitude of some imams rejected and which reflects the right and accurately reflects the image of people talk about doctrine and mysticism have been limited to three figures appeared in the (eighth century) are the values and the son of Imam Al-Hafiz, Imam Golden Chatby: A - the position of Imam Chatby God's mercy (790 e) Chatby held sit in his book an important chapter in which he provided the evidence that is exculpatory Square Sufi scholars and demonstrate evidence and postponed Bonassa of the bearers of a year, he said - God's mercy -: «Chapter: Lower Fourth: What was condemn the fads and its people at the renowned Sufi: But we have out here ... because many of the Sufi Aljhal believe in the most lenient in the process, and the invention of worship and a commitment Shara did not come in its commitment to what they say and it worked. The Hachahm, the Iatkaddoh or say it; first thing built by the way: a year and avoid what Khalvha »2 He was transferred from the imams of proof to substantiate their times: the Holy bin Ayaz Dhi Alnon Egyptian, Yahya bin Muaz and Abu Hassan Al-Razi Warraq Bastami, my father and my father more than denominator Aljunied and easy Altistri and others then said: «The words in this section go on all points, or state that conduct innovate and error Tie it ... and Sufis, who are unanimous on how to maximize the Shariah, residing on the follow-up year ... »3 It turns out that when Imam Chatby Sufism - God's mercy - not condemned and at all -

might also think - the imams through the net through innovation and irregularities, OK Book and Sunnah.

B - the position of Imam Ibn al-Qayyim (751 e):

The view of the Imam in Sufism is a witness, and the argument of this very subject, he had a son the values of God's mercy of the strong abhorrence of the people of aberration and fads, and the fight against sects and the difference stray, books Tafhp so ... What was his position of Sufism? He says in his book (Madaarij al-Saalikeen): «El-Shafei said: Sufism is accompanied only benefited them in two words: I heard them say: Saif time, and only made the Qtek. And if you occupy the right Cgletk false. I said: [that Ibn al-Qayyim]: What are the words of Onfhma and Ojmahma and Odelhma at high energy and alertness and Qailhma enough in this highly-Shafei to the extent that their range ».1

This clearly indicates the support of the son of the values of this community and praise it, of course, he wants to advance this community, which has built its assets on the book's words and Sunni scholars and fundamentalists, not what Khalvha and drown in sentiment and innovation ...

C - Hafiz's ADDAHABI (748 e) This was the Imam in Tragemh flags and criticism of the men (Kalmizan) and (Sir) and (Singer) and (lessons) to several prominent Sufi figures and position it and mysticism in general, Flanagan a summary view of that.

"Says Abdel-Fattah Abu GODDA God's mercy on this point:" God, who has been convicted by: The Golden Imam Al-Hafiz, senior imams of Islam and science in favor of that Taki devout - not Bmasom - and loves the righteous pious Sufi very likely to improve them and ordered them likely to improve in the title of religion Orah the same time his taqwa, and his love for them, but warns of Ctahathm and omissions "2

Guide what Sheikh Abu gland is the interpretation of the golden son Forcer: «Omar bin Ali bin known as Exacter happened on the denominator bin Assaker, Caws Union openly hair and the great scourge of organized Vtdber rushing in the game but you Balsopip ... »3 This is an indication of moderation and condemn God's mercy.

But with his love of good and sincere Akaber Sufi Almstakimin was discharged from Tkhhbaytathm Ctahathm and does not take in God to anybody as long as it deems in the translation of Laj He said: "Hussein emerged b (cover) Vsahb Sahl ibn Abdullah was accompanied by Altistri Aljunied Baghdad ... and more travelers and travel Activist and was corrected the same Abu Abbas bin Mohammed bin tender and light ... and discharged from Sufi and other religious leaders and scientists as you'll see his ill Mrogah, including the ratio of solutions, some of them attributed to heresy ... The cover of the range of delusion and dissolution and Anthloh and promoted by the We ask God to Aljhal infallibility in religion ... 4

The fact that Golden had distinguished between Taiqtin of mysticism:

The first was committed to following the True Religion of the Year, I respect all of the ADDAHABI respect and he believed some of the dignities of senior Zhad means both as written.

The second, it was deemed heretics ADDAHABI Jhala rogue or creative that they are not Sufi nothing,

Who fought and ADDAHABI Dilalathm and indecent assault detection and Orajifam games then.

3 - Most points around the house dispute among scholars and Sufis and discussion

The gist of our view of the denial of scholars and opposition to Sufism is due to:

A - ignorance of the provisions of law:

We have one of the most important issues which some leniency Zhad Sufism is the name of science and Altvghah request in Shariah as the basis claimed that the flag of

truth and good taste have no knowledge of law, including those who thought that this science does not receive sub-Sunnah in the book, but receive a year of thoughts and insights. The disclosures, And non-controversial that the proper approach is the collection of information law and mysticism and not the opposite: it was God's mercy on Algrali Alskotai secret: that he Junaid: "God made you the modern Sofia, the Sofia you do not talk," said Al-Ghazali: "He pointed out that Got to talk [ie science in general], and then returned mysticism, Sufism and science by himself willingly "1
B - leniency in the novel talk vulnerable and damaged:

Al-Faqih says Allknui updated Sufi God's mercy in this section: "How many conversations mentioned in the books, regarded as a developed and fabricated ... and the secret is that God made each and every article serves as the art of men singled out each of the creatures do not find the kind of virtue in others. .. It should drift both of them are at home and rank "2

God's mercy and said a number of conversations vulnerable and is reported by many of the books chips (such as increased Allbeb) and (preachers ANIS) and (Urad rest Abidin (f) the key to the heavens) and then he said after a lengthy speech in which he discussed these conversations revealed Awarha and invalid: " ... How many conversations known to the flames, or written in books Almtvgahp not out in the law but is weak or falling in place: Khadit (to the LAC created Aloflak) and modern (scientists my nation Konbia the Children of Israel) and an interview (on Somkm on Nhrkm) ... "3

He also said in the introduction to his Almatap (the case) was formed mainly in the criticism of many conversations with famous books asceticism and mysticism and on the tongues of justice, the sources said: "Some Fardhani Aloazp saying: said prayers night and day of Ashura and other days and nights year gathering of elders woolen Their books in the attic ... How is not being governed by the fabricated?, So I said: There is reminded of a lesson they are not modern and entrusted to talk to one of the directors ... How Sophie swimming in the sea of science is unable to plastic gendarmerie apparent regard to science, How Mtbhr the whole world of science does not taste phenomenon in the Batinah Aellataiv"4

Among the top Sufi imams who did not abide by the health of their works out, but the weak and subject to the leaked may be carried by the works of other books asceticism and mysticism: Naim Abu al-Isfahani God's mercy in his book (Fashion parents and Alosfia layers), Mohamed Ali Ben Abu Taleb-Makki's (strengthened hearts), as well as Hojjatoleslam Imam Abu Hamid Al-Ghazali in his book God's mercy (Rehabilitation) 1 Some talk in the various famous ascetic wrote: There is nothing wrong to give the reader some decent conversations chips deployed in books but not up to health

1 - including the claims of some that may Allah bless him and I and others learned the first two and gave him a detailed knowledge of all the past and come full and partial and that there is no difference between knowledge and information in the briefing Rabbo and inclusiveness. But the difference between them aware that God was ageless as the same information other than the messenger, it happened to him education Rabbo. Allknui said: "This trick of words and false ... and firm Quranic verses and the hadith is that the briefing, comprehensive and specialized knowledge of all buried right Bjnab not be offered this status by right of the creation of a" 2

3 - including that remind him of what Allah bless him and handed himself attend the lecture on the boards of birth, and built where it was born and maximize sake.

The fact: that the main points that widen the gap between scholars and Sufis is to rely on conversations and is weak, then you must stay away from them and alert on its status, including transfer of non-Alagtarar
C - fall into the fads and violations:

One of these innovations and irregularities over-interpretation and interpretation by the subcontractors is not based on linguistic evidence. Albouti says: "For a lot of people in the interpretation of the texts of the Koran and the Sunna is to imagine them Smadir illusions and dreams on behalf of Sufism, or knowledge of the sub without any officer of the rules of the Arabic language and assets of a sign or rules of interpretation of texts" For example, the interpretation says: (Allah Iomrkm that Tzbhawwa cow) said: cow everyone to the same God is sponsored Bamajahdp mean slaughtering and says: (Tallil inserted in the day and merges the day in Tallil) merges any sin in obedience and obedience is inserted in sin ... In says: (female who wishes to come) that it merits (and males who wishes to come) it science (and a memory Izojhm and female) and the merits of sciences.

However, there are many contentious issues should be taken into account in this section so that we can Nadhir where each other than that:

1 - crumbling to the workshops mentioned: the issue be discussed discretion and to consider the dispute and does not require Tvsiqua Tbdie.

2 - The name of God Almighty singular: the prevention of many scholars said the name of God (Allah, Allah) (God, the Creator) and the like. And that're all of the versions of the full implications of dhikr have meaning: Praise God, thank God, no god but Allah ... and there is no single word Majesty VzI Almighty his singular novelty void and delinquency on the debt. Perhaps considered this type of owner-mentioned conducive to unity and solutions exist, however, insist that Alqalin Zahir says: (Remember the name of your Lord morning and genuine) [human] There is no doubt that the first Osmaih Almighty (God).

3 - It is known that the terms in books such as Sufism: the yard and immediately arrested and extension ...

And other terms that are in books on Sufism, a controversial issues and speeches by walking.

D - the ambiguity of some words in some Sufis It also said that Hallaj1:

Thakguetk had in Sri Fajatabk tongue Vajtmena sheen parted and the meaning The deification of Gepk not noticed the eye It Asirk existence of the intestine Dan It is according to one such: (God is Abtdk fear of NARC and reward, but I Gentec head and your grandmother deserves worship Fbdtk) has A_i_kl many people these words may even threw Balaptdaa owner and encroachment on the Sharia. Sheikh Albouti: "We have in this speech I reflected long and Qlapth the aspects I saw only what is in the deepest meaning of slavery and unification, and not Aajabi those who say this is an expression of God Dinonth exclusive Aajabi slavery, but who denies this is attributed to the owner of ecstasy and innovate" 2

E - over and over and chauvinism Almzmom:

It came with Sheikh Ahmed Tijani - God's mercy - in his explanation to say when Hmazip Albusiri governing:

Abu Kassim sections lifted in May, which praised him and praised him «... It may Allah bless him and completeness and described the disposition of all the conditions of the world in toto, Jawaharlal symptoms, supplies and Mlzummat What is sought may Allah bless him and disposal of spent undisputed and implemented the rule may Allah bless him and praise that is sought by such» 3!!!

One such claim his exaggerations PBUH everything; knows everything that God knows His Messenger, may Allah bless him peace. Ibn al-Qayyim said: "There is no doubt that they were pregnant for the chauvinism but believed that the infidels and their sins Idechlm Paradise increasingly expensive and more expensive when they are nearer to him and more, they ordered people to the most intractable and most contrary to the year of" 4

Included in this section chauvinism, which installs on some of literacy elders, integrity and infallibility. Dr. Albouti: "It is what some think of literacy in Oceachhm

integrity and infallibility to see that the work of elders and their behavior on argument is Shara ... Perhaps stemming from this false belief colors of the fads and false beliefs that do not Tstzl approach is not supported by proof, but Chauvinism, which is growing as we said in the soil of nerve reckless "1

And - the Scout patch (using the phones work) One of the outstanding issues that he spoke about the scholars: Imam Al Alusi said in the interpretation of God's mercy says: "What created the jinn and mankind except to worship Me": «came:" I was hidden treasure I loved to know what creates a character to know, "said Saad Eddin this term Alvrngani In the (very understanding) and the other larger Kalshik ... [in] the last word conquests. , Followed by maintaining Ibn Taymiyah said: It is not God's blessings and peace be upon him did not know his true bill is not weak ... the accounts Sufism proved to be true, citing not recognized. But say: It is a fixed schedule, has stated that Sheikh biggest [Ben wants Arab] in the section in question and correction, Scout Cenchenp them »2

Sheikh Abdul Fattah Abu gland may God have mercy on him: «The Imam Al Alusi Almighty Allah's mercy that there is a lesson in modern correction Scout» 3.

Algaj has settled in the case of Imam Abu Hassan Al-Shazli: Since "If you detect the truth of the facts and opposed the book and Kcvk year Vthompsk year off the book and say to yourself disclosure: that God had me in the infallibility of the book and Sunnis not guaranteed by me at the detection and inspiration Not watching. The whole-informed and knowledgeable scientists, that may not work in the disclosure only after viewing the book and presented to the year "4

G - intolerance of the doctrine: This point is the most important points highlighted a central issue in this matter and impossible to extend their cooperation and rapprochement between these approaches without impartiality of diseases restraint and a sense of devotion to God Almighty, but is more talk and more scientists track SINS Hnathm capture, but Difficult to grasp the self-Ihsan think people in general and especially the people of science and seek them without favoring the excuses or circumvented. Almutala books and money and find a lot of men such as abuse, assault, paid by the dark words of intolerance and passion as seen from the climber book (full) for the son Uday and others, only God Almighty Esme and dozed on the same chances.

Conclusion: We have with us Shara unity and avoid division and discord He says: "Hold on to God and be not divided among yourselves," he said, meaning: "Be not divided among yourselves, disagreed after the clear proofs," said the Almighty., "Tnazawa Vtvchloa not go Rihkm," he said, peace be upon him: " You group the hand of God with the Community "* We have seen some of the key points that spoke scholars and scholars on Sufism and controls, which are issues of treatment and review by the two teams, if true faith and provided the interests of Muslims generally narrow interests, and impartiality of each team on Onaneach own temper and was taken Siraj sincerity and science Nora walking by, where the solution pack.

We Socialized Muslim faith brings us one book Rabbani and one year guiding glue, and assets of many unite us and also brought us good pleasure of Allah Silvna them, and can never be disturbed or cracked Cefona us no matter how great the issue has taken root and filled steam, with the careful and insightful find any exaggerated and Djajp Alqziaia of these (as a Sufi or other) is suspicious and pencils by black hands, perhaps Asthot our fledgling starts dumping and exciting enthusiasm Algr unlike Jajah do not expire and does not end, so Msda class nation, torn apart their group, running them on major issues, is the thought that We have supports and protects certainty, and indeed that these meanings and crushing assets, and those links and ties crucial, but thanks to God and thanks to the dedication of imams and preachers Rabanyen workers and scientists know that wither away pens, scramble those proceedings, and will continue to fine the nation and the guidance he promised God indeed.

مقدمة:

بدايات المنهج وأسباب ظهور الخلاف بين الصوفية والفقهاء

تكلم ابن خلدون - رحمه الله - في مقدمته الضافية عن علم التصوف وبدايات ظهور هذا المنهج حيث قال: "هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة، وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تنزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية. وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق للعبادة. وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف. فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختصَّ المقبولون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفية"¹.

ولذلك كانت طريقة الأئمة هي الكتاب والسنة كما هو صريح عبارات كبار الأئمة، فعن الجنيد البغدادي رضي الله عنه: "طريقنا هذا مضبوط بالكتاب والسنة، إذ الطريق إلى الله تعالى مسدود على خلقه.

إلا على المقتفين آثار رسول الله (صلى الله عليه وسلم)" اهـ ظهور الخلاف بين الصوفية والفقهاء.

إن السبب الرئيس في المنافرة بين هذين الفريقين هو خروج كثير من المتصوفة المتأخرين عن طريقة سلفهم الصالح من الالتزام بأحكام الكتاب والسنة ودخول كثير من أهل الأهواء والبدع والفرق الباطنة والتيارات الفكرية الجانحة هذا المجال. يقول الإمام القشيري موضحا هذه الحقيقة: "...ثم اعلموا رحمكم الله أن المحققين من هذه الطائفة انقضت أكثرهم ولم يبق في زماننا هذا من هذه الطائفة إلا أثرهم... "2 ونفس الفكرة يؤكدتها الأستاذ العقاد رحمه الله حيث يقول: "ولم يسلم التصوف من تلك الأخلاط فاقترن في أقوال أناس من المنتسبين إلى الإسلام بما يجوز وما لا يجوز..."¹ وفي الحقيقة هناك عوامل شتى أدت إلى دخول التصوف عند المتأخرين في لجج من الشذوذات والانحرافات ودفعت بالفقهاء وأهل العلم إلى التبرم والتحذير منه والرد على تلك المخالفات التي كانت كثيرا ما تمس العقيدة الإسلامية بشكل مباشر. ولذلك سنعرض لأهم هذه الأسباب، بادئين بالحديث عن موقف كبار الأئمة من التصوف، لنستخلص منها أهم النقاط التي دار حولها الخلاف أو التي كانت السبب في انحراف بعض الصوفية عن منهج أسلافهم لنخرج بعصارة لهذا الكلام...

¹ مقدمة ابن خلدون. دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص 467

² الرسالة القشيرية، مع تعقيبات شيخ الإسلام ابن تيمية: تحقيق ودراسة هاني الحاج، (دط) المكتبة التوفيقية، ص 21.

¹ عباس محمود العقاد: التفكير فريضة إسلامية، محور: التصوف، مكتبة رحاب، ص 119

2- موقف أهل العلم من التصوف

وسنقتصر على موقف بعض الأئمة الثقات والذي يعبر بحق ويعكس بصورة أهل الفقه والحديث عن التصوف وقد اقتصرنا على ثلاث شخصيات بارزة ظهرت في (القرن الثامن) وهم الإمام ابن القيم والحافظ الذهبي والإمام الشاطبي:

أ- موقف الإمام الشاطبي رحمه الله (790هـ)

عقد الشاطبي في كتابه الاعتصام فصلا مهما أورد فيه الأدلة التي تبرئ ساحة الصوفية الثقة وتثبت بأنصع الأدلة وأجلاها من كونهم أصحاب سنة واتباع، حيث قال - رحمه الله -: «فصل: الوجه الرابع: ما جاء في ذم البدع وأهلها عن الصوفية المشهورين عند الناس: وإنما خصصنا هذا الموضوع بالذكر... لأن كثيرا من الجهال يعتقدون في الصوفية أهم متساهلون في الاتباع، وأن اختراع العبادات والتزام ما لم يأت في الشرع التزامه مما يقولون به ويعملون عليه . وحاشاهم من ذلك أن يعتقدوه أو يقولوا به ؛ فأول شيء بنوا عليه طريقتهم: اتباع السنة واجتناب ما خالفها»²

ثم نقل عن الأئمة الأثبات ما يثبت صحة طريقهم أمثال: الفضيل بن عياض وذو النون المصري ويحيى بن معاذ الرازي وأبي الحسن الوراق وأبي يزيد البسطامي وأبي القاسم الجنيد وسهل التستري وغيرهم ثم قال: « وكلامهم في هذا الباب يطول وجميعهم يشير أو يصرح بأن الابتداع ضلال والسلوك عليه... وأن الصوفية الذين نسبت إليهم الطريقة مجمعون على تعظيم الشريعة ، مقيمون على متابعة السنة... »³

والحاصل أن التصوف عند الإمام الشاطبي - رحمه الله - ليس مذموما على الإطلاق - كما قد يظن - ذلك أن طريق الأئمة طريق صاف من البدع والمخالفات، موافق للكتاب والسنة.

ب- موقف الإمام ابن القيم (751هـ):

إن رأي هذا الإمام في التصوف يعد شاهد صدق ، وحجة بالغة هذا الموضوع لما عرف من ابن القيم رحمه الله من نفوره الشديد عن أهل الزيغ والبدع ومحاربتة للطوائف والفرق الضالة وكتبه طافحة بذلك... فما كان موقفه من التصوف ؟

يقول في كتابه (مدارج السالكين): « قال الشافعي: صحبت الصوفية فما انتفعت منهم إلا بكلمتين: سمعتهم يقولون: الوقت سيف، فإن قطعته وإلا قطعك . ونفسك إن لم تشغلها بالحق شغلتك بالباطل . قلت: [القائل ابن القيم]: يا لهما من كلمتين ما أنفعهما وأجمعهما وأدلها على علو همة قائلها ويقظته ويكفي في هذا ثناء الشافعي على طائفة هذا قدر كلماتهم»¹.

² الاعتصام تحقيق سيد إبراهيم (دط) 2003م دار الحديث القاهرة ، ص 68

³ المصدر نفسه ص 74-75 .

¹ مدارج السالكين 3/ 129 نقلا عن مقدمة رسالة المسترشدين للمحاسبي تحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة ، (9ط) 1999، مكتبة المطبوعات الإسلامية ، بيروت ص 36.

فهذا يدل صراحة على تأييد ابن القيم لهذه الطائفة وثنائه عليها ، طبعاً وهو يريد سلف هذه الطائفة التي بنت أصولها على الكتاب والسنة وكلام الفقهاء والأصوليين، لا ما خلفها وأغرق في الأهواء والبدع...

ج- موقف الحافظ الذهبي (748هـ)

تعرض هذا الإمام في تراجمه للأعلام ونقد الرجال (كالميزان) و(السير) و(المغني) و(العبر) إلى العديد من الشخصيات الصوفية البارزة وبين موقفه منها ومن التصوف بشكل عام، فلنقف على خلاصة رأيه في ذلك.

يقول عبد الفتاح أبو غدة رحمه الله حول هذه النقطة: "والذي أدين الله به: أن الحافظ الذهبي إمام من كبار أئمة العلم في الإسلام وأنه صالح تقي ورع -وليس بمعصوم- ويحب الصوفية الصالحين الأتقياء جداً ويحسن الظن بهم ويأمر بتحسين الظن بهم وذلك عنوان دينه وورعه وتقواه وحبهم لهم، ولكنه يحذر من شطحاتهم ومخالفاتهم"²

ودليل ما قاله الشيخ أبو غدة ما جاء في ترجمة الذهبي لابن الفارض: «عمر بن علي المعروف بابن الفارض حدث عن القاسم بن عساكر، ينعق بالاتحاد الصريح في شعره وهذه بلية عظيمة فتدبر نظمه ولا تستعجل ولكنك حسن الظن بالصوفية...»³ وهذا دليل على اعتداله وتدينه رحمه الله.

ولكنه مع محبته للصالحين وأكابر الصوفية الصادقين المستقيمين كان يبرأ من تخبيطاتهم وشطحاتهم ولا تأخذه في الله لومة لائم كما ترى ذلك في ترجمته للحلاج حيث قال: "نشأ الحسين ب (تستر) فصحب سهل بن عبد الله التستري وصحب ببغداد الجنيد... وأكثر الترحال والأسفار والمجاهدة وكان يصحح حاله أبو العباس بن عطاء ومحمد بن خفيف... وتبرأ منه سائر الصوفية والمشايخ والعلماء لما سترى من سوء سيرته ومروقه ومنهم من نسبه إلى الحلول ومنهم من نسبه إلى الزندقة... وقد تستر به طائفة من ذوي الضلال والانحلال وانتلوه وروجوا به على الجهال نسأل الله العصمة في الدين..."⁴

والحاصل أن الذهبي قد ميز بين طائفتين من الصوفية:

أولهما كانت متمسكة بالدين القويم متبعة للسنة ، احترمهم الذهبي الاحترام كله وكان يعتقد ببعض كرامات كبار الزهاد ويعنى بإيرادها في كتبه.

² الرفع والتكميل في الجرح والتعديل ، تحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة (ط6) 2000م، دار البشائر الإسلامية ، بيروت ص

311 هامش (3)

³ ميزان الاعتدال في نقد الرجال ميزان الاعتدال في نقد الرجال تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود (ط1)

1995 دار الكتب العلمية 3/ 259 .

⁴ سير أعلام النبلاء ، تحقيق محمد شعيب الأرنؤوط ، (ط9) 1413 هـ مؤسسة الرسالة بيروت 314/14

أما الثانية فقد اعتبرهم الذهبي زنادقة مارقين أو مبتدعة جُهالا فهؤلاء ليسوا من الصوفية في

شيء،

وهم الذين حاربهم الذهبي وكشف ضلالاتهم وهتك ألعبيهم وأراجيفهم .

3- أهم النقاط التي دار حولها الخلاف بين الفقهاء والصوفية ومناقشتها

إن خلاصة ما رأينا من إنكار أهل العلم واعتراضهم على الصوفية مرده إلى:

أ- الجهل بأحكام الشريعة:

لقد من أهم القضايا التي تساهل فيها بعض الزهاد باسم التصوف هي طلب العلم والتفقه في الشريعة إذ ادعوا أن الأساس هو علم الحقيقة والذوق لا علم الشريعة ، ومنهم من يظن أن هذا العلم الباطن لا يتلقى من مشكاة النبوة ولا من الكتاب والسنة وإنما يتلقى من الخواطر والإلهامات والكشوفات،

والذي لا خلاف فيه أن المنهج السوي هو تحصيل علم الشريعة وقبل التصوف وليس العكس: فقد ذكر الغزالي رحمه الله عن السري السقطي: أنه قال للجنيدي: "جعلك الله صاحب حديث صوفياً ، ولا جعلك صوفياً صاحب حديث" قال الغزالي: "أشار إلى أن من حصل الحديث [أي العلم بشكل عام] ثم تصوف أفلح ، ومن تصوف قبل العلم خاطر بنفسه"¹

ب- التساهل في رواية الأحاديث الضعيفة والتالفة:

يقول الإمام اللكنوي الفقيه المحدث الصوفي رحمه الله في هذا الباب: "فكم من أحاديث ذكرت في الكتب المعتمدة وهي موضوعة ومختلقة...والسر في ذلك أن الله جعل لكل مقام مقالا ولكل فن رجالا وخص كل طائفة من مخلوقاته بنوع فضيلة لا تجدها في غيرها...فالواجب أن ننزل كلا منهم منازلهم ونقف عند مراتبهم"²

ثم ذكر رحمه الله جملة من الأحاديث الضعيفة والموضوعة التي تتناقلها كثير من كتب الرقائق مثل (زاد اللبيب) و(أنيس الواعظين) و(أوراد راحة العابدين) و(مفتاح الجنان) ثم قال بعد كلام مطول ناقش فيه هذه الأحاديث وكشف عوارها ويطلانها: "...فكم من أحاديث اشتهرت على ألسنة العامة ، أو سطرت في كتب المتفكحة ولا أصل لها في الشريعة بل هي موضوعة أو ضعيفة ساقطة: كحديث (لولاك لما خلقت الأفلak) وحديث (علماء أمي كأنبياء بني إسرائيل) وحديث (يوم صومكم يوم نحركم)..."³

¹ الإحياء 1/ 37 نقلا عن رسالة المسترشدين ، ص 135 هامش (1)

² الأجوبة الفاضلة: الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة ، تحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة (ط3) 1994 إدار البشائر

الإسلامية بيروت ص 31 .

³ الأجوبة الفاضلة ص 33

وقال أيضا في مقدمة رسالته الماتعة (الآثار المرفوعة) وقد ألفها أساسا في نقد كثير من الأحاديث التي اشتهرت في كتب الزهد والتصوف وعلى ألسنة الوعاظ والقصاص: "فعارضني بعض الأعزة قائلا: قد ذكر صلوات يوم عاشوراء وليلته وغيرهما من أيام السنة ولياليها جمع من المشايخ الصوفية في دفاترهم العلية... فكيف لا يعمل بها ويحكم بكونها مختلقة؟ فقلت: لا عبرة بذكرهم من فإنهم ليسوا من المحدثين ولا أسندوا الحديث إلى أحد من المخرّجين... وكم من صوفي سباح في بحار العلوم الدنية عاجز عن درك ما يتعلق بالعلوم الظاهرية، وكم من عالم متبحر جامع للعلوم الظاهرة لا مذاق به في اللطائف الباطنة"⁴

ومن بين كبار أئمة الصوفية الذين لم يلتزموا في مصنفاتهم الصحة بل أخرجوا الضعيف والموضوع وربما تسربت إلى مصنفات غيرهم وتناقلتها كتب الزهد والتصوف: أبو نعيم الأصفهاني رحمه الله في كتابه (حلية الأولياء وطبقات الأصفياء) ومحمد بن علي أبو طالب المكي صاحب (قوت القلوب) وكذلك الإمام حجة الإسلام أبو حامد الغزالي رحمه الله في كتابه (الإحياء)¹ بعض الأحاديث المختلقة المشهورة في كتب الزهد: ولا بأس أن أسوق للقارئ الكريم بعض الأحاديث المنتشرة في كتب الرقائق ولكنها لا ترقى إلى الصحة

1- ومنها ما يدعيه بعضهم من أنه صلى الله عليه وسلم أعطي علم الأولين والآخرين مفصلا ووهب له علم كل ما مضى وما يأتي كليا وجزئيا وأنه لا فرق بين علمه وعلم ربه من حيث الإحاطة والشمول . وإنما الفرق بينهما أن علم الله تعالى أزلي أبدي بنفس ذاته بخلاف علم الرسول فإنه حصل له بتعليم ربه . قال اللكنوي: "وهذا زخرف من القول وزور... والثابت من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية هو أن الإحاطة والشمول وعلم كل غيب مختص بجناب الحق ولم توهب هذه الصفة من جانب الحق لأحد من الخلق"².

3- ومنها ما يذكرونه من أنه صلى الله عليه وسلم يحضر بنفسه في مجالس وعظ مولده، وبنوا عليه القيام عند ذكر المولد تعظيما وإكراما.

والحاصل: أن من أبرز النقاط التي توسع الهوية بين الفقهاء والمتصوفة هو الاعتماد على الأحاديث الضعيفة والموضوعة، فيجب إذن الابتعاد عنها والتنبيه على وضعها وعدم الاعتراض بمن نقلها.

ج- الوقوع في البدع والمخالفات الشرعية:

ومن هذه البدع والمخالفات الإسراف في التأويل والتفسير الباطن الذي لا يستند إلى دليل لغوي. يقول البوطي: "ومن ذلك اتباع كثير من الناس في تفسير من نصوص القرآن والسنة ما تخيله

⁴ الآثار المرفوعة في الأخبار الموضوعة ، تحقيق محمد سعيد زغلول (ط1) 1984 دار الكتب العلمية ، بيروت، ص 8.

¹ الأجوبة الفاضلة ، تابع للهامش (تنمة مهمة) ص 118.

² الآثار المرفوعة ، ص 38.

إليهم أوهامهم وسمادير أحلامهم باسم التصوف أو علم الباطن دون التقيد بأي ضابط من قواعد اللغة العربية أو أصول الدلالات أو قواعد تفسير النصوص"

ومن أمثلة ذلك تفسير قوله تعالى: (إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) قال: بقرة كل إنسان نفسه والله أمر بذبحها يعني بتزكيتها بالمجاهدة وفي قوله تعالى: (يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل) أي يولج المعصية في الطاعة ويولج الطاعة في المعصية... وفي قوله تعالى: (يهب لمن يشاء إناثا) أنها الحسنات (ويهب لمن يشاء الذكور) إنها العلوم (أ ويزوجهم ذكرا وإناثا) علوما وحسنات³. إلا أن هناك مسائل عديدة خلافية ينبغي مراعاتها في هذا الباب حتى يمكننا أن نعذر فيها بعضنا بعضا من ذلك:

1-التداعي إلى حلقات الذكر: وهي هذه المسألة اجتهادية قابلة للبحث والنظر والخلاف ولا تستوجب تفسيقا ولا تبديعا.

2-ذكر الله عز وجل باسمه المفرد: فقد منع كثير من أهل العلم ذكر الله عز وجل باسم (الله ، الله) (الخالق، الخالق) ونحوها . ودليلهم أن جميع ما ورد من صيغ الأذكار لها دلالات تامة المعنى: سبحان الله ، الحمد لله ، لا إله إلا الله...وليس فيها لفظ الجلالة المفرد فذكره سبحانه باسمه المفرد بدعة باطلة وجنوح عن الدين . وربما اعتبروا هذا النوع من الذكر مفض بصاحبه إلى الحلول وحدة الوجود، غير أن القالين بهذا يتمسكون بظاهر قوله تعالى: (واذكر اسم ربك بكرة وأصيلا) [الإنسان] ولا ريب أن أول أسمائه سبحانه (الله) .

3-ومن ذلك مصطلحات اشتهرت في كتب الصوفية مثل: الفناء والحال والقبض والبسط... وغيرها من المصطلحات التي يرد على في كتب التصوف وهي قضايا خلافية والخطب فيها

يسير .

³ تقريب الأصول لتسهيل الوصول ، (ط1)1999م مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت ص 289- 290.

د - غموض بعض العبارات الواردة عن بعض المتصوفة

كما ذلك قول الحلاج¹:

قد تحققتك في سري فخاطبك لساني
فاجتمعنا لمعان وافترقنا لمعاني
إن يكن غيبك التعظيم عن لحظ العيان
فلقد صيرك الوجد من الأحشاء دان

ومن هذا القبيل قول أحدهم: (اللهم ما عبتك خوفا من نارك ولا طمعا في جنتك ولكني وجدتك ربا تستحق العبادة فعبدتك) وقد استشكل كثير من الناس هذه العبارة بل ربما رموا صاحبها بالابتداع والافتئات على الشرع . يقول الشيخ البوطي: "لقد تأملت في هذا الكلام طويلا وقلبتة على وجوهه فما رأيت فيه إلا ما يدخل في خالص معنى العبودية والتوحيد وليس عجبي ممن يقول هذا الكلام تعبيراً عن دينوته الخالصة لله بالعبودية ولكن عجبي ممن ينكر هذا الكلام وينسب صاحبه إلى الشطح والابتداع"²

هـ - الإفراط والمبالغة والغلو المذموم:

ومن ذلك ما جاء عن الشيخ أحمد التيجاني -رحمه الله- في شرحه لهزمية البوصيري عند قول الناظم:

يا أبا القاسم الذي ضمن إقسا
مي عليه مدح له وثناء

«... لأنه صلى الله عليه وسلم من كمال وصفه التصرف في جميع أحوال العالم جملة وتفصيلا جواهر وأعراضا ولوازم وملزومات فأمر أراده صلى الله عليه وسلم تصرف في قضائه بلا منازع ونفذ فيه حكمه صلى الله عليه وسلم فهذا هو المدح الذي أراده بهذه الصفة»³ !!!
ومن هذه المبالغات ادعاء علمه صلى الله عليه وسلم بكل شيء ؛ فكل ما يعلمه الله تعالى يعلمه رسوله صلى الله عليه وسلم .

يقول ابن القيم: "ولا ريب أن الحامل لهؤلاء على هذا الغلو إنما اعتقادهم أنه يكفر عنهم سيئاتهم ويدخلهم الجنة وكلما غلوا وزادوا غلوا فيه كانوا أقرب إليه وأخص ، فهم أعصى الناس لأمره وأشدهم مخالفة لسنته"⁴ .

¹ تاريخ بغداد (دط) دار الكتب العلمية بيروت 16/8

² السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي ، (ط1) 1988م دار الفكر ، دمشق ، ص 209

³ أبو العباس أحمد التيجاني: الإرشادات الإلهية بالفتوحات الربانية على متن الهزمية، (دط) المكتبة الشعبية، بيروت ص119.

⁴ المنار المنيف ، تحقيق الشيخ أبو غدة (ط6) 1994م ، دار البشائر الإسلامية بيروت ، ص 84

ويدخل في هذا الباب الغلو الذي يركبه بعض المريدين بشأن شيوخهم، من النزاهة والعصمة . يقول الدكتور البوطي: "ومن ذلك ما يعتقده بعض المريدين في أشياخهم من النزاهة والعصمة بحيث يرون أن أعمال شيوخهم وتصرفاتهم هي الحجة على الشرع...وربما تفرع عن هذا الاعتقاد الباطل ألوان من المعتقدات والبدع الباطلة التي لا تستظل ببرهان ولا يؤيدها منهج ، وإنما هو الغلو الذي يتنامى كما قلنا في تربة العصبية الرعناء"¹

و- مسألة التصحيح الكشفي (العمل بالرؤى والهواتف)

وهي من القضايا البارزة التي تكلم عنها أهل العلم: قال الإمام الآلوسي رحمه الله في تفسير قوله تعالى: "وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون": «وقد جاء: "كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف" ذكره بهذا اللفظ سعد الدين الفرغاني في (منتهى المدارك) وذكره غيره كالشيخ الأكبر...[في] الفتوحات بلفظ آخر . وتعقبه الحفاظ فقال ابن تيمية: إنه ليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف...ومن يرويه من الصوفية معترف بعدم ثبوته نقلاً . لكن يقول: إنه ثابت كشافاً ، وقد نص على ذلك الشيخ الأكبر [يريد بن عربي] في الباب المذكور ، والتصحيح الكشفي شنشنة لهم»²

قال الشيخ عبد الفتاح أبو غدة رحمه الله: « ويشير الإمام الآلوسي رحمه الله تعالى إلى أنه لا عبرة بالتصحيح الكشفي عند المحدثين »³ .

وقد حسم اللجاج في هذه القضية الإمام أبو الحسن الشاذلي: حيث قال "إذا كشف لك عن حقيقة من الحقائق وعارض كشفك الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب والسنة ودع الكشف وقل لنفسك: إن الله تعالى قد ضمن لي العصمة في الكتاب والسنة ولم يضمنها لي في جانب الكشف والإلهام ولا المشاهدة . وقد أجمع العارفون والعلماء والعالمون على أن لا يجوز العمل بالكشف ولا المشاهدة إلا بعد عرضه على الكتاب والسنة"⁴

ز- **التعصب للمذهب:** وهذه النقطة هي أهم نقطة وأبرز قضية محورية في هذا الموضوع ويستحيل أن نمد يد التعاون والتقارب بين هذه المناهج دون التجرد من أمراض النفس والتخلي بالإخلاص لله عز وجل، وإلا فما أيسر الكلام وما أيسر تتبع عورات العلماء والتقاط هواتفهم، ولكن من الصعب هضم النفس وإحسان الظن بالناس عامة وبأهل العلم خاصة والتماس الأعذار لهم دون مجاملة أو مداراة .

¹ السلفية، ص 111.

² روه المعاني (د ط) دار إحياء التراث ، بيروت ، 22/27

³ ملا علي القاري: المصنوع في الصحيح والضعيف والموضوع تحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة (ط5) 1994 دار البشائر

الإسلامية ، بيروت.تابع للهامش (2) ص 142.

⁴ الإمام أحمد بن زيني دحلان: تقريب الأصول لتسهيل الوصول ص 73

والمطالع لكتب النقد والرجال يجد الكثير من مثل الشطط والتعدي والعبارات المظلمة التي يدفعها التعصب والهوى كما يرى من طالع كتاب (الكامل) لابن عدي وغيره، إلا من عصمه الله عز وجل وغلبه على حظوظ نفسه .

الخلاصة:

لقد أمرنا الشرع بالوحدة ونبذ الفرقة والخلاف فقال تعالى: "واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا" وقال تعالى: "ولا تكونوا تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات" وقال تعالى: "ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم" وقال عليه الصلاة والسلام: "عليكم بالجماعة فإن يد الله مع الجماعة"* وقد رأينا بعض النقاط الأساسية التي تكلم فيها الفقهاء وأهل العلم حول التصوف وضوابطه، وهي قضايا قابلة للعلاج والمراجعة من قبل الفريقين إذا صحت النية وقدمت مصلحة المسلمين عامة على المصالح الضيقة، وتجرد كل فريق عن أنانيته وعصبيته واتخذ سراج الإخلاص والعلم نورا يمشي به، حيث ما حل وارتحل .

ونحن معاشر المسلمين تجمعا عقيدة واحدة وكتاب رباني واحد وسنة هادية غراء، وأصول كثيرة توحدنا وتجمعنا كما جمعت سلفنا الصالح رضوان الله عليهم، ولا يمكن أبدا أن تعكر صفونا أو تصدع صفونا قضية مهما عظمت وتجدرت وعلا أوارها، مع أن المتأني والمتبصر يجد أن أي تضخيم وجعجة لهذه القضايا (كقضية التصوف أو غيرها) إنما هو بفعل أقلام مشبوهة وأياد سوداء، ربما استهوت منا الأعمار والأغرار فينطلق بحماسة الغرّ مثيرا خلافا لا ينقضي ولجاجة لا ينتهي، مصدعا بذلك صف الأمة ممزقا جماعتها، مشغلا إياها عن أهم قضايا، وهو في ذلك يظن أنه ينصر ديننا ويحمي يقينا، والواقع أنه لهذه المعاني والأصول قاصم، ولتلك الروابط والأواصر حاسم، ولكن بفضل الله عز وجل وبفضل إخلاص الأئمة العاملين والدعاة الربانيين والعلماء العارفين ستذوي تلك الأقلام وتتهافت تلك الدعاوى، وستظل الأمة بخير وعلى هدى فهو وعد ربنا حقا .

* راجع حول هذا الموضوع رسالة في الألفة بين المسلمين لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله ص 25 فما بعد

قائمة المصادر والمراجع

- 1- مقدمة ابن خلدون دار إحياء التراث العربي ، بيروت .
- 2- الرسالة القشيرية ، مع تعقيبات شيخ الإسلام ابن تيمية: تحقيق ودراسة هاني الحاج ، (دط) المكتبة التوفيقية
- 3- السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي (ط1) 1988م دار الفكر، دمشق.
- 4- التفكير فريضة إسلامية، عباس محمود العقاد: محور: التصوف، مكتبة رحاب، 15/لاعتصام للشاطبي، تحقيق سيد إبراهيم (دط) 2003م دار الحديث القاهرة،
- 6/رسالة المسترشدين للمحاسبى تحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، (ط9) 1999، مكتبة المطبوعات الإسلامية، بيروت
- الفوائد لابن القيم تحقيق هاني الحاج (دط) المكتبة التوفيقية، القاهرة،
- الوابل الصيب من الكلم الطيب لابن القيم، تحقيق رضى فرج العمامي (دط) 2004، المكتبة العصرية، بيروت
- 9- الرفع والتكميل في الجرح والتعديل، عبد الحي اللكنوي، تحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة (ط6) 2000م، دار البشائر الإسلامية، بيروت
- 10- ميزان الاعتدال في نقد الرجال للذهبي تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود (ط1) 1995 دار الكتب العلمية
- 11- سير أعلام النبلاء، للذهبي تحقيق محمد شعيب الأرنؤوط، (ط9) 1413 هـ مؤسسة الرسالة بيروت،
- 12 تقريب الأصول لتسهيل الوصول، الشيخ أحمد بن زيني دحلان (ط1) 1999م مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت
- 13 شذرات الذهب لابن العماد العكري (دط) دار الكتب العلمية بيروت
- 14 معالم التنزيل للبعوي تحقيق مروان سوار (ط4) 1995 دار المعرفة بيروت،
- 15 الموافقات للشاطبي (دط) دار المعرفة بيروت
- 16 الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة، للكنوي تحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة (ط3) 1994 م دار البشائر الإسلامية.
- 17 الآثار المرفوعة في الأخبار الموضوعية ، للكنوي تحقيق محمد سعيد زغلول (ط1) 1984 دار الكتب العلمية، بيروت.
- 18 مع الناس د. محمد سعيد رمضان البوطي (مشورات وفتاوى) (ط3) 1995م دار الفكر دمشق،

- 19 تاريخ بغداد للخطيب (دط) دار الكتب العلمية بيروت
- 20- الإرشادات الإلهية بالفتوحات الربانية على متن الهمزية، لأبي العباس أحمد التيجاني:
(دط) المكتبة الشعبية ، بيروت
- 21- ابن القيم: المنار المنيف ، لابن القيم تحقيق الشيخ أبو غدة (ط6) 1994م، دار البشائر الإسلامية بيروت
- 22- روح المعاني للآلوسي (د ط) دار إحياء التراث، بيروت
- 23- المصنوع في الصحيح والضعيف والموضوع ملا علي القاري تحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة (ط5) 1994 دار البشائر الإسلامية، بيروت.
- 24- كشف الخفاء: للعجلوني (ط4) 1405 مؤسسة الرسالة بيروت.

دور المتون الفقهية في إبراز علم التصوف في المذهب المالكي (المرشد المعين لابن عاشر أنموذجاً)

أ. د. عز الدين يحيى

بوسعيد سليمان

جامعة أدرار

الملخص:

لقد كان ولا يزال للمتون الفقهية التعليمية والعلمية الدور البارز المبلور لعلم التصوف في المذهب المالكي، وإعطاءه بعده السني البعيد عن الابتداع، ويظهر ذلك جلياً في أفراد ممن اشتغلوا بها مبحثاً خاصاً بعلم السلوك والأخلاق، يهتمون به تصانيفهم بعد معالجتهم مبحثي الإيمان والإسلام (عبادات ومعاملات).

وتأسيساً على ذلك نحاول أن نؤصل لما سبق بالمقاربات من خلال قراءة متأملّة في حديث جبريل للإيمان، وأثره على منهجية التأليف في المذهب المالكي المختوم بالتصوف، مع التأكيد أن لفقه المتون والمختصرات دوراً جليلاً يستحق أن تظهر جوانبه الحيوية، من خلال دراسة المرشد المعين لابن عاشر أنموذجاً.

وتوصل البحث إلى جملة النتائج والتوصيات يؤدي العمل بها إلى تفعيل هذا الدور .

Résumé:

La jurisprudence éducative et scientifique a eu, et, a toujours un rôle important dans l'enseignement du soufisme (mysticisme), selon la doctrine (ou idéologie) malékite, lui donnant le sens des pratiques (sunna) gardées loin de toute innovation. et cela apparaît clairement dans l'étude qu'ont fait certaines personnes dans la recherche spécifique de la science des mœurs et de l'éthique, concluant ainsi leur classification, après traitement des recherches sur la foi et l'islam(culte et pratiques).

A partir de cette base, nous essaierons d'atteindre ce qui a été cité précédemment, par rapprochement, a travers le « hadith » (propos) de JIBRIL (Gabriel), sur la foi ,et son impact sur la méthode d'interprétation, dans la doctrine malékite, pleine de soufisme. avec la certitude que les textes de jurisprudence et certains extraits ont eu un rôle d'importance ,qui mérite d'en dévoiler ses cotes actifs a travers l'étude du guide affareut d'IBN ACHIR, comme modèle .

La poursuite de la recherche pour arriver a tous les résultats et recommandations, mènera a l'activation de ce rôle .

المقدمة:

الحمد لله الكريم المنان، باعث جبريل عليه السلام لسيد ولد عدنان، ليعلمه الإيمان والإسلام والإحسان، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث رحمةً للثقلين، فكان أحسن من ترك ظاهر الإثم وباطنه امتثالاً لقوله تعالى: (وذروا ظاهر الإثم وباطنه)(1)، فنال السكينة والاطمئنان، فضلا عن البشرى بجنة الرضوان، وعلى اله وصحبه الذين سلكوا مسالك الأخيار في الظاهر والباطن، فحلوا نفوسهم بالفضائل ودأبوا على تقويتها من الرذائل.

أما بعد: لأشك أن الإمام بالعلم يتفاوت فيه البشر على حسب المدركات وسعة الاستيعاب والدرجات العلمية، مما جعل كثير من أهل العلم الشرعي ينضمون المسائل على شكل المتون تسهيلا للحفظ، ومن هنا تتضح أهميتها التي لا تقل أهمية عن باقي المصنفات التي عرفت بالطول، وفي هذه الدراسة نحاول أن ندرس أنموذجا من المنظومات المختصرة المعروفة (بالمرشد المعين على الضروري من علوم الدين لابن عاشر) التي أراد بها صاحبها شرحا لحديث جبريل، فجاء بمقدمة في العقائد شارحا للإيمان ثم جاء بركان الإسلام، من صلاة وزكاة وصوم حج، (2) وختاماً بالإحسان الذي هو مدار هذه الدراسة .

ويأتي هذا البحث في مبحثين اثنين على النحو الآتي:

المبحث الأول: قراءة في المرشد المعين وأدواره في إبراز علم التصوف.

المطلب الأول: ترجمة الناظم.

المطلب الثاني: دراسة النص.

المطلب الثالث: الأدوار التي لعبها النص في تجلية وإبراز علم السلوك والأخلاق.

المبحث الثاني: مبدأ الإحسان في حديث جبريل وأثره في كتاب التصوف لابن عاشر.

المطلب الأول: العناصر الثلاثة في حديث جبريل.

المطلب الثاني: شرح مفهوم الإحسان.

المطلب الثالث: تطبيقاته في باب التصوف لابن عاشر.

*** خاتمة وتشمل: - نتائج وتوصيات البحث.**

المصادر والمراجع.

المبحث الأول: قراءة في المرشد المعين وأدواره في إبراز علم التصوف.

المطلب الأول: ترجمة الناظم.

هو عبد الواحد بن احمد بن علي بن عاشر، الأنصاري نسباً، الأندلسي أصلاً، الفاسي منشأً وداراً، يعد من فقهاء المدرسة المغربية في المذهب المالكي البارزين، كان رحمه الله تعالى عالماً، عاملاً ورعاً عابداً مفتياً في علوم شتى، ذا معرفة بالقراءة وتوجيهها، وبالنحو والتفسير، والإعراب، والرسم والضبط، وعلم الكلام والأصول والفقه والتوقيت، والتعديل والحساب والفرائض وعلم المنطق،

والبيان والعروض والطب وغير ذلك، يؤرخ لولادته (990هـ/1528 م)، وتوفي سنة (1040هـ) تاركاً وراءه تاليف كثيرة، منها هذه المنظومة العديمة المثال في الاختصار وكثرة الفوائد والتحقيق (3).

المطلب الثاني: دراسة النص.

النص الذي بين أيدينا هو من النصوص المعتمدة في فقه المذهب المالكي، والتي ذاع صيتها، ودأب المعلمين والمتعلمين أميين وناشئة ومتبحرين على الاشتغال به.

(أ) - الشكل:

يأتي هذا النص البالغ، (317) بيتاً في البحر الرجز، وهو في درجة فائقة السبك والنظم يسير للقراءة والحفظ، أكثر ناظمه من المحسنات اللفظية والبديعية وتفنن فيها، كالاقتباس، والجناس، الخ.

ومن أمثلة الاقتباس نأخذ ما يخدم موضوعنا هذا في قوله:

- وأما الإحسان فقال من دراه أن تعبد الله كأنك تراه .

- إن لم تكن تراه انه يراك والدين ذي الثلاث خذ أقوى عراك (4) .

- فالبيتين 46-47 مقتبس من حديث جبريل عند الحديث على الإحسان. (5)

أما الجناس فهو كثير إلا أن أغلبه جناس ناقص.

(ب) - المضمون :

بين فيه لعديد من أحكام الدين الضرورية بدا بمقدمة للمسائل العقائدية على مذهب أهل السنة والجماعة (الإشعرية)، ثم الموضوعات الأصولية، والفقهية معتمداً على الراجح من أقوال المذهب وأقوال الخليل بن إسحاق في مختصره، وختم نظمه هذا بالتصوف من آداب وتركية وأخلاق.

ذكر الشراح أن المؤلف خرج إلى الحج وكانت معه رفقة جاهلة بأحكامه، فاخذ ينسج نظماً سهلاً على حسب مدركاتهم يوضح فيه المناسك ليقبهم الزلل (6)، فكان باب الحج أول ما نظم، وعند رجوعه أخذ يكمل نظمه المتكون من عشرة أبواب، ربما تيمنا باسم جده عاشر وهي كالاتي:

- مقدمة الاعتقاد، كتاب أم القواعد، مقدمة من الأصول، كتاب الطهارة، فصل فرائض

الوضوء، كتاب الصلاة، كتاب الزكاة، كتاب الصيام، كتاب الحج، كتاب مبادئ التصوف. مراعي في ذلك الطبقة الثقافية (الأمية) التي خاطبها في بداية السبك، وصرح بذلك في مطلع القصيدة بقوله:

وبعد فالعون من الله المجيد في نظم أبيات للامي تفيده (7).

المطلب الثالث: الأدوار التي لعبها النص في تجلية وإبراز علم السلوك والأخلاق.

يمكن تقسيم الأدوار إلى ثلاثة :

أولاً: في عصر الناظم : بعث هذا النص وغيره من النصوص المماثلة الانشغال الإيجابي بتأطير المجتمع. هذا التأطير الذي نشط على وجه الخصوص في الصعيد المحلي، دينياً وتعليمياً واجتماعياً واقتصادياً وسياسياً وأخلاقياً:

1- الرقي بالمسلم العامي إلى مرتبة الإحسان التي عرفها النبي ﷺ: أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه انه يراك.

2- ساهم في تطوير ظاهرة التصوف كنشاط اجتماعي، بشكل مفتح.

3- أعان على بث تعاليم الإسلام في أقوام ظل إسلامهم لا يتعدى مظهر الانتماء .

4- تنظيم مواسم دينية ذات نفع اجتماعي .

ومن الأدوار التعليمية والعلمية والثقافية :

1- القيام على غرس التعاليم الأخلاقية المحمدية بعد تحفيظ القرآن الكريم للمتعلمين.

2- بناء المدارس العلمية والقيام بها .

3- نشر الثقافة الشفوية بمجالس المذاكرة.

ومن الأدوار الاجتماعية :

1- عمل النص على بعث ثقافة التضامن بتوفير الإيواء لعدد من أبناء السبيل وبإطعام الطعام ولاسيما في أوقات المجاعات .

2- حماية الجماعات من العمال الظالمين .

3- ضمان التوازن وتدييره بين جماعات تحتاج إلى توازن القوى فيما بينها .

4- الإشراف على أوافق التساكن وعقوده بين جماعات متجاوزة تنطوي وضعيتها على

احتمالات عدوانية .

5- كسر الحواجز القبلية وتليينها .

6- تأطير الاندماج الاجتماعي للمهمشين والغرباء في أوساط علاقاتها قائمة على الأنساب

والعصبية (8) .

ومن الأدوار السياسية :

1- ضمان الولاء للإمامة .

2- التوسط في الخير بين الحاكمين والمحكومين .

ثانياً: في عصر الزوايا والمدارس القرآنية والمساجد (المغرب العربي عينة):

نستطيع القول أن كتاب التصوف في هذا النص ساهم في تخريج دفعات من الشباب الريانيين المتخلفين الذين افتخرت بهم عائلاتهم ومجتمعاتهم وأوطانهم وأمتهم، بقوة الضابط الإيماني

واستشعار المعية الإلهية في كل زمان ومكان، خاصة إذا ما أخذنا في الحسبان أن النشء مباشرة بعد إكمال حفظ القرآن، وبداية علامات البلوغ، وطروء التغيرات النفسية والفسولوجية، يبدأ بدراسة هذا المتن حتى يتمكن من حفظه وفهم معانيه، وتطبيق ما جاء فيه، إيمانا وإسلاما وإحسانا، فيبعث في نفسيته الطمأنينة والسكينة، فينعكس ذلك إيجابا على المجتمع بتحقيق الأمن الخلقي، بعدم ظهور الانحلال والفسور والخروج على الجادة، لهذا عرفت الكثير من المناطق بقلة الأفعال المشينة، وجرائم الأحداث والشباب ومنطقتنا توات خير دليل .

ثالثا: دوره في قضايا وتحديات العصر الحضارية :

وهذا الدور يجب يكون أكاديميا بالدرجة الأولى، بالاهتمام العلمي تحقيقا وإخراجا ودراسة وتحليلا، ولا مانع من التكامل مع القطاعات الأخرى الاجتماعية والإرشادية والتربوية والإعلامية، باستنطاق هذا النص وغيره من النصوص المماثلة وتفعيلها، والعمل على بثها وتجسيدها في المجتمعات الإسلامية للعمل على تحقيق الاهداف التالية:

- 1- تفعيل القيم الإنسانية المربوطة بقيم الدين في ظل مقام الإحسان.
- 2- تحقيق التفاعل مع كافة الأطراف دون إهمال الآخر، فالإيجابية التي يمثلها مبدأ التسامح الذي يؤمن به الصوفي تجعله صاحب هوية مركبة منفتحة على الآخرين، لا يعتمد على هوية محددة في التعامل مع الآخر، بل يتقبله ويرى فيه مكملا بصرف النظر عن فوارق اللغة أو العرق أو الدين أو الثقافة أو أي انتماء آخر(9)، أي الاعتراف بشرعية الاختلاف على أرضية روحية وأخلاقية تسمو بالإنسان على كل اعتبار نفعي قاصر، وتؤهله ليستحق تكريم الحق الإلهي له بالإيجاد والإمداد(10).
- 3- انسنة الحياة المادية وتخليقها.
- 4- رفع حياة الإنسان إلى مستوى القلب والروح بسلوك تربية الروح وتصفية القلب وتزكية النفس(11).

- 5- العمل على بعث ثقافة التسامح والعفو والصفح، خاصة إذا ما نظرنا أحول الأمة وما تعانيه من جراء الاحتقان المذهبي والحزبي في كثير من الأقطار، ولا نذكر على سبيل الحصر بل على سبيل الحسرة، لبنان والعراق وغيرها من الأوطان.
- 6- العمل على إثراء الموضوعات ذات الصلة بالتصوف، كالأعمال الحسنة وتهذيب الأخلاق وتزكية النفس، إذ بالأعمال الحسنة ينتبه الوجدان إلى المعرفة الإلهية.. فيتوجه الإنسان إلى طريق الإخلاص والرضا الإلهي، فيترقى إلى مستوى يمكنه أن يؤدي كل مسألة شرعية باننشاء تعبدية عميق، وذلك بحصول قلب آخر أعمق من القلب(12)

- 7- تعديل ما يتم تعليمه مدرسيا ببرامج مستوحاة من هذه النصوص تحقق الهدف الأخلاقي، مع التركيز على الجانب العملي، فلا يكفي مجرد الحفظ والتلقين للجانب المعرفي الأخلاقي،

وإنما بتحويلها إلى مواصفات أبقى أثراً في شخصية النشء طيلة حياته، لأن التنشئة الأخلاقية تربية وليس تعليماً، علماً أن المدرسة باعتبارها بيئة ومحيط اجتماعي تتحقق على أرضيته القيم والمثل من خلال وعي أطراف العملية التعليمية بقيمة ما يقولونه وما يفعلونه على مرئى ومسمع الطلاب، وربط القيم الأخلاقية التي تقدم بمفردات واقع النشء داخل وخارج المدرسة من خلال أمثلة واقعية ترتبط بالمحيط البيئي ليتعلم النشء متى وأين يطبق تلك المعارف النظرية(13).

المبحث الثاني: مبدأ الإحسان في حديث جبريل وأثره في كتاب التصوف لابن عاشر.

المطلب الأول: العناصر الثلاثة في حديث جبريل.

الحديث: عن سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه، قال بينما نحن جلوس عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا يرى عليه اثر السفر ولا يعرفه منا احد حتى جلس إلى النبي صلى الله عليه وسلم فاسند ركبتيه إلى ركبتيه ووضع كفيه على فخذيه قال يا محمد اخبرني عن الإسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الإسلام أن تشهد أن لا اله إلا الله وأن محمداً رسول الله وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً قال صدقت قال فعجبنا له يسأل ويصدق قال فاخبرني عن الإيمان قال أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره قال صدقت قال فاخبرني عن الإحسان قال أن تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه انه يراك قال فاخبرني عن الساعة قال ما المسؤول عنها بأعلم من السائل قال فاخبرني عن أماراتها قال أن تلد الأمة ربتها وان ترى الحفاة العراة العالة رعاء الشاة يتطاولون في البنيان قال ثم انطلق ملياً ثم قال لي يا عمر أتدري من السائل قلت الله ورسوله اعلم قال فانه جبريل أتاكم يعلمكم دينكم (14).

العنصر الأول: الإسلام.

عرفه الحافظ بن حجر عند شرحه للحديث:

1- الإسلام إظهار لأعمال مخصوصة.

2- الإسلام اسماً لما ظهر من الأعمال(17).

أما النووي فعرفه:

-أصل الإسلام الاستسلام والانقياد(18).

العنصر الثاني: الإيمان.

لقد تلونت تعاريفه عند شراح الحديث الأنف، لكنها تجتمع حول الاعتقاد الباطني، فعند

الحافظ بن حجر العسقلاني في فتح الباري بشرح صحيح البخاري:.

1- الإيمان تصديق بأمر مخصوصة.

2- الإيمان اسم لما بطن من الاعتقاد(15).

أما النووي في شرحه لصحيح مسلم عرفه بأربع تعاريف (16).

1-الإيمان أصل التصديق .

2-الإيمان في لسان الشرع هو التصديق بالقلب والعمل بالأركان.

3-الإيمان قول وعمل يزيد وينقص.

4-الإيمان هو التصديق الباطن(16).

العنصر الثالث: الإحسان.

قال الحافظ بن حجر: تلت بالإحسان لأنه متعلق بهما (19)، وهو أمر يجمع بين الاعتقاد الباطني والعمل الظاهري بحيث يوازن بينهما ويجعل الأول مكملًا للآخر، وبالتعبير الرياضي (إيمان+إسلام=إحسان) فحل معادلة طرفاها إيمان وإسلام هو الإحسان، والمقصود به إتقان العبادة وإحسانها والإخلاص فيها والخشوع وفراغ البال حال التلبس بها ومراقبة المعبود، وان يستحضر أن الحق مطلع عليه يرى كل ما يعمل، ثم عقب بن حجر وقال : وهذا القدر من الحديث أصل عظيم من أصول الدين، وقاعدة مهمة من قواعد المسلمين وهو عمدة الصديقين وبغية السالكين وكنز العارفين ودأب الصالحين، وهو من جوامع الكلم التي أوتيتها ﷺ (20).

أما النووي قال : أن مقصود الكلام الحث على الإخلاص في العبادة ومراقبة العبد ربه تبارك وتعالى في إتمام الخشوع والخضوع وغير ذلك (21).

المطلب الثاني: شرح مفهوم الإحسان.

الإحسان هو العنصر الثالث من عناصر الدين، وهذا العنصر يتضمن جانبين هما: إحسان التعامل مع الله وإحسان التعامل مع الناس(22).

فما سبق وانطلاقاً من منطوق الحديث: الإحسان هو أن تحسن كل عمل وتتقنه، مع الشعور بمعية الله كأنك في حضرته، وتسلم جسمك وقلبك له، ومن هنا هذا المقام أحق أن يصبح علماً قائماً بذاته، والأحق أن يسمى بعلم المراقبة أو المشاهدة أو المعية، وهو علم يعرف به كيفية تصفية الباطن من كدرات النفس(23).

المطلب الثالث: تطبيقاته في كتاب التصوف لابن عاشر.

ختم المؤلف هذا النظم بمسائل مبادئ علم التصوف وفاء بما وعد به في صدر النظم وتيمناً بحديث جبريل السابق، وتفاوتاً بحسن الخاتمة، لان السعي في تصفية القلب وتطهيره خاتمة الأمر(24)، فبعد ما فرغ من مبحثي الإيمان والإسلام كما أشار في قوله في البيت الخامس:

- في عقد الأشعري وفقه مالك وفي طريقة الجنيد السالك(25).

شرع في مبحث الإحسان الذي سماه ب (كتاب مبادئ التصوف، وهوادي التعرف)، ويحتوي

هذا الكتاب على(22)بيتاً(26).

فابتدأ هذا الكتاب بمقام التوبة وكيفية الوصول إلى التقوى المرجوة، إذ هي المدخل وبداية المعية أو مفتاحها، وكما هو معلوم أن التخلية تسبق التحلية، والتوبة هي أول أوصاف التحلية ليصبح

الإنسان محسناً، وهي شرط للفلاح (27). امتثالاً لقوله تعالى: (وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون لعلكم تفلحون) (28).
قال الناظم:

- وتوبة من كل ذنب يجترم تجب فوراً مطلقاً وهي الندم .
- بشرط الإقلاع ونفي الإصرار وليتلاف ممكناً إذا استغفار.
- وحاصل التقوى اجتناب وامتثال في ظاهر وباطن بذا تنال.
- فجاءت الأقسام حقا أربعة وهي للسالك سبل المنفعة (29)..

ثم راح يوضح جهاد النفس بضبط ميزان الشهوات الحسية في قوله :

- يغض عينه عن المحارم يكف سمعه عن المائم .
- كغيبية نميمة زور كذب لسانه أحرى بترك ما جلب .
- يحفظ بطنه من الحرام يترك ما شبه باهتمام .
- يحفظ فرجه ويتقي الشهيد في البطش والسعي لمنوع يريد.
- ويوقف الأمور حتى يعلما ما الله فيهن به قد حكما .
- يطهر القلب من الرياء وحسد عجب وكل داء(30).

ويتأتى هذا بغلق منافذ اكتساب السيئات وهي الجوارح السبعة :السمع والبصر واللسان واليدين والرجلان والبطن والفرج، فإذا روقب ما يدخل ويخرج منها امتثالاً واجتتاباً، سلم القلب والجسد معاً.

ثم اخبر أن أصل أمراض القلوب التي يطلب من المرء تطهير قلبه منها، هي الشهوات المعنوية التي تنسي الآخرة وتجعلك دائراً في مكاسب الدنيا، كالرياء والحسد والعجب وحب الرياسة وغيرها في قوله:

- واعلم بان أصل ذي الآفات حب الرياسة وطرح الآتي .
 - رأس الخطايا هو حب العاجلة ليس الدوا إلا في الاضطرار له(31).
- وأتم قائلاً:

- يصحب شيخاً عارف المسالك يقيه في طريقه المهالك .
- يذكره الله إذا رءاه ويوصل العبد إلى مولاه .
- يحاسب النفس على الأنفاس ويزن الخاطر بالقسطاس .
- ويحفظ المفروض رأس المال والنفل ربحه به يوالي .
- ويكثر الذكر بصفو لبه والعون في جميع ذا بربه (32).

يؤكد الناظم رحمه الله في أبياته السابقة انه لا بد للمريد أو المحسن من صحبة شيخا عارفا مرشد محقق، قد فرغ من تأديب نفسه وتخلص من هواه (33). لا أن يأتي شخصاً عاصياً ويجعله

مربيا وهو يشاهد معصيته، لان فاقد الشيء لا يعطيه، لأنه عاص الله لا يعرف عن الوحي شيئا ولا عن الله حقيقة، فكيف يطلب من عنده التوصيل إلى هذه الهداية ؛ فلا يكمن أن يتم هذا، فالذي تجده مقبلا على الدنيا وعلى حطامها ويجعل لنفسه حقا على الآخرين، تصوفه مردود، لكن الذي يطلب الهداية من موقعها الحقيقي ياخذها من الوحي ويلتزم هو بها ويمارسها تطبيقا في نفسه، بتخليه عن الرذائل وتحليه بالفضائل، ولا تجده على معصية ولا تراه إلا في الطاعات، هذا يستحق أن يكون شيخ تربية لأنه قد ربي نفسه ونجح فيها، ولا ينبغي ذلك أن يكون على أساس استعباد لعباد الله واستغلال لهم، بل على أساس التعاون على البر والتقوى، ولا يقتضي جزاء ولا شكورا ؛ لا هدايا ولا أمور مشروطة. وان يحاسب المحسن نفسه في الحركات والسكنات ويحافظ على الفرض والنفل وألا يفرط فيهما، وان يجعل لنفسه ذكرا مع الله وان يكثر منه ليلين قلبه ويصفوا(34).

واستأنف قائلا :

- | | |
|----------------------------|---------------------------|
| - يجاهد النفس لرب العالمين | ويتحلى بمقامات اليقين. |
| - خوف رجا شكر وصبر توبة | زهد توكل رضا محبه. |
| - يصدق شاهده في المعاملة | يرضى بما قدره الإله له. |
| - يصير عند الله عارفا به | حرا وغيره خلا من قلبه. |
| - فحبه الإله واصطفاه | لحضرة القدس واجتباها(35). |

فحث الناظم المحسن مجاهدة نفسه، وأن يحليها بمقامات اليقين وشرع الناظم يذكرها

ويعددها :

1-مقام الخوف: لا يجب أن يفقده المؤمن لان لا يامن مكر الله إلا القوم الخاسرون، وان يستحضر عذاب الله، وعقابه وآفات الدنيا وابتلائها وشر الابتلاء في الدين، وعذاب القبر وأهوال الآخرة .

2- مقام الرجاء: والإنسان محتاج أن يعلق أمله بالله، وألا يريد حاجة فيما سواه، وان يكون راجيا لما عند الله، ويكون في حياته بين الخوف والرجاء، فلا يغلب احد الجانبين على الآخر، لأنه إذا غلب الرجاء دخل عليه الشيطان من هذا المدخل، فظن انه قد غفر له وان مغفرة الله أوسع من ذنبه وهذا يكفي، وإذا غلب الخوف فالشيطان يوهمه أن ذنبه أعظم من المغفرة وكلاهما مزلفة ومزلة للأقدام، فعلى المؤمن السوي أن يجعل نفسه بينهما، ويرجح احدهما في بعض الأوقات على حسب الطاعة والمعصية، فعند الطاعة يرجح الرجاء وعند المعصية يرجح الخوف، ويحسن الظن بالله.

3-مقام الشكر: الله التحلي به من أعظم الأوصاف، لهذا جعل الله القليل من عباده الشكور، فأهل الشكر قلة ؛ لان الشكر هو تصريف جميع ما انعم على الإنسان في طاعة الله ووجهها الصحيح .

4- مقام الصبر: والصبر ثلاث شعب: الصبر على معصية الله، أي أن يجاهد نفسه على ألا يقربها، والصبر على طاعة الله أن يؤديها على أكمل وجه وبشروطها، الصبر على قضاء الله، فإذا جاءت فتنة أكانت مرضا أو امتحانا آخر، صبر وجاهد ثابتا، فلا يسمح لنفسه أن يعبد الله على حرف أي على طرف إيمان، وان يتذكر نعم الله عليه.

5- التوبة وقد سبق الكلام عليها آنفا .

6- الزهد: وهو بمعناه الحقيقي تذكر الآخرة كل برهة حتى في ملذات الدنيا المباحة.

7- التوكل: ويقتضي التوكل على مسبب الأسباب لا على الأسباب، وان يعلم أن عقله وتدبيره لا يوصله إلى النتيجة إلا بمشيئة الله، ومن هنا يزداد توكله على الله ومعرفته بحقيقة الأسباب (36).

8- الرضا: ولا يكتمل تصوره إلا بالمحبة الكاملة لله.

9- المحبة: لا تتصور إلا بعد معرفة الحي وإدراكه، مع فهم حقيقة الأقدار ألما مع أمل وحرز يعقبه فرح.

إن التحلي بهذه الصفات بعد التحلي عن تلك الصفات السابقة هو الذي يسمى بالتربية، التي من خلالها يصل الإنسان إلى المقام المطلوب الذي هو إحسان التعامل مع الله، وان لم يستطع المسلم بلوغ ذلك فيصحب الصالحين من الذين ينافسونه في الطاعات ويحضونه عليها ولا يراهم يعصون الله تعالى ويراهم مقبلين عليه فيذكرونه به، فمن رأى واحدا منهم ووثق به، فمجرد مخالطته ولو لم يسمع منهم كلمة واحدة كافية على الالتزام بهذا، ومن هنا فان ما يسميه الناس بالتربية الروحية وهو الذي اشتهر بالتصوف، منه مقبول ومردود، فان كان على الوجه الذي ذكرناه، تخليا عن الأوصاف الذميمة وتحملا بالأوصاف الحميدة ومحاسبة للنفس، فهذا هو التصوف المحمود ولا بد منه، وهو داخل في مقام الإحسان، لكن لا مشاحة في الاصطلاح لك أن تسميه سلوكا أو تربية أو تصوفا، أما ما خالف هذا من الخرافات والدجل فهو مردود. وهنا ننبه انه لا يجب أن يذهب المسلم إلى مقام الإحسان إلا بعد تفقهه في العقيدة ثم الأحكام الشرعية، فلا يؤتى بالآخر ويترك الأصل لان الإحسان في الدرجة الثالثة، والترتيب هنا واجب لكي لا يقع في الغلطات كالإشراك والكفر.

وقد اشتهر في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ترابط هذه التربية، فلم يشتهر من الصحابة ولا من التابعين ولا من تابع التابعين من تمحضوا للتربية الروحية وحدها، بل كانوا جامعين للأسس الثلاثة، أما ما وقع فيه المتأخرين في البحث عن التخصصات، واتساع دائرة العلوم وتقسيمها بين أرباب الاختصاص، إنما جاء بعد القرون المزكاة والقرون الأولى، فقول ابن عاشر رحمه الله :

- في عقد الأشعري وفقه مالك وفي طريقة الجنيد السالك.

لو قال في (عقد مالك وفقه مالك --- وفي طريقة الإمام مالك) لكان مصيبا، لان مالكا كما هو شيخ في الفقه، وهو شيخ في العقيدة والإيمان والسلوك والتربية أيضا، وكذلك أولئك المرضيين

من العلماء في القرون الأولى ليس احد منهم غير مرضي في السلوك أو العقيدة بل أئمة في الأسس الثلاثة.

وفي الأخير إذا اتبع الإنسان هذه الأمور فسيصل إلى مقام المراقبة وهي أن يعبد الله كأنه يراه، وبالتالي يتقن عمله لان الإتقان مطلوب شرعا وهذا هو الإحسان المطلوب فيستكمل دينه، علما أن الإحسان ليس هو الإكثار من الرياضات الروحية التي تقتضي إضعاف العقل والبدن، ومن هنا أن وجه الإحسان لا يكون بهذه الرياضات وليس بتكرير الكلمات التي لا يفهمها الإنسان، وليس بالتعود على روتين خاص في الحياة، يقتضي الانعزال والانكماش وعدم مشاركة الناس في حياتهم، وليس بعدم التأثير في عباد الله وعدم المشاركة في نصره دين الله، كما يتوهمه الكثير أن الصوفي يجب أن يكون منعزلا عن الناس، وأولاده وأهل بيته لا يعنون له شيئا وهذا غلط فادح، فالأولى أن يكون مرييا لأهل بيته قبل أن يربي نفسه، كذلك فان الانعزال عن شؤون وأمر الحياة سلبا يجعل إيمانه ناقص، فلا يكون صوفي بالمعنى الذي شرحناه إلا بالاهتمام بشؤون المسلمين، ساعيا لهدايتهم، وإعلاء كلمة الله ونصرة دينه، مشاركا في تربيتهم على الوجه الصحيح(37).

الخاتمة:

إن علم السلوك والتربية ليجتاج إلى دراسات مستمرة لارتباطه بحياة الناس، وحضارة العصر التي طغت المادية عليها بشكل رهيب، وأصبحت أكثر طلبا من أي وقت مضى للقيم الأخلاقية في ظل مقام الإحسان ومحاولة انسنتها.

ومن أهم النتائج:

الإحسان أو التصوف أصل من أصول الدين لا يمكن إنكاره، شأنه شأن العقيدة والأحكام العبادية والمعاملاتية.

أن دور المتون والمختصرات دورا لا يستهان به في إبراز وتجليه علم السلوك والتربية، خاصة إذا ما أخذنا في الحسبان أن حديث جبريل كان له الأثر الكبير على منهجية التأليف المختومة بالتصوف بعد معالجة مبحثي الإيمان والإسلام ونذكر على سبيل المثال: المتن المدروس، ومتن أسهل المسالك في مذهب الإمام مالك، ورسالة أبي زيد القيرواني، والحكم العطائية لابن عطاء الله وغيرهم. إن منهجية التأليف التي اشرنا إليها عبارة عن حلقات مترابطة، فأى خلل يمس مبحثا من المباحث الثلاثة؛ سيتعدى أثره إلى الحلقات الأخرى.

أهمية نموذج ابن عاشر، لوجوده في عصر كثر فيه الأميين وغير العارفين في مسائل الدين الثلاثة هذا من جهة، وللأثر الإصلاحية الذي بثه وتركه. إن التصوف أو الإحسان هو العامل المؤسس للوحدة بين الإيمان والإسلام، أو العقيدة والفقهاء.

إن عدم قبول مصطلح التصوف عند البعض، لا ينبغي أن يكون سبب رفضه هو بعض التصرفات المنحرفة المحسوبة عليه، لان المصطلح ذو أصل في اللغة، وفي الشرع. وعليه فالمطلوب هو فهم معناه في إطار التصور الإسلامي.

التوصيات:

تفعيل قيم التصوف في كافة الأوساط .
الاهتمام بالدراسات التي تخدم هذا العلم.
وأخيرا أمل من كل مؤلف وخطيب وأستاذ ومرشد أن ينهج في عمله وإنتاجه الفكري الإطار التعليمي البيداغوجي السماوي الرياني الجبريلي المحمدي، بدء من الإيمان ومرورا بموضوعه أكان عباديا أو معاملاتيا وان يختتمه بالإحسان .
والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل.

الهوامش:

- (1)القران الكريم، سورة الأنعام، الآية 120 .
- (2)محمد الحسن ولد ددو، شرح بن عاشر، بتصريف من موقع http://www.dedew.net/index.php?A__=-1
- (3)الدر الثمين والمورد المعين شرح المرشد المعين على الضروري من علوم الدين لابن عاشر، الشيخ محمد بن احمد ميارة المالكي، دار الفكر بيروت 2005، ص ص(4، 5).بتصريف
- (4)متن المرشد المعين على الضروري من علوم الدين، عبد الواحد بن عاشر، مكتبة المعارف، ص(5).
- (5)صحيح مسلم بشرح النووي، ج1، دار الكتاب العربي، ص، ص(156، 160).
- (6)شرح الفوز المبين بالمرشد المعين، الحبيب بن عبد الرحمن العلوي التواتي السالي، ص(219).
- (7) متن بن عاشر، ص(2).
- (8) راجع موقع وزارة الأوقاف والشؤون الدينية للمملكة المغربية، -www.maroc-islam.com/ar/detail.aspx?
- (9)رياض عامر القيسي، التصوف ودوره في اغناء الفكر والأدب، من موقع -www.islamic-sufism.com
- (10) محمد التهامي الحراق، أي دور للتربية في عصر العولمة، من موقع www.islamonline.net/servlet/satellit?
- (11)، (12) التصوف من حيث المنشأ، المصدر: موقع الأستاذ فتح الله كولن: <http://ar.fgulen.com/index.php/content/view/473/17>
- (13) د . عثمان بن صالح العامر دور المؤسسات التعليمية في تحقيق الأمن الخلقي والمجتمعي في عصر العولمة.من موقع: <http://www.minshawi.com/cgi-bin/search/fmsearch.cgi>
- (14) شرح النووي، ن م، ص، ص(156، 160).
- (15) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، للإمام الحافظ بن علي بن حجر العسقلاني، ص(114.115).
- (16) شرح النووي، ص، ص(145، 148).
- (17) فتح الباري، ص ص(114-115).
- (18)شرح النووي، ص، ص(144، 171).
- (19)فتح الباري، ص(118).
- (20) ينظر: فتح الباري، ص(120).
- (21) -النووي، ص، (158).

http://www.dedew.net/index.php?A__=-1 موقع 1- محاضرة الإحسان، ولد ددو،

بتصرف

(23) شرح ميارة، ص (389).

(24) -متن ابن عاشر، ص (02) .

(25) ميارة بتصرف، ص، (388).

(26) متن ابن عاشر، ص، ص (23، 25).

(27) محاضرة الإحسان لولد ددو. بتصرف

(28) النور، الآية، 31 .

(29) متن ابن عاشر، ص (23).

(30) (31) (32) متن ابن عاشر (23-24).

(33) ميارة، ص (414).

(34) محاضرة الإحسان لولد ددو. بتصرف

(35) متن ابن عاشر، ص ص (24، 25).

(36) (37) محاضرة الإحسان لولد ددو. بتصرف

الرسالة التوحيدية والروحية لدى فقهاء المغرب "أبو مدين الغوث أنموذجا"

د. خالد زهري

الخزانة الملكية، الرباط

الملخص:

من أخطر الدعاوى، التي شاعت في عصرنا هذا، دعوى الانعتاق من كل أشكال المذهبية
الفقهية، تحقيقا لمبدأ طوباوي غير سليم، وهو زعمهم: "إسلام بلا مذاهب".

مما يستلزم الرد على هذه الدعوى من تراثنا الإسلامي، الذي بناه أساطين الفكر، دون
انسلاخ من هويتهم المذهبية، وأيضا دون تعصب تجاه المذاهب المخالفة.

ومن أبرز هؤلاء الأساطين، الشيخ أبو مدين شعيب بن الحسين، المعروف بأبي مدين الغوث
(ت. 594هـ/1198هـ)، الذي كان أنموذجا رائعا للانفتاح. وفي الآن نفسه، كان من أبرز العلماء،
الذين أسهوا في الحفاظ على الهوية الثقافية للمغرب.

إن التكوين المالكي المتين، الذي حدد التوجه الفكري، والعلمي، والروحي، لأبي مدين، هو
المعيار الذي انفتح به على شيخه عبد القادر الجيلاني، فأخذ طريقته الصوفية، ونشرها في كل أرجاء
المغرب، دون المساس بهويته المذهبية.

لقد كان أبو مدين، يربي الناس روحيا، وفي الآن نفسه، ترد عليه الفتاوى، ويجب عنها، وفقا
لمذهب الإمام مالك، معيدا بذلك للفقهاء أصالته. ولعل هذا ما يفسر لجوء أولياء وقته إليه للاستفتاء،
فيما يعرض لهم من المسائل. قال أحمد التادلي الصومعي (ت. 1013 هـ / 1604 م): "ومن عجيب
كرائم سيدي أبي مدين، أن أولياء زمانه، كانوا يستفتونه في المعضلات، من مشكلات الطريق، التي لا
يفهمها الفقهاء، فيجيب عنها في الحين".

وهذا له ارتباط بالفكر الإسلامي، في أوج تقدمه، وهو القرن الثالث، حيث كان الحكيم
الترمذي، ممن أضاف شرطا إلى شروط الاجتهاد. وهو الولاية، فلا يفتي المفتي، إلا إذا كان من أهل
الولاية الخاصة.

ولا جرم أن هذا يحقق قاعدة هامة، وهي اتفاق المذاهب قاطبة على أن أصول العلم، التي
تضبط حياة المسلمين عامة، والعلماء خاصة، تنصدرها العلاقة الروحية الإيمانية، التي من أجلها نزل
القرآن، واعتبرها منطلقا ضروريا، ومقصدا أساسا، في بناء المجتمع الإسلامي السليم.

وعندما نشير إلى "العلاقة الروحية الإيمانية"، فإننا نقصد أصالة حضور البعد الإيماني، اعني التوحيدي الأشعري، في التجربة الروحية، حيث التبس مفهوم الكلام بمفهوم التصوف، عند المغاربة، في أحيان كثيرة، بل ذابا وامتزجا في مصطلح واحد، يدل عليهما معا، وهو مصطلح "التوحيد". ومن ذلك، ما قاله أبو مدين الغوث: "أنفع العلوم: العلم بأحكام العبيد. وأرفع العلوم: علم التوحيد".

فالتفاعل الروحي، يظل وسيلة هامة للانفتاح المذهبي - عقديا وفقهيا -، بحيث يصير الانفتاح، بين المذاهب الإسلامية، طريقة روحية، لتعميق الوحدة الإسلامية، وتخصيب المذهبية الفقهية، على حد سواء.

لقد تشبع أبو مدين الغوث بالمشرب الصوفي المشرقي، عند التقائه بعبد القادر الجيلاني، مع الحفاظ على المذهب المالكي في الفتوى والاجتهاد، باعتباره إطارا فقهيا، يحافظ على الوحدة السياسية في الغرب الإسلامي، الذي كان تحكمه آنئذ الأسرة الموحدية.

وبذلك، تكون العلاقة الروحية، بين أبي مدين المالكي والجيلاني الحنبلي، مظهرا لثلاث حقائق هامة:

- أولاها: الترفع عن الخلافات المذهبية والفروع الفقهية؛
- ثانيها الحرص على الأساس العقدي، الذي يمثله المذهب الأشعري؛
- ثالثها: الحفاظ على التآلف الديني العميق. وهذا ما يجعل القاعدة الروحية منطلقا ضروريا لتخصيب التراث الفقهي وتنويعه، والحفاظ على الهوية المذهبية، مع الانفتاح على المذاهب الأخرى، ومد الجسور معها.

وعليه، فإن المحاور، التي سينبني عليها هذا البحث، هي:
- التكوين المالكي لأبي مدين، وأهم شيوخه الذين أخذ عنهم، خاصة عندما كان يدرس بفاس، بعد هجرته من الأندلس، إلى سبتة، ثم مراكش، ثم فاس؛
- الرسالة التوحيدية، والفقهية، والروحية، التي كان يحملها، خاصة عندما استقر به المقام بمدينة بجاية؛

- رحلته إلى المشرق، حين التقائه، في مكة، بعبد القادر الجيلاني، وقراءة علم الحديث عليه، وأخذ الطريقة الصوفية عنه؛
- التفاعل التوحيدي مع الممارسة الفقهية والتوجه الصوفي العرفاني، عند أبي مدين؛
- بعض ملامح الاجتهاد عند أبي مدين.

من أخطر الدعاوى، التي شاعت في عصرنا هذا، دعوى الانعتاق من كل أشكال المذهبية
الفقهية، تحقيقاً لمبدأ طوباوي غير سليم، وهو زعمهم: "إسلام بلا مذاهب".

مما يستلزم الرد على هذه الدعوى من تراثنا الإسلامي، الذي بناه أساطين الفكر، دون
انسلاخ من هويتهم المذهبية، وأيضاً دون تعصب تجاه المذاهب المخالفة.
ومن أبرز هؤلاء الأساطين، الشيخ أبو مدين شعيب بن الحسين، المعروف بأبي مدين الغوث
(ت. 594هـ/1198هـ)¹، الذي كان أنموذجاً رائعاً للانفتاح. وفي الآن نفسه، كان من أبرز العلماء،
الذين أسهموا في الحفاظ على الهوية الثقافية للمغرب.

وعليه، فإن المحاور، التي سينبني عليها هذا البحث، هي:

- التكوين المالكي لأبي مدين، وأهم شيوخه الذين أخذ عنهم، خاصة عندما كان يدرس
بفاس، بعد هجرته من الأندلس، إلى سبتة، ثم مراكش، ثم فاس؛
- الرسالة التوحيدية، والفقهية، والروحية، التي كان يحملها، خاصة عندما استقر به المقام
بمدينة بجاية، وتتجلى هذه الرسالة في الكم الهائل من التلاميذ والمريدين، الذين حملوا مشعل طرقاته
بعد وفاته، وكانوا نموذجا للتصوف الأخلاقي العملي؛
- رحلته إلى المشرق، حين التقائه، في مكة، بعبد القادر الجيلاني، وقراءة علم الحديث
عليه، وأخذ الطريقة الصوفية عنه، مما فيه دلالة على الانفتاح العلمي؛
- التفاعل التوحيدي مع الممارسة الفقهية والتوجه الصوفي العرفاني، عند أبي مدين؛
- بعض ملامح الاجتهاد عند أبي مدين، ولعل من أهمها الحرص على التداخل بين
التوحيد، والفقه، والتصوف، باعتبارها أهم الأركان التي تتبني عليها الثقافة المغربية.

المكانة الروحية والعلمية

لأبي مدين الغوث

بادئ ذي بدء، نشير إلى أن أبا مدين الغوث، هو الذي تتسب إليه الطريقة المدينية².

¹ - من الفقهاء المشاركة، الذين يمكن أن نقارنهم بأبي مدين الغوث - دفين تلمسان -، عبد الوهاب البغدادي دفين مصر.
فالدارس للرجلين، يستطيع أن يكشف كثيراً من نقط التشابه بينهما. فكلاهما هاجر من بلده، من أجل التحصيل العلمي والروحي.
وكلاهما مات بعيداً عن بلده الأم. وكلاهما كان من كبار علماء المذهب المالكي. وكلاهما كان أديباً، فأبو مدين، له شعر رقيق
وعذب، والبغدادي من الشعراء، الذين ضيفهم أبو العلاء المعري، أديب عصره شعراً ونثراً. وكلاهما انفتح على المذاهب الأخرى،
واستفاد منها، وأفاد. فالبغدادي له كتاب في "علم الخلاف"، وأبو مدين كان من أبرز شيوخه أحد أساطين المذهب الحنبلي، وهو
الشيخ عبد القاهر الجرجاني.

² - الروضة المقصودة والحلل الممدودة في مآثر بني سودة لأبي الربيع سليمان الحوات، تحقيق عبد العزيز تيلاني، مؤسسة
أحمد بن سودة الثقافية، فاس، ط. 1، 1415 / 1994، ج. 1، ص. 387 - 388.

وقد ذهب محمد الصغير الإفرائي إلى أن غالب الطرق، الموجودة في المغرب والمشرق، خصوصاً الشاذلية، ترجع إلى أبي مدين¹.

وهذا فيه نظر. ولعل الصحيح المَعَوَّل عليه، هو ما ذهب إليه أبو سالم العياشي، وهو "أن غالب الطرق، ترجع إلى القادرية. فإن أبا مدين، أخذ عن الشيخ عبد القادر، وأبا الحسن الشاذلي أخذ عن أصحاب أبي مدين، وسيدي إبراهيم الدسوقي [...] أخذ عن سيدي عبد السلام بن مشيش، وهو من أصحاب أبي مدين"².

وكان الشيخ أبو مدين، من أئمة العرفان، وأساطين الدين. فأجمع المترجمون له، أو كادوا، على أنه "شيخ المشايخ"، أو "شيخ الشيوخ"³. وأثنوا عليه بما يُبَوِّئُه مقام القطبانية والولاية، والتبحر في أسرار الديانة.

فقد نقل ابن الزيات (ت. 617 هـ / 1220 م)، عن أبي الصبر أيوب بن عبد الله الفهري قوله في شيخه أبي مدين الغوث: "كان زاهداً، فاضلاً، عارفاً بالله تعالى. قد خاض من الأحوال بحارا،

¹ - درر الحجال في مناقب سبعة رجال لمحمد الصغير الإفرائي، تحقيق حسن جلاب، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، ط. 1، 1421 / 2000، ص. 152.

² - اقتفاء الأثر بعد ذهاب أها الأثر لأبي سالم عبد الله بن محمد العياشي، تحقيق نفيسة الذهبي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط. 1، 1996، ص. 163. وانظر أيضاً السند، الذي ذكره علي بن ميمون الغماري، في "رسالة الإخوان من أهل الفقه وحملة القرآن" (تحقيق خالد زهري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1424 / 2003، ص. 31 - 32).

³ - عنوان الدراية بمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية لأبي العباس أحمد بن أحمد الغبريني، المطبعة الثعالبية، الجزائر، ط. 1، 1328 / 1910، ص. 5. اللحات النسبية، مخطوط محفوظ في المكتبة الوطنية بالرباط، مسجل تحت رقم "1641 د"، الورقة 49 ب. أس الفقير وعز الحقيب لأبي العباس أحمد بن حسن بن قنفذ، تصحيح محمد الفاسي، وأدولف فور، المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1965، ص. 16، 102. شرف الطالب في أسنى المطالب لابن قنفذ، ضمن كتاب "ألف سنة من الوفيات في ثلاثة كتب"، تحقيق محمد حجي، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، سلسلة التراجم (2)، الرباط، 1396 / 1976، ص. 67. الوفيات لابن قنفذ، تحقيق عادل نويهض، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط. 4، 1403 / 1983، ص. 297. المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى لأحمد التادلي الصومعي، تحقيق علي الجاوي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بأكادير، 1996، ص. 160، 164، 421. البستان في ذكر العلماء والأولياء بتلمسان لأبي عبد الله محمد بن محمد ابن مريم التلمساني، مراجعة محمد بن أبي شنب، المطبعة الثعالبية، الجزائر، 1326 / 1908، ص. 108. نيل الابتهاج بتطريز الديباج لأحمد بابا التبتكتي، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس (ليبيا)، ط. 1، 1982/1398، ج. 1، ص. 193. نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب لأحمد بن محمد المقرئ التلمساني، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1408 / 1988، ج. 7، ص. 136. البيان والمزيد المشتمل على معاني التنزيه وحقائق التوحيد على أنس الوحيد ونزهة المرید لشهاب الدين أحمد بن عبد القادر المعروف بـ "باعشن"، طبعة قديمة غير موقفة، ص. 2 - 3. تعريف الخلف برجال السلف لأبي القاسم محمد الحفناوي، مطبعة بيبير فو نتانة الشرقية، الجزائر، 1324 / 1906، ج. 2، ص. 172. سلوة الأنفاس ومحادثه الأكياس بمن أقيروا من العلماء والصلحاء بفاس لمحمد بن جعفر الكتاني، طبعة حجرية بفاس، 1316، ج. 1، ص. 364. شجرة النور الزكية في طبقات المالكي لمحمد بن محمد مخلوف، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. 1، 1349، ص. 164. المطرب في مشاهير أولياء المغرب لعبد الله التليدي، مؤسسة التغليف والطباعة والنشر والتوزيع للشمال، طنجة، 1987، ص. 58.

ونال من المعارف أسراراً، وخصوصاً مقام التوكل، لا يشق فيه غبار، ولا تجهل آثاره. وكان مبسوطاً بالعلم، مقبوضاً بالمراقبة، كثير الالتفات بقلبه إلى الله تعالى، حتى ختم الله له بذلك¹.
 ونعته أبو العباس العزفي (ت. 633 هـ / 1235 م) بـ "الشيخ الصالح"².
 وحلاه الغبريني (ت. 714 هـ / 1314 م) بـ "الشيخ، الفقيه، المحقق، الواصل، القطب، شيخ مشايخ الإسلام في عصره، إمام العبادة والزهاد، وخاصة الخلاء من فضلاء العباد"³.
 ووصفه عبد الحق البادسي (كان حياً عام 722 هـ / 1322 م) بـ "الشيخ الزاهد"⁴.
 واعتبره ابن باديس (ت. 787 هـ / 1385 م) من "صدور العارفين المقربين، وعظماء العارفين، وأصحاب الحقائق، والمعارف، والتمكين، والتصريف، وخرق العوائد، ممن جمع له بين علمي الشريعة والحقيقة، انتهت له رئاسة هذا الشأن"⁵.
 ووصفه ابن قنفذ (ت. 810 هـ / 1407 م) بـ "الشيخ العارف، المحقق الواحد القطب"⁶، وبـ "شيخ مشايخ الإسلام، وإمام العباد الزهاد"⁷، وأنه "بلغ رحمه الله من الورع مقاما عليا، ونال من الزهد والتحقيق منالا سنيا، تبعه فيه المتقون، واقتدى به المحققون، ولازمه المصدقون. وله أشياخ مشاهير، وإخوان جماهير، وأصحاب جواهر"⁸، وقال فيه: "كان زاهداً في الدنيا، عارفاً بالله تعالى، وخاض بحارا من الحوال، ونال من المعارف الربانية الآمال. ومقامه الخاص به، الذي لا يلحقه فيه احد، التوكل على الله تعالى. وكان له بسط وقبض. فبسطه بالعلم، وقبضه بالمراقبة"⁹.
 وجعله الشعراني (ت. 973هـ/1565م)، "من أعيان مشايخ المغرب، وصدور المرين"¹⁰، وقال فيه: "أجمعت المشايخ على تعظيمه وإجلاله، وتأدبوا بين يديه. وكان ظريفاً، جميلاً، متواضعاً، زاهداً، ورعاً، محققاً، مشتملاً على كرم الأخلاق، رضي الله عنه"¹¹.

¹ - التثوف إلى رجال التصوف لأبي يعقوب يوسف بن يحيى التادلي المعروف بابن الزيات، تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط. 2، 1997، ص. 319.

² - دعامة اليقين في زعامة المتقين لأبي العباس أحمد بن محمد العزفي، تحقيق أحمد التوفيق، مكتبة خدمة الكتاب، الرباط، 1989، ص. 53.

³ - عنوان الدراية، ص. 5.

⁴ - المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف لعبد الحق بن إسماعيل البادسي، تحقيق سعيد أعراب، المطبعة الملكية، الرباط، ط. 2، 1414 / 1993، ص. 51.

⁵ - اللحات الأنسية، الورقة 49 ب.

⁶ - أنس الفقير وعز الحقيير، ص. 11.

⁷ - أنس الفقير وعز الحقيير، ص. 16.

⁸ - أنس الفقير وعز الحقيير، ص. 19 - 20.

⁹ - أنس الفقير وعز الحقيير، ص. 11.

¹⁰ - الطبقات الكبرى المسماة بـ "لوائح الأنوار في طبقات الأخيار" لأبي المواهب عبد الوهاب بن أحمد الشعراني، ضبطه وصحح خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1418 / 1997، ص. 219.

¹¹ - الطبقات الكبرى، ص. 220.

واعتبره الصومعي (ت.1013هـ/1604 م)، من أكبر الأئمة "قدرا، وأفخمهم أمرا. الشيخ العارف بالله، الصديق الأكبر"¹.

ونعته ابن مريم (ت.1014هـ/1605م) ب "سيد العارفين،وقدوة السالكين،الإمام المشهور"².
ووصفه ابن القاضي (ت. 1025 هـ / 1616 م)، بالشيخ "العارف، الواصل، المحقق، القطب، فقيه الأولياء، وعمدة الأتقياء"³.
ووسمه المقري (ت. 1041 هـ / 1632 م)، ب "الشيخ، تاج العارفين"⁴، وقال فيه: "وهو بحر لا ساحل له"⁵.

وجعله أبو العباس الولاوي (ت. 1128 هـ / 1717 م)، ضمن الأولياء الأفراد، الذين ثبت لهم المدد، في الحياة، وبعد الممات"⁶.

وحلاه الإفراني (ت. 1140 هـ / 1728 م) ب "قدوة العارفين، وقبلة السالكين، وشيخ الشيوخ بالإجماع"⁷. وقال فيه الجفري (ت. 1222 هـ / 1807 م): "كان احد أركان هذا الشأن"⁸، وأجل الأكابر الأعيان. أظهر الله على يديه عجائب الآيات، وكشف له أسرار المغيبات، وانتشر ذكره في الآفاق، وانعقد الإجماع على فضله بالاتفاق"⁹.

وتعته الميرغني(ت.1268هـ/1852 م) ب "القطب"¹⁰، و"الأستاذ"¹¹.
ووصفه الناصري (ت. 1315 هـ / 1897 م)، ب "الشيخ العارف بالله تعالى"، وب "الولي الكبير المشهور"¹.

¹ - المعزى، ص. 137.

² - البستان، ص. 108. وبهذا أيضا، نعته أحمد بابا التنبكتي، والمقري، والحغاوي، والكتاني (نيل الابتهاج، ج. 1، ص. 193. نفع الطيب، ج. 7، ص. 136. تعريف الخلف، ج. 2، ص. 172. سلوة الأنفاس، ج. 1، ص. 103.

³ - جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام بمدينة فاس لأحمد ابن القاضي المكناسي، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1974، ص. 530.

⁴ - روضة التعريف بالحب الشريف للسان الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن الخطيب، تحقيق محمد الكتاني، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط. 1، 1970، ج. 1، ص. 273، ج. 2، ص. 497، 505.

⁵ - نفع الطيب، ج. 7، ص. 143.

⁶ - مباحث الأنوار في أخبار بعض الأخبار لأبي العباس أحمد بن محمد بن يعقوب الولاوي، تحقيق عبد العزيز بوعصاب، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط. 1، 1999، ص. 164.

⁷ - درر الحجال، ص. 152.

⁸ - أي: التصوف والمعرفة بالله تعالى.

⁹ - كنز البراهين الكسبية والأسرار الوهية الغيبية لسادات مشايخ الطريقة العلوية الحسينية والشعبيية لشيخ بن محمد الجفري، تصحيح علي المخلاتي، 1281، ص. 293.

¹⁰ - مسند أهل الطرق، مخطوط محفوظ في المكتبة الوطنية بالرباط، مسجل تحت رقم "1458 ط"، الصفحة 26.

¹¹ - مسند أهل الطرق، ص. 47.

وحلاه محمد جعفر الكتاني (ت. 1345 هـ / 1927 م)، ب "الشيخ الكامل، المحقق الواصل، الشيخ الأعظم، العارف الأفخم، عظيم الأكابر والأفاضل، ورأس الصوفية الأماثل، القطب، الغوث، ولي الله تعالى"، وب "شيخ المشايخ الأفراد، وإمام الزهاد والعباد"². واعتبره مخلوف "شيخ الطريقة، جمع الله له علم الشريعة والحقيقة"، وقال فيه: "كان من الفضلاء، وأعلام العلماء، ومن حُفاظ الحديث"³.

شيوخ أبي مدين الغوث:

أخذ أبو مدين الغوث عن جماعة من الأكابر⁴، نذكر منهم:
 - الشيخ الحافظ، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن محمد بن عبد الله بن جرّهم (ت. 559 هـ / 1193 م): أخذ عنه كتاب "الرعاية" للمحاسبي، و"إحياء علوم الدين" للغزالي، وقرأ عليه علم الأصول، وعلم الكلام⁵؛
 - الشيخ المرّبي، ذو الكرامات، أبو يعزى⁶ يلقّبون بن عبد الرحمن بن أبي بكر الأيلاني (ت. 572 هـ / 1176 م): تربي عليه روحياً، وأخذ عنه الخرقة الصوفية⁷؛

¹ - الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى لأبي العباس أحمد بن خالد الناصري، تحقيق جعفر الناصري، ومحمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1955، ج. 2، ص. 212.

² - سلوة الأنفاس، ج. 1، ص. 364.

³ - شجرة النور الزكية، ص. 164.

⁴ - مرآة المحاسن من أخبار الشيخ أبي المحاسن لأبي حامد محمد العربي الفاسي، طبعة حجرية بفاس، 1324، ص. 198. الروض العطر النفاس بأخبار الصالحين من أهل فاس المنسوب لأبي عبد الله محمد بن عيشون الشراط، تحقيق زهراء النظام، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط. 1، 1997، ص. 82.

⁵ - التشوف إلى رجال التصوف، ص. 322. الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة لأبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الملك الأنصاري المراكشي، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، د. ت. ج. 4، ص. 128. اللحات الأنسية، الورقتان 44 ب، 49 ب. أس الفقير وعز الحقيّر، ص. 12، 14، 16، 20، 31، 42. شرف الطالب، ص. 63. المعزى، ص. 139، 140، 160، 169. اليستان، ص. 108. جذوة الاقتباس، ص. 531. نيل الابتهاج، ج. 1، ص. 194. نفح الطيب، ج. 7، ص. 137. الروض العطر النفاس، ص. 66، 82، 313. كنز البراهين، ص. 311. الاستقصا، ج. 2، ص. 212. تعريف الخلف، ج. 2، ص. 173. سلوة الأنفاس، ج. 1، ص. 365. شجرة النور الزكية، ص. 164. الإعلام بمن حل مراكش واغامت من الأعلام للعباس بن إبراهيم السملالي المراكشي، راجعه عبد الوهاب بن المنصور، المطبعة الملكية، الرباط، 1983، ج. 10، ص. 166. المطرب، ص. 58، 59. دائرة المعارف الإسلامية (بالفرنسية)، ليدن-باريس، 1975، ج. 1، ص. 141.

⁶ - ألف أبو العباس العزفي كتاباً استقل بذكر مناقبه بعنوان "دعامة اليقين في زعامة المتقين"، وأفرد مناقبه بالتأليف أيضاً الصومعي في كتابه "المعزى في مناقب أبي يعزى". وانظر ترجمته أيضاً في "التشوف إلى رجال التصوف" (ص. 213 - 222)، و"الطبقات الكبرى" (ص. 195 - 196).

⁷ - التشوف، ص. 213، 320، 321، 323، 325. الروض الناضر، مخطوط محفوظ في المكتبة الوطنية بالرباط، مسجل تحت رقم "72 ط"، ج. 2، ص. 154 - 155. عنوان الدراية، ص. 5. اللحات الأنسية، الورقة 49 أ - ب. النفحات القدسية

- الفقيه الحافظ، العلامة، أبو الحسن علي بن خلف بن غالب الأنصاري الأندلسي (ت. 568 هـ / 1172 م)¹: سمع عليه كتاب "السنن" لأبي عيسى الترمذي²؛
- الشيخ الصالح، أبو عبد الله الدقاق السجلماسي، من كبار مشايخ القون السادس (ق.12م)³: أخذ عنه طريق التصوف أيضا⁴؛
- الشيخ أبو الحسن السلاوي: أخذ عنه طريق التصوف أيضا⁵؛
- العارف بالله، الشيخ أبو محمد عبد القادر بن موسى الجيلاني (ت. 561 هـ/1166م): أخذ عنه، عندما التقى به في مكة، حيث قرأ عليه كثيرا من الحديث، ولبس منه الخرقه الصوفية⁶؛
- أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي المعافري (ت. 543 هـ / 1148 م): أخذ عنه الخرقه الصوفية¹؛

لأبي علي الحسن بن أبي القاسم بن حسن بن باديس القُسْتُطِينِي، مخطوط محفوظ في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم "11940"، الورقة 135 ب. أنس الفقير وعز الحقير، ص. 15، 21. المعزى، ص. 137، 151، 160، 169. البستان، ص. 108، 110. جذوة الاقتباس، ص. 531. نيل الابتهاج، ج. 1، ص. 195. نفع الطيب، ج. 7، ص. 137. مرآة المحاسن، ص. 198. الروض العطر النفاس، ص. 82. درر الحجال، ص. 143، 148. كنز البراهين، ص. 309 - 311. الاستقصا، ج. 2، ص. 212 - 213. تعريف الخلف، ج. 2، ص. 173. سلوة الأنفاس، ج. 1، ص. 365. شجرة النور الزكية، ص. 164. الإعلام بمن حل مراكز وأغمات من العلام، ج. 10، ص. 166، 168، 172، 174، 178. المطرب، ص. 58، 59. دائرة المعارف الإسلامية، ج. 1، ص. 141.

¹ - هذا بحسب قول صاحب "التشوف". أما ابن قنفذ، فذكر أن وفاته، كانت في حدود عام 590 هـ (أنس الفقير وعز الحقير، ص. 26).

² - التشوف إلى رجال التصوف، ص. 322. الذيل والتكملة، ج. 4، ص. 128. أنس الفقير وعز الحقير، ص. 14، 26. المعزى، ص. 140، 159. البستان، ص. 109. جذوة الاقتباس، ص. 531. نيل الابتهاج، ج. 1، ص. 194. نفع الطيب، ج. 7، ص. 137. مرآة المحاسن، ص. 199. الروض العطر الأنفاس، ص. 82. الاستقصا، ج. 2، ص. 212. تعريف الخلف، ج. 2، ص. 173. سلوة الأنفاس، ج. 1، ص. 365. شجرة النور الزكية، ص. 164. المطرب، ص. 58.

³ - له ترجمة في "التشوف إلى رجال التصوف" (ص. 156 - 157)، و"المعزى" (ص. 140)، و"الروض العطر الأنفاس" (ص. 266 - 271)، و"سلوة النفاس" (ج. 3، ص. 102).

⁴ - التشوف إلى رجال التصوف، ص. 322. الذيل والتكملة، ج. 4، ص. 128. أنس الفقير وعز الحقير، ص. 27. الروض العطر الأنفاس، ص. 182، 266. الاستقصا، ج. 2، ص. 212. سلوة الأنفاس، ج. 1، ص. 366. الإعلام بمن حل مراكز وأغمات من الأعلام، ج. 10، ص. 174. المطرب، ص. 61. دائرة المعارف الإسلامية، ج. 1، ص. 141.

⁵ - التشوف إلى رجال التصوف، ص. 322. المعزى، ص. 140. الاستقصا، ج. 2، ص. 212.

⁶ - للبحاث الأنسية، الورقة 49 ب. المعزى، ص. 143، 151، 160. نيل الابتهاج، ج. 1، ص. 195. نفع الطيب، ج. 7، ص. 138. مرآة المحاسن، ص. 198. اقتفاء الأثر، ص. 163. الروض العطر الأنفاس، ص. 82. مستندات أصل الطرق جميعها التي منها تأسيس طرق السادة الصوفية لمحمد بن محمد الميرغني، مخطوط محفوظ في المكتبة الوطنية بالرباط، مسجل تحت رقم "1458 ك"، ص. 26. تعريف الخلف، ج. 2، ص. 174. سلوة الأنفاس، ج. 1، ص. 365. شجرة النور الزكية، ص. 164. الإعلام بمن حل مراكز وأغمات من الأعلام، ج. 10، ص. 171. المطرب، ص. 61. دائرة المعارف الإنسانية، ج. 1، ص. 141.

- أو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي (ت. 520 هـ / 1126 م): زعم الجفري، ان أبا مدين الغوث، أخذ عنه الخرقة الصوفية². وهذا مستبعد جدا، لأن أبا مدين، عند وفاة الطرطوشي، كان صغير السن، يتراوح عمره بين ست سنوات وسبع عشرة سنة، إذا رجحنا ان ولادته، كانت نحو 509 هـ / 1115 م³، أي: انه لم يصل بعدُ إلى السن التي تؤهله لارتداء الخرقة.

تلاميذ أبي مدين الغوث

كان أبو مدين الغوث، "مشغولا بالتربية والإفادة، والتعليم والعبادة، والإقبال على الله تعالى، في الظاهر والباطن"⁴، وتخرَّج به عالم⁵.

ويذكر مترجموهو، أنه خرَّج ألف تلميذ، أو أكثر⁶، ظهرت على يدهم كرامات⁷. فكان؛ بدون منازع؛ من صدور المريين⁸، قال الجفري: "وتخرج به جماعة من أكابر المشايخ، وتتلذذ به خلق كثير، من أهل الطريقة، وانتهى إليه عالم عظيم من الصلحاء، وتأدب بين يديه المشايخ والعلماء"⁹.

¹ - للمحات النسبية، الورقة 49 أ.

² - كنز البراهين، ص. 209.

³ - بالنسبة لتاريخ ولادة أبي مدين الغوث، فقد جاء في "دائرة المعارف الإسلامية"، أنها كانت نحو 520 هـ / 1126 م (ج. 1، ص. 141). لكن، إذا أخذنا بقول من قال: إنه توفي عن خمس وثمانين سنة (سلوة الأنفاس، ج. 2، ص. 366. شجرة النور الزكية، ص. 164)، فسنكون ولادته نحو عام 509 هـ / 1115 م، إذا سلمنا بأن وفاته كانت عام 594 هـ / 1198 م، ونحو عام 503 هـ / 1109 م، إذا سلمنا بانها كانت عام 588 هـ / 1192 م، ونحو عام 504 هـ / 1110 م، إذا سلمنا بأنها كانت عام 589 هـ / 1193 م، ونحو عام 505 هـ / 1111 م، إذا سلمنا بأنها كانت عام 590 هـ / 1193 م. وإذا أخذنا بقول من قال: إنه توفي، وقد قارب الثمانين، أو ناهزها (الطبقات الكبرى، ص. 219. الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين لخير الدين الزركلي، ج. 3، ص. 244)، فالفرض ان ولادته، كانت نحو 514 هـ / 1120 م، أو 508 هـ / 1114 م، أو 509 هـ / 1113 م، أو 510 هـ / 1116 م، بحسب الاختلاف في تاريخ وفاته. وما دامت أكثر المصادر، وأهمها، ترجح وفاته عام 594 هـ / 1198 م، فهذا يستلزم أن الراجح في ولادته، أنها كانت نحو 509 هـ / 1115 م، إذا قلنا إنه عاش نحو 85 سنة، أو نحو 514 هـ / 1120 م، إذا قلنا إنه عاش نحو 80 سنة.

⁴ - أنس الفقير وعز الحقير، ص. 17.

⁵ - للمحات الأنسية، الورقة 49 ب.

⁶ - وذكر ابن عطاء الله السكندري، في شرحه لرؤية أبي مدين، انهم بلغوا اثني عشر ألف تلميذ (عنوان التوفيق في آداب الطريق لابن عطاء الله السكندري، تحقيق خالد زهري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1424 / 2004، ص. 55). وانظر أيضا شرح ابن عجيبة على الرؤية نفسها (مخطوط محفوظ في المكتبة الوطنية بالرباط، مسجل تحت رقم "1736 د"، الورقة 53 ب).

⁷ - التشوف إلى رجال التصوف، ص. 324. للمحات الأنسية، الورقة 50 أ. أنس الفقير وعز الحقير، ص. 16، 102. المعزى، ص. 138، 161. نيل الابتهاج، ج. 1، ص. 193. نفع الطيب، ج. 7، ص. 136. كنز البراهين، ص. 293. تعريف الخلف، ج. 2، ص. 172. سلوة الأنفاس، ج. 1، ص. 365. شجرة النور الزكية، ص. 164. الإعلام بمن حل مراکش واغامت من العالم، ج. 10، ص. 169. المطرب، ص. 61.

⁸ - الطبقات الكبرى، ص. 212.

⁹ - كنز البراهين، ص. 293. وانظر أيضا "نيل الابتهاج" (ج. 1، ص. 194).

ومن الكتب التي كان يلزمها، ويقوم عليها، درسا وتديسا، كتاب "الرعاية" للمحاسبي¹، و"إحياء علوم الدين" للغزالي²، ومنهاج العابدين للغزالي³، و"المقصد الأسنى في أسماء الله الحسنى" للغزالي أيضا⁴، والجامع الصحيح للترمذي⁵، و"الرسالة القشيرية" في التصوف⁶.

ونحن ذاكرون هنا طائفة من تلاميذه، وهم من العلماء الأكابر، ومن السادات الصوفية، الذين لا يشق لهم غبار، ول تجهل لهم آثار: - الفقيه أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن محمد الأنصاري: وهو من كبار تلاميذه، وكثير الرواية عنه⁷؛

- الشيخ الصالح أبو علي حسن بن محمد الغافقي الصوّاف: صحب أبا مدين، نحو من ثلاثين سنة، ولم يفارقه، إلا بالموت⁸؛

- الشيخ الصالح أبو عبد الله محمد بن علي بن عبد الله الأنصاري السقطي⁹؛

- الشيخ العارف عبد الرحيم بن أحمد بن حجّون المغربي¹⁰؛

- أبو البقاء عبد الله¹¹؛

¹ - المعزى، ص. 140.

² - عنوان الدراية، ص. 5. اللحات النسبية، الورقة 49 ب. أنس الفقير وعز الحقيير، ص. 21. المعزى، ص. 140، 142، 149. البستان، ص. 108. نيل الابتهاج، ج. 1، ص. 194. تعريف الخلف، ج. 2، ص. 172.

³ - التشوف إلى رجال التصوف، ص. 324. أنس الفقير وعز الحقيير، ص. 40. المعزى، ص. 142. نفع الطيب، ج. 7، ص. 137. المطرب، ص. 61.. وقد أنكر أبو سالم العياشي نسبة هذا الكتاب إلى الغزالي: "فإن كلام الإمام أبي حامد، لا يكاد يخفى على من مارسه، فإنه لسان وقته، بلاغة وتحريرا، وذو الذوق السليم، يميز بين الكلامين. ويشهد لذلك أيضا، أن من عزّ بالإمام أبي حامد من الأقدمين، لم يذكروا هذا الكتاب في تأليفه، والله أعلم. وقد اشتهر نسبة كثير من التأليف لغير أربابها" (الرحلة العياشية (ماء الموائد) لأبي سالم العياشي، وضع فهارسها محمد حجي، طبعة ثانية مصورة بالأوفست، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، سلسلة الرحلات (1)، الرباط، 1397 / 1977، ج. 1، ص. 357).

⁴ - أنس الفقير وعز الحقيير، ص. 92. المعزى، ص. 258.

⁵ - أنس الفقير وعز الحقيير، ص. 14، 26. المعزى، ص. 140، 159. البستان، ص. 108. نيل الابتهاج، ج. 1، ص. 194. نفع الطيب، ج. 7، ص. 137. تعريف الخلف، ج. 2، ص. 172. شجرة النور الزكية، ص. 164. المطرب، ص. 61.

⁶ - عنوان الدراية، ص. 7. أنس الفقير وعز الحقيير، ص. 17. المعزى، ص. 142، 164. نيل الابتهاج، ج. 1، ص. 197.

⁷ - التشوف إلى رجال التصوف، ص. 320، 324، 325. الذيل والتكملة، ج. 4، ص. 128. أنس الفقير وعز الحقيير، ص. 37، 95. الاستقصا، ج. 2، ص. 212. الإعلام بمن حل مراكز وأغمات من الأعلام، ج. 10، ص. 165، 169، 170.

⁸ - التشوف إلى رجال التصوف، ص. 321، 323، 324، 326. الذيل والتكملة، ج. 4، ص. 128 - 129. أنس الفقير وعز الحقيير، ص. 36، 38. المعزى، ص. 140، 165. الإعلام بمن حل مراكز وأغمات من العلام، ج. 10، ص. 168، 169 - 170.

⁹ - التشوف إلى رجال التصوف، ص. 324. أنس الفقير وعز الحقيير، ص. 39.

¹⁰ - اللحات الأنسية، الورقة 49 ب. البستان، ص. 110. نيل الابتهاج، ج. 1، ص. 195. نفع الطيب، ج. 7، ص. 139. الإهلام بمن حل مراكز وأغمات من الأعلام، ج. 10، ص. 173، 175.

¹¹ - شرف الطالب، ص. 67. وفيات ابن قننغ، ص. 298.

- أبو العباس احمد البرنسي، صاحب كتاب "الذهب الإبريز والمختصر الوجيز"، وهو كتاب في شرح أسماء الله الحسنى¹؛

الشيخ الشهير أبو محمد صالح بن ينصان الدكالي الماجري القرشي المخزومي، دفين آسفي²: أخص أصحابه، وأكبر تلامذته قدرا، أخذ عنه طريق اللباس والتبرك الصوفيين³؛
الشيخ الزاهد أبو محمد عبد الرزاق الجزولي، دفين الإسكندرية، وهو احد خواص أصحابه وتلامذته⁴؛

- أبو محمد⁵ عبد الخالق التونسي⁶؛

- الشيخ الأكبر محيي الدين محمد بن علي بن عربي الحاتمي (ت. 638 هـ / 1240م)⁷؛

الشيخ القاضي أبو علي عبد الحق المسيلي، صاحي كتاب "التذكرة في أصول الدين"⁸؛

- الشيخ القاضي أبو محمد عبد الحق بن عبد الرحمن الإشبيلي (ت. 581 هـ / 1185م)،

صاحب كتابي "الأحكام الكبرى"، و"الأحكام الصغرى"، في الحديث، وكتاب "العافية في التذكير"⁹؛

- الشيخ أبو أحمد جعفر بن عبد الله بن محمد بن سيد بونة الخزاعي¹⁰؛

- الشيخ أبو محمد عبد العزيز بن أبي بكر القرشي المهدي، المدفون بمرسى جراح بأحواز

تونس¹؛

¹ - الروض العطر الأنفاس، ص. 313.

² - توجد له ترجمة في "المقصد الشريف" (ص. 101 - 102)، و"سلوة الأنفاس" (ج. 2، ص. 42).

³ - اللحات الأنسية، الورقة 49 ب. أنس الفقير وعز الحقيير، ص. 35، 62. المعزى، ص. 158. اقتفاء الأثر، ص. 162. كنز البراهين، ص. 302، 310. الحج العروس للزيدي، ج. 7، ص. 388. الإعلام بمن حل مراکش وأغمات من الأعلام، ج. 10، ص. 172، 173، 175، 178. المطرب، ص. 58، 68. مؤرخو الشرفاء لليفي بروفنصال، تعريب عبد القادر الخلافي، دار المغرب، الرباط، 1397 / 1977، ص. 153.

⁴ - اللحات الأنسية، الورقة 50 أ - ب. انس الفقير وعز الحقيير، ص. 36، 61. الطبقات الكبرى، ص. 219. المعزى، ص. 161. البستان، ص. 111. نيل الابتهاج، ج. 1، ص. 196. نفع الطيب، ج. 7، ص. 140. كنز البراهين، ص. 294. الإعلام بمن حل مراکش وأغمات من الأعلام، ص. 10، ص. 173. المطرب، ص. 58، 64، 67.

⁵ - سماه مخلوف أبا محمد صالح بن عبد الخالق التونسي (شجرة النور الزكية، ص. 164).

⁶ - أنس الفقير وعز الحقيير، ص. 100. البستان، ص. 112. نيل الابتهاج، ج. 1، ص. 197. نفع الطيب، ج. 7، ص. 141. تعريف الخلف، ج. 2، ص. 176.

⁷ - عنوان الدراية، ص. 5. كنز البراهين، ص. 293. مستندات أصل الطرق، ص. 47. سلوة الأنفاس، ج. 1، ص. 364. شجرة النور الزكية، ص. 164.

⁸ - عنوان الدراية، ص. 9 - 10. أنس الفقير وعز الحقيير، ص. 34. المعزى، ص. 145. الإعلام بمن حل مراکش وأغمات من الأعلام، ج. 10، ص. 172.

⁹ - عنوان الدراية، ص. 9 - 10. أنس الفقير وعز الحقيير، ص. 34. المعزى، ص. 145. الإعلام بمن حل مراکش وأغمات من الأعلام، ج. 10، ص. 172.

¹⁰ - اللحات الأنسية، الورقة 50 أ. المعزى، ص. 161. الإعلام بمن حل مراکش وأغمات من الأعلام، ج. 10، ص. 173.

- الشيخ أبو عبد الله محمد بن أحمد بن إبراهيم القرشي الأندلسي، المتوفى في بيت المقدس عام 599 هـ / 1202 م²؛

- آية الله في المكاشفة أبو عمران موسى تدراس الحلاج³؛
- الشيخ الصالح الشهير أبو مسعود بن عريف، من جبال شلف بتلمسان⁴؛
- العابد الزاهد أبو محمد صالح محمد بن أبي القاسم السجلماسي⁵؛
- الشيخ محمد الفشتالي الفاسي⁶؛
- الشيخ أبو محمد محمد بن حماد⁷ الصنهاجي، من قلعة بني حماد: قرأ على أبي مدين كتاب "المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى" للغزالي، من فاتحته إلى خاتمته، وتفقه عليه في بجاية⁸؛
- الشيخ أبو غانم سالم⁹؛

- الشيخ أبو علي واضح المكناسي¹⁰؛
- الشيخ الصالح الفقير أبو الصبر أيوب بن عبد الله الفهري السبتي¹¹؛
- الشيخ بلال: أخذ عن أبي مدين الخرقفة الصوفية¹²؛
- الشيخ أبو حامد عبد الواحد¹³؛
- الشيخ أبو الربيع المظفر¹⁴؛
- الشيخ أبو زيد بن هبة الله الورثي¹⁵؛

¹ - اللحات الأنسية، الورقة 50 أ. أنس الفقير وعز الحقيير، ص. 97. شرف الطالب، ص. 67. وفيات ابن قنفذ، ص. 298. المعزى، ص. 161. الإعلام بمن حل مراکش وأغمات من الأعلام، ج. 10، ص. 173.

² - اللحات الأنسية، الورقة 49 ب. الإعلام بمن حل مراکش وأغمات من العلام، ج. 10، ص. 173، 175.

³ - أنس الفقير وعز الحقيير، ص. 38. المعزى، ص. 159. الإعلام بمن حل مراکش وأغمات من العلام، ج. 10، ص. 175. وقد سمي بـ "الجلاج"، لأنه كان يلج القطن بفاس.

⁴ - أنس الفقير وعز الحقيير، ص. 40. الإعلام بمن حل مراکش وأغمات من الأعلام، ج. 10، ص. 174.

⁵ - الإعلام بمن حل مراکش وأغمات من الأعلام، ج. 10، ص. 174.

⁶ - الإعلام بمن حل مراکش وأغمات من الأعلام، ج. 10، ص. 174.

⁷ - في "المعزى": "محمد بن حماد"، وفي "الإعلام" للمراكشي: "محمد بن أحمد".

⁸ - أنس الفقير وعز الحقيير، ص. 92. المعزى، ص. 258. الإعلام بمن حل مراکش وأغمات من العلام، ج. 10، ص. 174.

⁹ - الإعلام بمن حل مراکش وأغمات من الأعلام، ج. 10، ص. 175.

¹⁰ - الإعلام بمن حل مراکش وأغمات من الأعلام، ج. 10، ص. 175.

¹¹ - التشوف، ص.

¹² - أنس الفقير وعز الحقيير، ص. 93. المعزى، ص. 258.

¹³ - الإعلام بمن حل مراکش وأغمات من الأعلام، ج. 10، ص. 175.

¹⁴ - الإعلام بمن حل مراکش وأغمات من الأعلام، ج. 10، ص. 175.

¹⁵ - الإعلام بمن حل مراکش وأغمات من الأعلام، ج. 10، ص. 175.

- الشيخ أبو جعفر بن السراج¹؛
- الشيخ أبو عبد الله بن عبد الحق التلمساني²؛
- الشيخ أبو علي زلال³؛
- القطب عبد السلام بن مشيش⁴؛
- الشيخ أبو النجاة: أخذ عن أبي مدين بجاية⁵؛
- الشيخ عبد العزيز الهروية⁶؛
- الشيخ أبو سعيد⁷؛
- جد الشيخ أحمد المقرئ التلمساني: صرَّح بذلك في "نفح الطيب"⁸؛
- الحرّة الصالح، لئلاً فاطمة الأندلسية القصيرية⁹؛
- الشيخ يوسف الدهماني القيرواني¹⁰؛
- الشيخ طاهر المزوغي الساقي¹¹؛
- أبو عبد الله محمد الدباغ، والد مؤلف كتاب "معالم الإيمان"¹².

¹ - الذيل والتكملة، ج. 4، ص. 128.

² - الذيل والتكملة، ج. 4، ص. 128.

³ - الذيل والتكملة، ج. 4، ص. 128.

⁴ - اقتفاء الأثر، ص. 163. المعروف، لدى مترجمي أبي مدين، أن عبد السلام بن مشيشي، أخذ عن أبي مدين بواسطة. وذكر الزبيدي واسطتين، هما أبو العباس السبتي، وأبو محمد صالح (تاج العروس من جواهر القاموس لمحب الدين أبي الفيض محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، طبعة غير موثقة، ج. 7، ص. 388). لكن أبا سالم العياشي، نقل عن شيحه "القشاشي، ان سيدي عبد السلام، أخذ عن أبي مدين، بلا واسطة. ولا يبعد ذلك، فإن سيدي العربي الفاسي، قال: لو ادعى مُدَّعٍ، ان سيدي عبد السلام، أخذ عن أبي مدين، بلا واسطة، لم يبعد ذلك، فإن التاريخ يقبله". وقال: "ادعى ذلك شيخنا القشاشي، فإنه ذكر في أسانيد، أن سيدي إبراهيم الدسوقي، أخذ عن سيدي عبد السلام، عن أبي مدين. ذكر ذلك في موضعين، أو ثلاثة" (اقتفاء الأثر، ص. 147. وانظر أيضا "مرآة المحاسن"، ص. 196). وذكر الميرغني، ان ابن مشيش، لبس الخزقة، من أبي مدين، عن عبد القادر الجيلاني (مستندات أصل الطرق، ص. 26 - 27).

⁵ - اللمحات الأنسية، الورقة 50 أ.

⁶ - اللمحات النسبية، الورقة 50 ب.

⁷ - أنس الفقير وعز الحقير، ص. 65.

⁸ - قال: "وإنما ذكرت ترجمة سيدي الشيخ أبي مدين، المبتزك به، ولكونه شيخ جدي. فأنا في بركته، لقول جدي: إنه دعا له، ولذريته، بما ظهر قبوله" (نفح الطيب، ج. 7، ص. 144).

⁹ - أنس الفقير وعز الحقير، ص. 91. المطرب، ص. 58.

¹⁰ - شجرة النور الزكية، ص. 164.

¹¹ - شجرة النور الزكية، ص. 164.

¹² - شجرة النور الزكية، ص. 164.

كما أخذ عن الشيخ أبي مدين مشايخ كَمَل، هندیون وسندیون¹. وممن ينتسب إليه، من أهل الهند، الشيخ الكبير أحمد كنهو الكجراتي².

وينسب إليه أيضا كثير من شيةخ اليمن، كالشيخ الفقيه محمد بن علي، والشيخ سعيد العمودي، والشيخ باعمر، والشيه باحمران، والشيخ بامعبد، والشيخ جوهر العدني، وغالب مشايخ حضر موت³.

هذا، وقد ذكرنا بعض الشيوخ، ممن حاز شرفي الصحبة والتلمذة، من لدن شيخ المشايخ أبي مدين الغوث. أما من حاز مرتبة الصحبة، دون التلمذة، فكثير. نذكر منهم:

- الشيخ أبا عبد الله محمد بن يعلى التاودي، سلك معه على يدي علي ابن حرزهم، وكانا أخوين في طريق شيخهما⁴؛

- ومنهم الشيخ الصالح أبو محمد عبد الله بن ماكسن الصنهاجي⁵؛

- زمنهم الشيخ أبو الزهر ربيع الأنصاري البجائي، والد الفقيه أبي محمد عبد الحق ربيع الأنصاري البجائي⁶؛

- ومنهم المحصل المتقن، يحيى بن علي بن حسن بن حبوس الهمداني⁷.
وغيرهم كثير.

مؤلفات أبي مدين الغوث

لأبي مدين الغوث تأليفات، وتقييدات، في طريق التصوف⁸، وكلام، وأدعية، وشعر⁹. ونظمه جيد، ورائق¹⁰، وكثير، ومشهور بين الناس¹¹.

¹ - رسالة الإخوان من اهل الفقه وحملة القرآن، ص. 31. الروض العطر الأنفاس، ص. 279. كنز البراهين، ص. 293. مرآة المحاسن، ص. 14.

² - كنز البراهين، ص. 293.

³ - كنز البراهين، ص. 293. وقال أبو سالم العياشي، في الشيخ باعلوي الحضرمي اليمني: "وطريقه؛ في غالب ظني؛ تتصل بأبي مدين، كما هو طريق أسلافه الحضرميين رضي الله عنهم. فإن أبا مدين رضي الله عنه، بعث ثلاث خرق إلى بلاد اليمن، إحداها إلى بعض الحضرميين، كما نص على ذلك بعض من ألف في لباس الخرق" (اقتفاء الأثر، ص. 157).

⁴ - الروض العطر الأنفاس، ص. 66، 271.

⁵ - التشوف إلى رجال التصوف، ص. 325. الذيل والتكملة، ج. 4، ص. 128. أنس الفقير وعز الحقيير، ص. 90. الإعلام بمن حل مراکش وأغامت من الأعلام، ج. 10، ص. 170.

⁶ - أنس الفقير وعز الحقيير، ص. 101. الإعلام بمن حل مراکش وأغامت من الأعلام، ج. 10، ص. 174.

⁷ - الإعلام بمن حل مراکش وأغامت من الأعلام، ص. 10، ص. 174.

⁸ - الروض العطر الأنفاس، ص. 66.

⁹ - الإعلام بمن حل مراکش وأغامت من الأعلام، ج. 10، ص. 172.

¹⁰ - درر الحجال، ص. 152 - 153. شجرة النور الزكية، ص. 164.

¹¹ - نفع الطيب، ج. 7، ص. 143. وانظر طائفة من أشعاره في "المعزى" (ص. 146 - 147)، و"الإعلام بمن حل مراکش وأغامت من الأعلام" (ج. 10، ص. 175 - 177)، و"المطرب" (ص. 74 - 76).

ونذكر من مؤلفاته:

- استغفار منظوم من بحر البسيط: عدد أبياته 32 بيتا، مطلعها:
أستغفر الله مجري الفلك في الظلم على عباب من التيار ملتطم¹؛
- أنس الوحيد ونزهة المريد في التوحيد²: وهو من أنفس كتب الحكمة وأجلها، ولذا يعرف أيضا بـ "حكّم أبي مدين"³. وقد أكثر العلماء من الاقتباس منها⁴؛
- تقييد في التصوف وآداب خدمة الشيخ⁵؛
- الجوهرة: وهي منظومة رجزية في الوعظ، عدد أبياتها 103، وهذا مطلعها:
مقصورة سميتها بالجوهرة مفل لما شان الحجا من الصدا
لا تصحب من الورى سوى الذي يهديك من ضلالة إلى الهدى⁶؛
- حرز الأقسام⁷؛
- خطبة وعظية: نقلها عبد الله كنون في "النبوغ المغربي"⁸؛
- رسالة في التصوف¹؛

¹ - توجد منه نسخة مخطوطة، محفوظة في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم "8832"، ضمن مجموع، من الورقة 205 ب إلى 206 ب.

² - ذكره حاجي خليفة والبغدادي بهذا العنوان (كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تصحيح شرف الدين يالت قايا، ورفعت بيلكه الكليسي، مكتبة المثنى، بغداد، ج. 1، ص. 84. إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لإسماعيل باشا البغدادي، تصحيح رفعت بيلكه الكليسي، مكتبة المثنى، بغداد، ج. 1، ص. 133. هدية العارفين: أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، لإسماعيل باشا البغدادي، مكتبة المثنى، بغداد، 1955، ج. 1، ص. 417).

³ - ملحق تاريخ الأدب العربي (بالألمانية) لكارل بروكلمان، ليدن، 1937 - 1939، ج. 1، ص. 784. وقد اختلط الأمر لدى البعض، فظنهما كتابين منفصلين. فمثلا، في "فهرس المخطوطات العربية المحفوظة في الخزانة العامة للكتب والوثائق بالمغرب"، فُهرسا باعتبارهما كتابين مختلفين: الأول بعنوان "أنس الوحيد ونزهة المريد" (مطبعة التومي، الرباط، 1973، ج. 1، ص. 265، القسم الثالث)، والثاني بعنوان "حكّم أبي مدين" (المرجع نفسه، ج. 2، ص. 87، القسم الثاني).

⁴ - انظر مثلا: عنوان الدراية، ص. 11 - 13. أنس الفقير وعز الحقيب، ص. 18 - 19. الطبقات الكبرى، ص. 220 - 221. البستان، ص. 114. نيل الابتهاج، ج. 1، ص. 198 - 199. كنز البراهين، ص. 310. تعريف الخلف، ج. 1، ص. 177 - 178. المطرب، ص. 71 - 74. وقد شرحها أحمد بن عبد القادر المعروف بـ "باعشن"، وسماه "البيان والمزيد المشتمل على معاني التنزيه وحقائق التوحيد" (ذكره البغدادي في "إيضاح المكنون"، ج. 1، ص. 133. وقد طبع هذا الشرح عام 1300 هـ: معجم سركيس، ج. 2، ص. 345).

⁵ - توجد منه مخطوطة، محفوظو في مكتبة عبد الله كنون بطنجة، وهي في أربع ورقات، في المرتبة الثالثة من مجموع مسجل تحت رقم "10518".

⁶ - توجد منها نسخة مخطوطة، محفوظة في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجلة تحت رقم "6921"، ضمن مجموع، من الورقة 10 أ إلى 13 أ.

⁷ - توجد منه نسخة مخطوطة، محفوظة في مكتبة بايزيد باسطنبول، مسجلة تحت رقم "253"، وأخرى محفوظة في المكتبة السلিমانيّة باسطنبول أيضا، مسجلة تحت رقم "398".

⁸ - النبوغ المغربي لعبد الله كنون، مكتبة المدرسة - دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط. 2، 1961، ج. 2، ص. 355 - 357.

- عقيدة²؛

- قصيدة بائئة من بحر الطويل: عدد أبياتها اثنا عشر (12) بيتا، هذا مطلعها:

إليك مددت الكفا في ظل شدة ومنك وجدت اللطف في كل نائب³؛

- قصيدة خمرية نونية من بحر الطويل⁴: عدد أبياتها 107، وهذا مطلعها:

أدرها لنا صرفا ودع مزجها عنا وارو فإن العز من ذلك نلنا؛

- قصيدة رائية في التصوف وآداب السلوك من بحر الطويل⁵، وهذا مطلعها:

ما لذة العيش إلا صحبة الفقرا هم السلاطين والسادات والأمرا⁶

ومن أهم الشروح عليها، شرح ابن عطاء الله السكندري، الموسوم بـ "عنوان التوفيق في آداب الطريق". فلا غرو أن يكون شرحه هذا، وتقريره ما ورد فيها، وتحقيقه ما لاح منها من إشارات ولطائف، يوحى بتأثره العميق بمسلك أبي مدين الغوث، في التصوف والعرفان. ومما يؤكد ذلك ويزكيه، أنه يستدل بأقواله في سائر كتبه⁷. وهذا إعلان صريح عن مصدر معرفي لديه.

كما نجد صدی الحکم المدینية مترددا في كتبه. فقد قال أبو مدين مثلا: "من ترك التدبير والاختيار، طاب عيشه"⁸، وهي الفكرة المحورية، التي ينبني عليها كتاب "التنوير في إسقاط التدبير".

وقال أبو مدين: "علامة الإخلاص، أن تغيب عنك الخلق، في مشاهدة الحق"⁹.

ولا ريب أن الناظر في هذه الحكمة العطائية: "غيب نظر الخلق إليه، بنظر الله إليك. وغب

عن وجود إقبالهم عليك، بشهود إقباله عليك"¹، يُشعر بنوع من الاقتباس المخفي بإعادة الصياغة.

¹ - توجد منها نسخة مخطوطة، محفوظة في المكتبة السليمانية باسطنبول، مسجلة تحت رقم "1810".

² - مذكورة في "دائرة المعارف الإسلامية" (ج. 1، ص. 141)، وهو الآن قيد تحقيقنا.

³ - توجد منها نسختان خطيتان، محفوظتان في الخزنة الحسنية بالرباط، إحداهما مسجلة تحت رقم "8832"، ضمن مجموع، من الورقة 206 ب إلى 207 أ، وثانيهما مسجلة تحت رقم "12241"، ضمن مجموع، من الورقة 108 ب إلى 109 أ.

⁴ - نقلها الجفري في "كنز البراهين" (ص. 301 - 305).

⁵ - وقد شرحها ابن عطاء الله السكندري، وسماها "عنوان التوفيق في آداب الطريق" (تحقيق خالد زهري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1424 / 2004. كما شرحها ابن عجيبة التطاوي (توجد منها نسخة مخطوطة، محفوظة في المكتبة الوطنية بالرباط، مسجلة تحت رقم "1736 د"، ضمن مجموع، من الورقة 49 ب إلى 54 ب)، بيد أن الملاحظ أنها منسوخة حرفا حرفا من شرح ابن عطاء الله المذكور. وقد نقلت هذه الرائية، الكثير من كتب التصوف، خاصة المغربية منها (انظر؛ مثلا؛ "المعزى"، ص. 422).

⁶ - منشورة في ملحق، في آخر "عنوان التوفيق في آداب الطريق" (ص. 89 - 90).

⁷ - انظر؛ مثلا؛ "التنوير في إسقاط التدبير" لابن عطاء الله السكندري (دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1419 / 1998، ص. 18، 85، 114).

⁸ - أنس الوحيد ونزهة المرید لأبي مدين الغوث، منشور مع "عنوان التوفيق في آداب الطريق" لابن عطاء الله السكندري، تحقيق خالد زهري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1424 / 2004، ص. 84.

⁹ - أنس الوحيد ونزهة المرید، ص. 82.

وقال أبو مدين: "من عرف نفسه، لم يغير بثاء الناس عليه"²، وهي حكمة مفصلة في "الحكم العطائية"³؛

- قصيدة رائية من بحر الطويل⁴: يذكر فيها آلاء الله ونعمه، عدد أبياتها 29 بيتا، وهذا

مطلعها:

صلاتك ربي والسلام على الذي أتانا رسولا داعيا وميشرا
أيا من تعالى مجده متكبرا وجل جلالا قدره أن يقدر؛
- قصيدة رائية من بحر الكامل: نقل منها المقري اثني عشر بيتا⁵، وهذا مطلع ما نقله:
بكت السحاب فأضحكت لبكائها زهر الرياض وفاضت الأنهار؛
- قصيدة غزلية نونية من بحر الطويل⁶: عدد أبياتها 23 بيتا، وهذا مطلعها:
صلاتك ربي والسلام على النبي صلاة بها نرجو الزيادة والحسنى
تضيق بنا الدنيا إذا غبتم عنا وتذهب بالأشواق أرواحنا منا؛
- وصية⁷؛ كما له أدعية في الاستخارة، وغيرها⁸.

تداخل التوحيد والفقہ والتصوف في فكر أبي مدين الغوث

¹ - الحكم لابن عطاء الله السكندري، تحقيق أحمد عز الدين عبد الله خلف الله، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1996، ص. 132، الحكمة 162. وانظر أيضا: "تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس" لابن عطاء الله السكندري (تحقيق محمد علي محمد بحري، وخالد خادم السروجي، مكتبة ابن القيم، دمشق، 1419 / 1999، ص. 93). "المنهج الأتم في توييب الحكم" لعلاء الدين علي بن عبد الله المتقي الهندي (بعناية حسن السماحي سويدان، دار القادري، دمشق، ط. 1، 1418 / 1998، ص. 50).

² - أنس الوحيد ونزهة المرید، ص. 77.

³ - انظر "الحكم العطائية"، من الحكمة 142 إلى 147. وانظر أيضا "المنهج الأتم" (ص. 102، الباب التاسع والعشرون: باب في خصائص العارف).

⁴ - توجد منه نسخة مخطوطة، محفوظة في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجلة تحت رقم "12331"، ضمن مجموع، من الورقة 110 ب إلى 111 ب، وأخرى محفوظة في المكتبة الوطنية بالرباط، مسجلة تحت رقم "774 د"، ضمن مجموع، من الورقة 68 أ إلى 69 أ.

⁵ - نفع الطيب، ج. 7، ص. 143 - 144.

⁶ - توجد منها ثلاث نسخ مخطوطة، محفوظة في الخزانة الحسنية بالرباط، إحداها مسجلة تحت رقم "8832"، ضمن مجموع، من الورقة 209 أ إلى 210 أ، وثانيها تحت رقم "12331"، ضمن مجموع، من الورقة 111 ب إلى 112 أ، وثالثها تحت رقم "11940"، ضمن مجموع، في الورقة 207 ب. كما توجد نسخة أخرى مخطوطة، محفوظة في المكتبة الوطنية بالرباط، مسجلة تحت رقم "774 د"، ضمن مجموع، من الورقة 69 أ إلى 69 ب.

⁷ - مذكورة في "دائرة المعارف الإسلامية" (ج. 1، ص. 141).

⁸ - انظر بعض الأدعية في "المعزى" (ص. 147 - 148).

إن التكوين المالكي المتين، الذي حدد التوجه الفكري، والعلمي، والروحي، لأبي مدين، هو المعيار الذي انفتح به على شيخه عبد القادر الجيلاني، فأخذ طريقته الصوفية، ونشرها في كل أرجاء المغرب، دون المساس بهويته المذهبية.

لقد كان أبو مدين، يربي الناس روحيا، وفي الآن نفسه، ترد عليه الفتاوى، ويجب عنها، وفقا لمذهب الإمام مالك¹، معيدا بذلك للفقه أصالته. فكما كان يربي أتباعه أخلاقيا، فقد كان أيضا يدعو إلى أخذ العلم من أصوله، وتحريم القول من دليله، وإلا كان هوى متبعا، وبعبارة: "إنما حرموا الوصول بترك الاقتداء بالدليل وسلوكهم إلى الهوى"²، و"الحديث ما استدعيت من الجواب، والكلام ما صدقك من الخطاب"³.

ولعل هذا ما يفسر لجوء أولياء وقته إليه للاستفتاء، فيما يعرض لهم من المسائل⁴. قال أحمد التادلي الصومعي (ت. 1013 هـ / 1604 م): "ومن عجيب كرائم سيدي أبي مدين، أن أولياء زمانه، كانوا يستفتونه في المعضلات، من مشكلات الطريق، التي لا يفهمها الفقهاء، فيجيب عنها في الحين"⁵.

فلا غرو أن نلفي الكثير من القواعد الفقهية والأصولية، مضمّنة في كتابه "أنس الوحيد ونزهة المرید"، وقد صيغت بأسلوب عرفاني.

من ذلك؛ مثلا؛ قوله: "الحق سبحانه وتعالى، يجري على ألسنة علماء كل زمان ما يليق بأهله"⁶، وهي لا تزيد عن كونها صيغة أخرى لما بقوله الفقهاء وعلماء أصول الفقه: "تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان". ومن ذلك أيضا قوله: "ما فات لا يستدرك، لأن الوقت الثاني غير الأول"⁷.

كما نلاحظ، أن النزعة المغربية في بناء الثقافة والفكر على الكلام الأشعري، والفقه المالكي، والتصوف الجنيدي، واضحة في هذا الكتاب. ومن تجليات ذلك، أن الكتاب المذكور في التصوف، بيد أنه يعتبره كتابا في التوحيد، بدليل انه اعتبر كلمة "التوحيد" من المفردات المكونة لعبارة العنوان، وكذا كلمة "المرید"، التي لا يمكن أن نتصور تصوفا بدون تمثّلها.

أما الفقه، فحضوره لا يخفى على الناظر المتفحص، حيث صاغ عبارات فقهية وأصولية بصيغة أهل الإشارة.

¹ - المعزى، ص. 143. نيل الابتهاج، ج. 1، ص. 194. نفع الطيب، ج. 7، ص. 137. تعريف الخلف، ج. 2، ص. 172. شجرة

النور الزكية، ص. 164. الإعلام بمن حل مراكش وأغامت من الأعلام، ج. 10، ص. 172 - 175. المطرب، ص. 61.

² - أنس الوحيد ونزهة المرید، ص. 74.

³ - أنس الوحيد ونزهة المرید، ص. 78.

⁴ - البستان، ص. 112.

⁵ - المعزى، ص. 159.

⁶ - أنس الوحيد ونزهة المرید، ص. 71.

⁷ - أنس الوحيد ونزهة المرید، ص. 74.

ومن العبارات، التي تؤكد التداخل العميق، بين الأركان الثلاثة، في فكر أبي مدين الغوث، قوله: "إذا ظهر الحق، لم يبق معه غيره"¹، حيث تحيلنا، على الأقل، إلى أمرين: أحدهما له صلة بعلم الكلام، وثانيهما له صلة بأصول الفقه.

أما الذي له صلة بعلم الكلام، فهو عدم جواز التقليد في العقائد، إذ التقليد يكون في المسائل الخلافية، وما دام الحق واحداً، وهذا لا يُتصور إلا في العقائد، فلا تقليد فيه، والآخذ به يأخذه عن دليل.

وأما الذي له صلة بأصول الفقه، وهو مسألة ناقشها علماء هذا الفن، في مبحث "الاجتهاد والتقليد"، وهي: هل الحق واحد في مسائل أصول الدين؟ ويقول في تقرير التداخل بين التوحيد والأحكام الفقهية: "أنفع العلوم: العلم بأحكام العبيد. وأرفع العلوم: علم التوحيد"².

ومن تجليات التداخل بين التوحيد والتصوف، أن التصوف يصير دليلاً على التوحيد: "الفقر أمانة على التوحيد، ودلالة على التقريد"³، بل يصير التوحيد كلاماً شارحاً للتصوف، حيث عرفه بقوله: "الفقر: أن لا تشهد عين سواه"⁴، ويصير التصوف أمانة على أن صاحبه من أهل التسليم والتقويض، كما تدل على ذلك عبارته: "ثمن التصوف تسليم كلك"⁵.

ومن تجليات التداخل بين الفقه والتصوف قوله: "من اكتفى بالكلام في العلم، دون اتصاف بحقيقته، تزندق، وانقطع. ومن اكتفى بالتعبد، دون فقه، خرج، وابتدع. ومن اكتفى بالفقه، دون ورع، اغتر، وانخدع. ومن قام بما يجب عليه من الأحكام، تخلّص، وارتفع"⁶.

ومن عباراته المؤكدة لأشعريته، قوله: "من ترك التدبير والاختيار، طاب عيشه"⁷، حيث تلوح منها نظرية الكسب الأشعرية، وهي الاعتقاد بأن الله تعالى، هو الخالق لأفعال العباد، وما على العبد، إلا الاكتساب.

ومن عباراته الواضحة في ذلك: "سنته عز وجل استدعاء العباد، لعبادته بسعة الأرزاق، ودوام المعافاة، ليرجعوا إليه بنعمته. فإن لم يفعلوا، ابتلاهم بالسراء والضراء، لعلمهم يرجعون، لأن مراده

1 - أنس الوحيد ونزهة المرید، ص. 72.

2 - أنس الوحيد ونزهة المرید، ص. 73.

3 - أنس الوحيد ونزهة المرید، ص. 81.

4 - أنس الوحيد ونزهة المرید، ص. 81.

5 - أنس الوحيد ونزهة المرید، ص. 82.

6 - أنس الوحيد ونزهة المرید، ص. 87.

7 - أنس الوحيد ونزهة المرید، ص. 84.

عز وجل، رجوع العبد إليه، طوعا أو كرها¹. وفسر قوله تعالى: "صراط الله"² بقوله: "الدلالة عليه، والتبري من الحول والقوة إليه"³.

ويقول بلسان أهل العرفان: "ليس للقلب، إلا وجهة واحدة. فمهما توجه إليها، حجب عن غيرها"⁴، إذ لا يخفى المقصد الأخلاقي الحاضر في هذه العبارة، دون أن تكون في معزل عن مسألة من أهم المسائل التي عالجها فقهاء المغرب، وهي: هل يجوز تقليد أكثر من إمام، في مسائل العبادات والمعاملات؟ أو لا يجوز؟

ويمكن أن نستنتج منها، أنه لا يجيز الترتيع في التقليد⁵. ومن أهم ما ينص عليه علماء المقاصد، أن الشريعة معللة بجلب المصلحة ودرء المفسدة. ومن العبارات، التي تلوح بهذا المعنى، قوله: "البصيرة تحقيق الانتفاع"⁶، وقوله: "من ضيع حكمة وقته، فهو جاهل. ومن فصر عنها، فهو عاجز"⁷.

ولا جرم أن المصلحة المقصودة بالشرع، ليس صرف اللذة، كما قد ينصرف إلى الذهن، وإنما المصلحة التي تحقق الانتفاع في الدنيا والآخرة، وبعبارة الفقهاء والأصوليين: "في المعاش والمعاد". ومن عبارات أبي مدين الغوث، التي تؤدي هذا المعنى: "من نظر إلى المكونات نظر إرادة وشهوة، حجب عن العبرة فيها، والانتفاع بها"⁸.

ويقول أيضا في هذا السياق: "التسليم إرسال النفس في ميادين الأحكام، وترك الشفقة عليها من الطوارق والآلام"⁹، إذ إن العمل بالأحكام الشرعية، مع مراعاة مقاصدها، وإثبات عللها، يجعل العمل بها مقرونة بلذة، مما فيه تيسير عند الامتثال بها، ورفع لما يُظن أنه مبعث المشقة فيها. ولعل هذا هو مؤدَى قوله: "استلذذك بالبلاء، تحقيق الرضا"¹⁰.

ويمكن أن نستفيد، من بعض عباراته، أن أبا مدين الغوث، كان من أهل التسليم والتفويض، أي أنه أشعري، بدون إغراق في التأويل، ومنها قوله: "أحرص أن تصبح وتمسي مفوضا مستسلما،

1 - أنس الوحيد ونزهة المرید، ص. 85.

2 - سورة الشورى، الآية 53.

3 - أنس الوحيد ونزهة المرید، ص. 85.

4 - أنس الوحيد ونزهة المرید، ص. 72.

5 - ممن ألفت في المسألة، ذاهبا إلى عدم جواز تقليد إلا الإمام المقلد، دون غيره، أبو الحسن علي بن ميمون الغماري الفاسي، دفين ببيرون (ت. 917 هـ / 1511 م)، وذلك في كتابه "رسالة الأمر المحتوم على هذه الأمة في حق الأربعة الأئمة"، مخطوطة مصورة، محفوظة في الخزانة الحسنية بالرباط، مسجل تحت رقم "14142"، ضمن مجموع، من الصفحة 137 إلى 166).

6 - أنس الوحيد ونزهة المرید، ص. 72.

7 - أنس الوحيد ونزهة المرید، ص. 73.

8 - أنس الوحيد ونزهة المرید، ص. 85.

9 - أنس الوحيد ونزهة المرید، ص. 73.

10 - أنس الوحيد ونزهة المرید، ص. 80.

لعله ينظر إليك، فيرحمك"¹. ومنها قوله: "لسان الورع، يدعو إلى ترك الآفات. ولسان التعبد، يدعو إلى الدوام بالاجتهاد. ولسان المحبة، يدعو إلى الذوبان، والهيمنان. ولسان المعرفة، يدعو إلى الفناء، والمحو، والإثبات، والصحو"²، حيث لا مانع يمنعنا من أن نفهم من أن المقصود من كلمة "إثبات"، إثبات الصفات، بدون تأويل، ولا تشبيه. ناهيك عما تؤديه هذه القولة من التداخل بين علم الكلام، والفقهاء (التعبد، الاجتهاد)، والتصوف (الورع، المحبة، الذوبان، الهيمنان، المعرفة، الفناء، المحو، الصحو).

ومن أهم ما تلوح به "حِكْمُهُ"، أنه كان يحمل مشروعا من أهم المشاريع الكلامية، وهو التحذير من المبتدعة، ومحاربة الأفكار الضالة، التي كانت آثارها لا تزال باقية في عصره، أعني العصر الموحد، على الرغم من الجهود الكبيرة، التي بذلها الموحدون، لتتقية عقائد الناس منها، فقد قال: "احذر صحبة المبتدعة، اتقاء على نفسك. واحذر صحبة النساء، اتقاء على قلبك"³، وقال: "من كان فيه أدنى بدعة، فاحذر مجالسته، لئلا يعود عليك شؤمها، ولو بعد حين"⁴. وهذا يكشف عن الدور، الذي قام به التصوف المغربي العملي، في تجذير العقيدة الأشعرية في المغرب، ومحاربة أهل الأهواء والزيغ والبدع.

ولا يخفى، أن تصوف أبي مدين الغوث، يتخذ من التصوف الجنيدي معينا له، ومشريا. فأبو القاسم الجنيدي، من أهم الحلقات في سنده الصوفي⁵. ومعلوم أن تصوف هذا الأخير، ما هو إلا اتباع الكتاب والسنة، وهو من أبرز سمات التصوف المديني. ومما قاله في تقرير ذلك: "من ضيَّع الفرائض، فقد ضيَّع نفسه"⁶، وقال: "لا طريق أوصل للحق، إلا من متابعة الرسول صلى الله عليه وسلم في أحكامه"⁷.

وإذا كان الجنيدي قد قال: "من زادك في التصوف، فقد زادك في التخلق"، فقد قال أبو مدين الغوث ما يمكن أن نعتبره تفسيرا له: "حُسْنُ الخُلُقِ: معاملة كل شخص بما يؤنسه، ولا يوحشه"⁸، و"الشيخ: من هذبك بأخلاقه، وأدبك بإطراقه، وأنار باطنك بإشراقه"⁹.

1 - أنس الوحيد ونزهة المرید، ص. 73.

2 - أنس الوحيد ونزهة المرید، ص. 79.

3 - أنس الوحيد ونزهة المرید، ص. 78.

4 - أنس الوحيد ونزهة المرید، ص. 87.

5 - انظر؛ مثلا؛ "رسالة الإخوان من اهل الفقه وحملة القرآن" (ص. 31).

6 - أنس الوحيد ونزهة المرید، ص. 77.

7 - أنس الوحيد ونزهة المرید، ص. 87.

8 - أنس الوحيد ونزهة المرید، ص. 78.

9 - أنس الوحيد ونزهة المرید، ص. 88.

وإذا كنت طريقة الجنيد طريقة استقامة، لا طريقة كرامة، فقد قال أبو مدين الغوث: "إذا رأيتم الرجل، تظهر له الكرامات، وتخرق له العادات، فلا تلتفتوا إليه. ولكن، انظروا كيف هو، عند امتثال الأمر والنهي"¹.

فإن كان التصوف مؤدياً لهذه المقاصد، فهو المطلوب، وإلا كان هوى متبعاً، وبعبارته: "آفة الخلق حسن الظن، وآفة الصوفية اتباع الهوى"².

وهذا الارتباط بين التوحيد، والفقهاء، والتصوف، ليس غريباً عن الفكر الإسلامي، في أوج تقدمه، وهو القرن الثالث، حيث كان الحكيم الترمذي، ممن أضاف شرطاً إلى شروط الاجتهاد. وهو الولاية، فلا يفتي المفتي، إلا إذا كان من أهل الولاية الخاصة³.

ولا جرم أن هذا يحقق قاعدة هامة، وهي اتفاق المذاهب قاطبة على أن أصول العلم، التي تضبط حياة المسلمين عامة، والعلماء خاصة، تنصدرها العلاقة الروحية الإيمانية، التي من أجلها نزل القرآن، واعتبرها منطلقاً ضرورياً، ومقصداً أساسياً، في بناء المجتمع الإسلامي السليم.

وعندما نشير إلى "العلاقة الروحية الإيمانية"، فإننا نقصد أصالة حضور البعد الإيماني، اعني التوحيدي الأشعري، في التجربة الروحية، حيث التبس مفهوم الكلام بمفهوم التصوف، عند المغاربة، في أحيان كثيرة، بل ذابا وامتزجا في مصطلح واحد، يدل عليهما معاً، وهو مصطلح "التوحيد". ومن ذلك، ما قاله أبو مدين الغوث: "أنفع العلوم: العلم بأحكام العبيد. وأرفع العلوم: علم التوحيد"⁴.

فالتفاعل الروحي، يظل وسيلة هامة للانفتاح المذهبي - عقدياً وفقهياً -، بحيث يصير الانفتاح، بين المذاهب الإسلامية، طريقة روحية، لتعميق الوحدة الإسلامية، وتخصيب المذهبية الفقهية، على حد سواء.

ونستنتج، من خلال ما ذكرنا، أن أبو مدين الغوث، جمع بين الانفتاح على المشرق، والحفاظ على أصالته، باعتباره ينتمي إلى أمة، لها خصائصها التي تميزها.

لقد تشبّع أبو مدين الغوث بالمشرب الصوفي المشرقي، عند التقائه بعبد القادر الجيلاني، مع الحفاظ على المذهب المالكي في الفتوى والاجتهاد، باعتباره إطاراً فقهياً، يحافظ على الوحدة السياسية في الغرب الإسلامي، الذي كان تحكمه آنئذ الأسرة الموحدية.

¹ - أنس الوحيد ونزهة المرید، ص. 87.

² - أنس الوحيد ونزهة المرید، ص. 80.

³ - تحليل الشريعة بين السنة والشيعة: الحكيم الترمذي وابن بابويه القمي نموذجين، لخالد زهري، سلسلة "كتاب قضايا إسلامية معاصرة"، دار الهادي، بيروت، ط. 1، 1424 / 2003، ص. 254.

⁴ - أنس الوحيد ونزهة المرید لأبي مدين الغوث، تحقيق خالد زهري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 2004/1424، ص.

وبذلك، تكون العلاقة الروحية، بين أبي مدين المالكي والجيلاني الحنبلي، مظهرا لثلاث

حقائق هامة:

- أولاها: الترفع عن الخلافات المذهبية والفروع الفقهية؛
- ثانياها: الحرص على الأساس العقدي، الذي يمثله المذهب الأشعري؛
- ثالثها: الحفاظ على التآلف الديني العميق. وهذا ما يجعل القاعدة الروحية منطلقا ضروريا لتخصيب التراث الفقهي وتنويعه، والحفاظ على الهوية المذهبية، مع الانفتاح على المذاهب الأخرى، ومد الجسور معها.

مواقف فقهاء المغرب والأندلس من أفعال متصوفة زمانهم في القرنين 8 و 9 هـ / 14 و 15م.

قريان عبد الجليل.
جامعة قالمة.

الملخص:

لقد شكلت العلاقة بين الفقهاء والمتصوفة في المغرب والأندلس جزءا من ديناميكية المجتمع في صياغة الحياة الثقافية وامتداداتها على المستويات السياسية، نظرا لما تكتنزه هذه العلائق من تأثير ونفوذ في حركية المجتمع وفي منحى سيره وتطوره.

وتأتي هذه الورقة للكشف عن جانب من جوانب هذه العلاقة في إحدى زوايا الممارسات الصوفية، وترصد مواقف الفقهاء منها، وتلمس أطر التوافق أو التناقض والتعارض بينها، ومحاولة تفسير ذلك في إطار من تاريخية المنطقة التي كانت الوعاء الذي نشأت وترعرعت فيه، وكيف ساهمت هذه العلاقة في ترسيخ الرؤى في العصور اللاحقة.

إن اختلاف الرؤى في طبيعة الممارسة الصوفية من حيث بعدها أو قربها من التوافق الإسلامي ساهم في الكشف عن الانزوائية التي عايشت الأطراف ورهنت قضايا علمية وعملية وسلوكية وفقا لنظرات بعيدة في مجملها عن التواصل البيني والتحقيق العلمي والميداني الذي كان شبه غائب في إصدار الأحكام ومن ثم كانت تلك المقابلة التاريخية بين الفقهاء والصوفية، وكان لاستمرار هذه الوجهة آثار تاريخية كبيرة في تحديد الرؤى وتحجيم كل طرف لغيره وفي المفاصلة القائمة والمستمرة إلى العصور اللاحقة.

إن هذه الورقة محاولة لإعادة اللحمة العلمية والتواصل العلمي بين وجهتين كان الأجدر أن تتكاملا وفقا لروح الإسلام وتعاليمه الخالدة.

تمهيد:

قبل الولوج في صلب الموضوع ينبغي التعرض ولو بإيجاز شديد إلى الزاوية، ذلك الإطار الذي اشتهرت به الصوفية ونمت فيه ممارساتهم وأصبح عنوانا عليهم كلما ذكره الذاكرون. يبدو أن الزاوية بالمغرب الإسلامي رديفة لكلمة "الرباط" بالمشرق الإسلامي، يؤكد ذلك ما ذهب إليه ابن مرزوق في مسنده بقوله: "وهذه الزوايا هي التي يطلق عليها في المشرق الربط"⁽¹⁾، وللرباط معنيين:

معنى فقهي: وهو احتباس النفس في الجهاد والحراسة في ثغر من الثغور المتاخمة للعدو⁽²⁾.
معنى تصوفي: وهو عبارة عن الموضع الذي تلتزم فيه العبادة⁽³⁾، فهو "بيت الصوفية ومنزلهم"⁽⁴⁾.

وعن هذا المعنى الأخير قال أبو حفص السهروردي⁽⁵⁾: "وشرائط سكان الرباط، قطع المعاملة مع الخلق، وفتح المعاملة مع الحق، وترك الاكتساب اكتفاء بكفاية مسبب الأسباب، وحبس النفس عن المخالطات، ومواصلة الليل والنهار بالعبادة، متعوضا بها عن كل عادة، والانشغال بحفظ الأوقات، وملازمة الأوراد، وانتظار الصلوات، واجتناب الغفلات، ليكون بذلك مرابطا مجاهدا"⁽⁶⁾.
والظاهر أن الزاوية في بلاد المغرب بعد أن تولدت عن الرباط⁽⁷⁾، قد أخذت المعنى التصوفي واستغرقت حياتها فيه، بينما تخلت عن المعنى الفقهي، للاستكانة التي كانت عليها الأمة تجاه "الاتحلال الداخلي والخطر الخارجي"⁽⁸⁾.

-
- (1) ص 411. وثمة إشارة إلى وجود "رابطة" في بلاد المغرب قبل ذلك، انظر:
- ابن الزيات يوسف بن يحيى التادلي: التشوف إلى رجال التشوف، تحقيق: أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس، ط1، 1404هـ/1984م، جاء فيه: "فمر برابطة بعض المنقطعين"، ص103.
- (2) المقرئزي: الخطط، ج2، ص427، جاء فيه: "الربط والمرابطة ملازمة ثغر العدو، وأصله أن يربط كل واحد من الفريقين خيله، ثم صار لزوم الثغر رباطا"، و"قيل لكل ثغر يدفع أهله عن ورائهم رباط".
- (3) ابن مرزوق: المصدر السابق، ص 411. وانظر كذلك:
- برنشفيك: تاريخ إفريقيا، ج2، ص335.
- (4) المقرئزي: المصدر السابق، ج2، ص427. ابن مرزوق: المصدر السابق، ص 412.
- (5) السهروردي أبو حفص: من فقهاء وعلماء الصوفية في بغداد، صاحب كتاب "عوارق المعارف"، توفي سنة 632هـ/1234م، انظر ترجمته في: ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج3، ص 446. الزركلي خير الدين: الأعلام، دار العلم للملايين، ط7، 1406هـ/1986م، ج5، ص 143. دائرة المعارف الإسلامية، ج12، ص 296.
- (6) المقرئزي: المصدر السابق، ج2، ص 427.
- (7) وسيلة بلعيد بن حمدة: الزاوية ودورها التربوي والاجتماعي، الهداية عدد4، سنة19، 1415هـ/1995م، ص 29.
- (8) سعد الله: تاريخ الجزائر، ج1، ص36-37.

وقد عم انتشار الزوايا في المغرب الإسلامي والأندلس، ففي المغرب الأقصى توجد الزاوية الحديثة بمدينة فاس⁽¹⁾، والزاوية القديمة والحديثة بمدينة مكناس⁽²⁾، ورباط الشيخ أبي محمد بمدينة آسفي⁽³⁾، وزاوية الحاج عبد الغني بمدينة سلا⁽⁴⁾، وفي تونس، توجد زاوية الشيخ أبي يوسف الدهماني، وزاوية الشيخ أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن القيسي بالقيروان⁽⁵⁾، كما أنشأ السلطان الحفصي أبو فارس عبد العزيز⁽⁶⁾ ثلاث زوايا وهي: زاوية باب البحر من تونس، والزاوية التي خارج باب أبي سعدون بحومة باردو، والزاوية التي بحومة الداموس خارج باب علاوة المعروف بالشيخ الصالح سيدي فتح الله⁽⁷⁾، وزاوية يعقوب بن عمران البويوسف المسماة بالزاوية الملاية بفرجيوه⁽⁸⁾.

وفي المغرب الأوسط، تكونت مجموعة من الزوايا، منها: زاوية العباد⁽⁹⁾ بظاهر تلمسان، وزاوية سيدي ابن الحسن التي شيدها السلطان أبو سعيد عثمان الزياني⁽¹⁰⁾، وزاوية الحلوي⁽¹¹⁾ بجانب مسجد الشيخ الحلوي، وزاوية أبي عبد الله⁽¹²⁾، وزاوية أبي زيد عبد الرحمن بن يعقوب بن علي⁽¹³⁾، وزاوية الحسن بن مخلوف الشهير بأبركان، قرب المدرسة الجديدة التي جدد بناءها السلطان أبو العباس أحمد العاقل⁽¹⁴⁾، وزاوية ابن البناء⁽¹⁵⁾، وزاوية أبي يعقوب العشاشي بشلف⁽¹⁾، كما وجدت بعد

1 ابن الخطيب: نفاضة الجراب، ص312.

2 نفسه، ص371. و المقري: نفع الطب ج7 ص313.

3 نفسه، ص71.

4 ابن قنفذ القسنطيني: أنس الفقير وعز الحقيير، نشره وصححه: محمد الفاسي وأدولف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1385هـ/1965م، ص84.

(5) وسيلة بلعيد بن حمدة: الزاوية ودورها التربوي والإجتماعي، الهداية عدد4، ص29.

(6) تولى في شعبان سنة 769هـ/1393م، انظر:

الزركشي: تاريخ الدولتين، ص114. والحريري: تاريخ المغرب الإسلامي، ص385.

(7) الزركشي: المصدر السابق، ص116. ابن قنفذ: الفارسية، ص196.

8 ابن قنفذ: الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية، تقديم وتحقيق: محمد الشاذلي النيفر وعبد المجيد التركي، الدار التونسية للنشر، تونس 1388هـ/1968م، ص164.

(9) يحيى بن خلدون: البغية، ج1، ص413. ابن مرزوق: المجموع ورقة54.

10 جوليان شارل اندري: تاريخ إفريقيا الشمالية، ترجمة: محمد مزالي ويشير سلامة، الدار التونسية للنشر والتوزيع، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1389هـ/1969م، ج2، ص210.

(11) ابن مريم: البستان، ص33، 89.

الحلوي هو: أبو عبد الله الشوذي الإشبيلي المعروف بالحلوي، نزيل تلمسان، من أكابر العلماء والعباد، توفي بتلمسان، انظر ترجمته في:

ابن خلدون يحيى: البغية، ج1، ص127. ابن مريم: البستان، ص68.

(12) ابن مرزوق: المجموع ورقة81.

(13) نفسه ورقة91.

(14) التنسي: نظم الدر، ص248.

(15) عليوان: السنوسي، ص23.

ذلك في القرن التاسع "زاوية الثعالبي" في مدينة الجزائر، وضريح محمد الهواري⁽²⁾ في وهران، وزاوية السنوسي بتلمسان⁽³⁾

أما في الأندلس فتوجد مجموعة من الزوايا منها زاوية المحروق بظاهر غرناطة⁴. وقد اضطلعت الزاوية بوظيفتين أساسيتين: وظيفة تعليمية، ووظيفة اجتماعية، و سوف نقتصر على النقطة الأولى لأهميتها في الموضوع.

لقد مرت الوظيفة التعليمية للزاوية بثلاث مراحل:

- **المرحلة الأولى:** اهتمت الزاوية في مرحلتها الأولى بالمشاركة الفعالة في نشر العلم، ذلك أنها كانت تشكل مؤسسة من مؤسسات التعليم العالي⁽⁵⁾، فقد جعلت من مهامها تحفيظ القرآن الكريم، وتدريس العلوم النقلية، و بعض العلوم العقلية، كالفرائض والحساب⁽⁶⁾، وكان يعهد بالتعليم فيها إلى كبار العلماء من أمثال " أبي عبد الله أحد كبار الأعلام المشاهير، الذي كان يُدرّس بزوايته الحديث من موطن الإمام مالك بن أنس"⁽⁷⁾.

وكان الطلبة يقبلون على التعلم في الزوايا، وينهلون من معارفها، ويتمتعون بالإقامة في بيوتها⁽⁸⁾، مما جعلها في تعليمها شبيهة بالمدارس، فنشرت العلم، وعمّته على طبقات الناس المختلفة، وشاركت في تنوير الأمة، وفي فك عزلتها الثقافية .

- **المرحلة الثانية:** في هذه المرحلة تخصصت الزاوية في تعليم القرآن الكريم، وإلقاء دروس " الوعظ والرقائق"⁽¹⁾، وقراءة الكتب المتعلقة بسيرة النبي صلى الله عليه وسلم ومدحه، مثل: كتاب

(1) الزباني محمد بن يوسف: دليل الحيران وأنيس السهران في أخبار مدينة وهران، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر 1398هـ/1978م ، ص 60.

(2) محمد بن عمر بن عثمان الهواري: الولي الصالح، سافر من فاس إلى المشرق للحج ورحل إلى مصر ثم القدس وجال بالشام واستقر أخيرا بوهران وبها توفي سنة 843هـ/1439م، انظر ترجمته في:

الزباني: دليل الحيران ، ص 41.

التبكتي: النيل، ص 516.

ابن مريم: البستان ، ص 228.

الحفاوي: التعريف ، ج1، ص 174.

(3) سعد الله: تاريخ الجزائر ، ج1، ص 39-40 .

4المقري: نفع الطيب دار الفكر ط 1419هـ/1998م، ج6 ص 168.

(5) سعد الله: تاريخ الجزائر، ج1، ص 35 .

(6) وسيلة بن بلعيد بن حمدة: الزاوية ودورها التربوي والاجتماعي، الهداية، عدد 4 ص 29.

بونابي الطاهر: الحركة الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرنين السادس والسابع الهجريين (12-13 الميلاديين)، رسالة ماجستير - جامعة الجزائر - معهد التاريخ، السنة الجامعية 1419هـ/1420هـ-1999م/2000م، ص 273.

(7) ابن مرزوق: المجموع ، ورقة 81.

(8) الونشريسي: المعيار، ج7، ص 292 .

"الشا بتعريف حقوق المصطفى"⁽²⁾ للقاضي عياض⁽³⁾، والاهتمام بأخلاق الصالحين⁽⁴⁾ وأخبارهم، والاعتناء الكبير بأنواع ذكر الله عز وجل، من التهليل، والتسبيح، والتقدیس⁽⁵⁾، وأصبحت لهم فيها عوائد لا يستطيعون التخلي عنها.

وفي هذه المرحلة يلاحظ تعايش بعض الفقهاء مع المتصوفة⁽⁶⁾، نظرا لأن المادة العلمية والأوراد التي كانت تعطى داخل الزوايا لم يكن فيها ما يُشكّل انحرافا واضحا عن الدين، لذا اختلفت فتاوى العلماء في تقدير هذه الطرق، وفي شرعيتها بين الحلّ والحرمة، وقد أورد الونشريسي في المعيار نماذج عن الأسئلة التي وردت على مجموعة من العلماء بشأن هؤلاء المتصوفة، وكانت أجوبتهم مختلفة باختلاف الأسئلة، مما يؤكد أن كل مجموعة من هؤلاء المتصوفة لها خصوصياتها في التعامل مع الأوراد، ولم تكن في تلك الفترة على نمط واحد، وطريقة واحدة، وكانت مواقفهم تابعة لما اختص به كل فقيه وما علمه من حال كل طريقة وعملها فيما يتعلق بالعبادة والذكر، وتوزعت في مواقف ثلاث. اعتمادا على بعض الأسئلة المطروحة والإجابة عنها من طرف بعض العلماء:

الموقف الأول: الموافقة والمساندة .

هذا الموقف اتسم أصحابه بالموافقة الصريحة وإيفاء الفتاوى التي تحسن صنيعهم وتحبب أعمالهم للناس وإزالة اللبس الشرعي الذي يبدو أنه كان ينتاب هذه الأعمال من طرف العامة والخاصة، ولتبرر ما يقوم به المتصوفة، وسوف نقتصر على بعض الفتاوى .

سئل الفقيه العالم أبو محمد بن محمد بن موسى العبدوسي⁽⁷⁾ عن "مسألة، وهي أن عندنا جماعة بموضع منقطعين إلى العبادة من الصلاة، والصيام، وقراءة القرآن، وتعليم أولاد المؤمنين، والسعي في قضاء حوائجهم، والأرامل، والأيتام، والمساكين، والإصلاح بين المسلمين، مثابرين على

(1) نفسه، ج11، ص49، 105 .

(2) نفسه، ج11، ص49 .

(3) القاضي عياض هو: أبو الفضل عياض بن موسى البحصبي السبتي، إمام وقته في الحديث، وعلوم النحو، واللغة، وكلام العرب، وأيامهم وأنسابهم، توفي بمراكش سنة 544هـ/1149م، انظر ترجمته في:

ابن الخطيب: الإحاطة، ج4، ص222.

ابن خلكان: وفيات العيان، ج3، ص483.

المقري: أزهار الرياض، ج1، ص23-29.

مخولف: شجرة، ص140.

(4) الونشريسي: المعيار، ج11، ص49 .

(5) نفسه، ج11، ص105 .

(6) الشاطبي أبو اسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي: الاعتصام، دار اشرفية الجزائر بلاتا، ج1 ص193.

الونشريسي: المعيار، ج11، ص39، 41.

(7) أبو محمد عبد الله بن محمد بن موسى بن معطي العبدوسي الفاسي، مفتيها، وعالمها، ومحدثها، توفي سنة

849هـ/1445م، انظر ترجمته في:

التبكي: النيل، ص231. مخولف: شجرة، ص255.

ذلك، مداومين عليه، وفيهم رجل له عليهم شغوف العلم، معه منه حظ وافر مما يحتاج إليه في دينه، من فقه، وتصوف، اتخذ أصحابه شيئا في ذلك وقوة، وكلهم ظاهروا الخير، صالحوا الأحوال، غير أنهم يجتمعون في المولد وشبهه للوعظ والتذكير، وربما أنشد لهم منشد أشعار في مدح النبي صلى الله عليه وسلم وفيما يناسب ذلك مما يحث على الطاعة من غير اجتماع نساء ورجال في ذلك، وطعن بعض الناس عليهم في ذلك، وقال هذه بدعة ومنكر...".

فأجاب: " الحمد لله وحده دائما، الجواب والله سبحانه الموفق للصواب يمينه: إن أحوال الجماعة المذكورة أدام الله استقامتهم، وأحسن على طاعته معونتهم بمنه، أحوال حسنة مرضية شرعا، ف ﴿يا ليتني كنت معهم فأفوز فوزا عظيما﴾⁽¹⁾، واجتماعهم لما ذكر اجتماع على طاعة مستحبة، تثمر خيرات من الخوف، والرجاء، والصبر، والزهد، إلى غير ذلك من المقامات العلية، والأحوال السنية [...] وما ذكرتم خيور محضة، لا تشوبها آفة، ولا تكدرها مفسدة"⁽²⁾.

الموقف الثاني: الرفض والتمشدد.

ثمة فئة أخرى من الفقهاء كان موقفها رافضا جملة وتفصيلا كل ما يقوم به المتصوفة باعتبارها من البدع المنكرة التي يجب أن ينهى عنها، تحريما لها وتبديعا لأعمالها وتنفيرا منها ومن أصحابها وكل ما له علاقة بها، بل والدعوة إلى محاربتها، واعتبار أهلها عند بعضهم أخطر من الكفار؟ وهذه بعض الفتاوى التي ترى هذا الموقف.

"سئل الشيخ أبو إسحاق الشاطبي³ عن حالة طائفة ينتمون إلى التصوف والفقر، يجتمعون في كثير من الليالي عند واحد من الناس، فيفتتحون المجلس بشيء من الذكر على صوت واحد، ثم ينتقلون بعد ذلك إلى الغنا والضرب بالأكف والشطح، هكذا إلى آخر الليل، ويأكلون في أثناء ذلك طعاما يعده لهم صاحب المنزل، ويحضر معهم بعض الفقهاء، فإذا تكلم معهم في أفعالهم تلك، يقولون: " لو كانت هذه الأفعال مذمومة أو محرمة شرعا لما حضرها الفقهاء"⁽⁴⁾.

فأجاب: " إن اجتماعهم للذكر على صوت واحد إحدى البدع المحدثات التي لم تكن في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا في زمن الصحابة، ولا من بعدهم، ولا عرف في ذلك قط في شريعة محمد عليه السلام، بل هو من البدع التي سماها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهي مردودة، ففي الصحيح أنه عليه السلام قال: " من أحدث في أمرنا ما ليس منه فهو رد"، يعني فهو مردود وغير مقبول، فذلك الذكر الذي يذكرونه غير مقبول [...] وفي الصحيح أنه صلى الله عليه وسلم

(1) سورة النساء آية 73.

(2) (الونشريسي: المعيار، ج11، ص47.

3 الشاطبي: هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي، المحقق النظار، أحد العلماء الجهابذة، وأكابر الأئمة النقاة، الفقيه

الأصولي المفسر، توفي سنة 790هـ/1388م، انظر ترجمته في:

التبكتي: النيل، ص 48. مخلوف الشجرة، ص231.

(4) نفسه، ص39.

كان يقول في خطبته: "أما بعد فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمد، وشرّ الأمور محدثاتها وكل بدعة ضلالة، وفي رواية، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة في النار، وهذا الحديث يدل على أن صاحب البدعة في النار والأحاديث في هذا المعنى كثيرة، وعن الحسن البصري أنه سئل فقيل له: "ما ترى في مجلسنا هذا؟ قوم من أهل السنة والجماعة لا يطعنون على أحد، نجتمع في بيت هذا يوماً فتقرأ كتاب الله وندعوا الله ربنا، ونصلي على النبي صلى الله عليه وسلم، وندعو لأنفسنا ولعمامة المسلمين"، قال: "فنهى الحسن عن ذلك أشد النهي، لأنه لم يكن من عمل الصحابة ولا التابعين، وكل ما لم يكن عليه عمل السلف الصالح، فليس من الدين، فقد كانوا أحرص على الخير من هؤلاء، ولو كان فيه خير لفعلوه، وقد قال الله تعالى: "اليوم أكملت لكم دينكم"⁽¹⁾، قال مالك بن أنس: فما لم يكن يومئذ ديناً لم يكن اليوم ديناً، وإنما يعبد الله بما شرع، وهذا الاجتماع لم يكن مشروعاً فلا يصح أن يُعبد الله به"⁽²⁾.

ثم أورد الشاطبي رحمه الله حكاية عياض عن التنسي أنه قال: "كنا عند مالك وأصحابه حوله فقال رجل من أهل نصيبين: يا أبا عبد الله عندنا قوم يُقال لهم الصوفية، يأكلون كثيراً، ثم يأخذون في القوائد، ثم يقومون فيرقصون، فقال مالك: أصبيان هم؟ قال: لا، قال: أمجانين هم؟ قال: لا، قوم مشايخ وغير ذلك عقلاء، فقال مالك: ما سمعت أحداً من أهل الإسلام من يفعل هذا إلا أن يكون مجنوناً وصيباً، فهذا بين أنه ليس من شأن الإسلام، ثم يقال: ولو فعلوه على جهة اللعب كما يفعله الصبي لكان أخف عليهم مع ما فيه من إسقاط الحشمة، وإذهاب المروءة، وترك هدى أهل الإسلام وأرباب العقول، لكنهم يفعلونه على جهة التقرب إلى الله والتعبد به، وأن فاعله أفضل من تاركه، هذا أدهى وأمر، حيث يعتقدون أن الله واللعب عبادة، وذلك من أعظم البدع المحرمات، الموقعة في الضلالة، الموجبة للنار والعياذ بالله؛ وأما ما ذكرتهم من شأن الفقهاء الإماميين، فليسا بفقهاء إذا كانا يحضران شيئاً من ذلك، وحضورهما ذلك على الانتصاب إلى المشيخة قاذح في عدالتهما، فلا يُصلّى خلف واحد منهما حتى يتوبا إلى الله من ذلك، ويظهر عليهما أثر التوبة، فإنه لا تجوز الصلاة خلف أهل البدع، نص على ذلك العلماء"⁽³⁾.

ثم ختم ذلك بنداء لمحاربة هذه الفئة بقوله: "وعلى الجملة فواجب على من كان قادراً على تغيير ذلك المنكر الفاحش، القيام بتغييره، وإخماد نار الفتنة، فإن البدع في الدين هلاك، وهي في الدين أعظم من السم في الأبدان، والله الوافي بفضله، والسلام على من يقف على هذا، من كاتبه: إبراهيم الشاطبي، وتقيد بعقبه بخط المجيب رحمه الله مانصه: ما كتب فوق هذا ويمنته صحيح على حسبما كتب، فليروه عني من شاء على حسب ما وقع هنا والله الموفق للصواب، وكتب بذلك خطه العبد

(1) سورة المائدة آية 3.

(2) (الونشريسي: المعيار، ج 11، ص 40.

(3) (الونشريسي: المعيار، ج 11، ص 41.

الفقير إلى رحمة ربه إبراهيم الشاطبي المذكور في العشر الأواخر لذي قعدة عام ستة وثمانين وسبعمئة" (1).

و" سئل الشيخ الصالح أبو فارس عبد العزيز بن محمد القيرواني تلميذ سيدي أبي الحسن الصغير عن قوم تسموا بالفقراء، يجتمعون على الرقص والغنا، فإذا فرغوا من ذلك أكلوا طعاما كانوا أعدوه للمبيت عليه، ثم يصلون ذلك بقراءة عشر من القرآن والذكر، ثم يُغنون ويرقصون ويبيكون، ويزعمون في ذلك كله أنهم على قرية وطاعة، ويدعون الناس إلى ذلك، ويطعنون على من لم يأخذ بذلك من أهل العلم، ونساء اقتفين في ذلك أثرهم، وعملن في ذلك على نحو عملهم، وقوم استحسنا ذلك وصوبوا فيه رأيهم، فما الحكم فيهم وفيمن رأي رأيهم، هل تجوز إمامتهم وتقبل شهادتهم أم لا؟ بيتوا لنا ذلك".

ومما جاء في جوابه: "فالجواب فيه ما قاله بعض أئمة الدين من علماء المسلمين الناصحين، حين سئلوا عن ذلك من أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخبر: "أن بني إسرائيل افرقت على اثنين وسبعين فرقة، وأن أمته ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة، اثنتان وسبعون في النار، وواحدة في الجنة، وقد ظهر ما أخبر به صلى الله عليه وسلم من افتراق أمة على هذه الفرق، وتبين صدقه صلى الله عليه وسلم وتحقق، ولم يكن أحد في مغربنا من هذه الطوائف فيما سلف، إلى أن ظهرت هذه الطائفة الأمية الجاهلة الغيبية، الذين ولعوا بجمع أقوام جهال، فتصدوا إلى العوام الذين صدورهم سالمة، وعقولهم قاصرة، فدخلوا عليهم من طريق الدين وأنهم من الناصحين، وأن هذه الطريق التي هم عليها هي طريق المحبين، فصاروا يحضونهم على التوبة، والإيثار، والمحبة، وصدق الأخوة، وإماتة الخطوط والشهوة، وتفريغ القلب إلى الله بالكلية، وصرفه إليه بالقصد والنية، وهذه الخصال محمودة في الدين فاضلة، إلا أن الذي في ضمنه على مذاهب القوم سموم قاتلة، وطامات هائلة، وهذه الطائفة أشدّ ضررا على المسلمين من مردة الشياطين، وهي أصعب الطوائف للعلاج" (2)، ثم يقول: "وأما ما ذكرتموه من أفعالهم واشتغالهم بالرقص والغنا والنوح، فممنوع غير جائز، قال الله تعالى: ﴿و من الناس من يشتري لهو الحديث﴾ (3) (الآية)، قال ابن مسعود: "هو الغنا والذي لا إله إلا هو، يرددها ثلاث [...] وأما ما ذكرتموه من قراءة القرآن والاستماع إليه، فإنه جائز وفيه قرينة وطاعة لله عز وجل، قال الله تعالى: ﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له﴾ (4) (5).

كما جاء في رده (الشيخ أبي فارس عبد العزيز بن محمد القيرواني) عن سؤال حول بعض ما يفعله المتصوفة قوله فيما يتعلق بالكرامة: "ولا تغتروا بهم، ولو أنهم يطيرون في الهواء، ويمشون على

(1) نفسه، ج11، ص 42.

(2) ج11، ص30.

(3) سورة لقمان آية 6.

(4) سورة الأعراف آية 204.

(5) (الونشريسي: المعيار، ج 11، ص 33.

الماء، فإن ذلك فتنة لمن أراد الله فتنته، وعلم شقوته، قال الله تعالى: "ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئاً" (1)، فلا يغتر أحدكم بما يظهر من الأوهام والخيالات، من أهل البدع والضلالات، ويعتقد بأنها كرامات، بل هي شرك وحبالات، نصبها الشيطان ليقنتص بها معتقد البدع ومرتكب الشهوات" (2).

وكان جواب فقيه بجاية وصالحها أبو زيد سيدي عبد الرحمن الواغليسي (3) عن مثل هذا السؤال بقوله: "قد نص أهل العلم فيما ذكرت من أحوال بعض الناس، من الرقص والتصفيق، على أن ذلك بدعة وضلال، وقد أنكره مالك وتعجب ممن يفعل ذلك لما ذكر له أن أقوماً يفعلون ذلك فقال: "أصبيان هم أم مجانين؟ ما سمعنا أحد من أهل الإسلام يفعل هذا" [...] وقد قال القرطبي: "إن ذلك مما لا يُختلف في تحريمه، وقد انتهى التوافق بأقوام إلى أن يقولوا: "إن تلك الأمور من أبواب القرب وصالح الأعمال، وإن بذلك يتم صفاء الأوقات وسنيات الأحوال، فنعوذ بالله من البدع والضلال"، وهذا الذي يقولون هو الذي يعتقدُه أهل زماننا في غالب ظني" (4).

وجاء عن الإجابة على السؤال نفسه من طرف الفقيه أبي عبد الله الحفار (5) بقوله: "أن هذا الطائفة المنتمة للتصوف في هذا الزمان، وفي هذه الأقطار، قد عظم الضرر بهم في الدين، وفشت مفسدتهم في بلاد المسلمين، لا سيما الحصون والقرى البعيدة عن الحضرة، هنالك يظهر ما انطوى باطنهم من الضلال، من تحليل ما حرم الله والافتراء عليه وعلى رسوله، وبالجملة فهم قوم استخلفهم الشيطان على حلّ عرى الإسلام وإبطاله، وهدم قواعده، ولسنا لبيان حال هؤلاء، فهم أعظم ضرراً على الإسلام من الكفار" (6) ثم قال: "فالواجب على من قدر على هؤلاء الذين هم كالأكلة في جنب الدين، أن يمنعهم، ويحول بينهم وبين ما هم بسبيله، وأن يجليهم عن موضعه، فهو في ذلك مجاهد مأجور، فمفاسدهم متعددة دينا ودنيا" (7)، ثم قال عن الفقهاء الذين يحضرون جلساتهم: "إن حضور الفقهاء معهم ليس بدليل على الجواز، ولا عدمه دليل على المنع، ولا يعرف الحق بالرجال بل الرجال يعرفون بالحق، فالفقيه إذا حضر معهم، ووافق واستحسن فعلهم، فهو مثلهم، بل هو شر منهم، وهو باسم الفسق أولى منه باسم الفقه" (8).

(1) سورة المائدة، آية 41.

(2) الونشريسي: المعيار، ج11، ص 32.

(3) أبو زيد عبد الرحمن بن أحمد الواغليسي، الفقيه، الأصولي، المحدث، المفسر، شيخ الجماعة ببجاية، توفي سنة 786هـ/1384م، انظر ترجمه في: التبتكي: النيل، ص 248. مخلوف: الشجرة، ص 237.

(4) الونشريسي: المصدر السابق، ج 11، ص 34.

(5) أبو عبد الله محمد بن علي شهر بالحفار، الأنصاري، الغرناطي، الإمام، المحدث والمفتي، توفي سنة 811هـ/1408م، انظر ترجمته في: التبتكي: النيل، ص 477. مخلوف: الشجرة، ص 247.

(6) الونشريسي: المصدر السابق، ج11، ص 42.

(7) المعيار، ج11، ص44.

(8) المعيار ج11، ص45.

ومن خلال هذه النصوص بأسئلتها وأجوبتها، يتبين ذلك الاختلاف المثير حول هذه الفئة، وهو اختلاف يدور بين الحلّ والحرمة، ويتعدى في بعض الأحيان إلى إخراجهم من الملة؛ ولاشك أن هذا الاختلاف مرده بالدرجة الأولى إلى طبيعة أعمال الجماعة التي طرّح حولها السؤال، وطبيعة السؤال نفسه، فقد أكد الشاطبي بأن بعضاً من الصوفية ولكي ينتصروا لأنفسهم ويلبس ما يقومون به بلباس شرعي، كانوا يطرحون أسئلة على شيوخ الوقت ولكنهم "يُحسّنون ظاهرها بحيث يكاد باطنها يخفى على غير المتأمل"⁽¹⁾، حتى يظفروا بفتوى تجعلهم في حلّ من أعمالهم، وتحسن صورتهم، وتقوي عضدهم في المجتمع؛ كما يرجع الاختلاف كذلك إلى طبيعة المجيب، فإن كان من المتصوفة كانت روده مبرئة للكثير من أعمالهم، وإن لم يكن منهم جاءت روده مشنعة عليهم، لذا نشب صراع محتدم بين هذين الرأيين.

الموقف الثالث: المستبين والفارز.

هذا الموقف فتاواه كانت تنتظر إلى أعمال الصوفية على أساس الفرز لكل عمل فما كان موافقاً للسنة في نظرهم قبلوه واثقوا عليه وما كان مخالفاً للسنة أنكروه وحرّموه وعوا إلى نبذه. وهذه بعض الفتاوى التي أشارت إلى ذلك.

وسئل الأستاذ أبو سعيد بن لب² عن رجل رغب الناس في طريقة فقراء زماننا في المسجد له عظم على رؤوس الناس، وقد قال: "هذا الذي يذم الفقراء، إن ذمهم لأجل حلق الذكر فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أثنى عليها ورغب فيها"، فحمل الذكر الوارد فيها على فقراء زماننا، ثم قال: "وإن ذمهم لأجل الغناء والسماع، فإن عائشة رضي الله عنها كانت أغنى الناس وأعرفهم بالشعر، وكذا أبوها أبو بكر وأختها أسماء"، فأنكر عليه فقال: "ما أردت بأغنى الناس إلا غنى المال"، ثم تأمل مقالته وعلم أن المساق لا يعطي ذلك فأنكر وقال: "إنما قلت أعرفهم بالشعر..."³.

فكان مما أجاب: "والغالب في مجالس الذكر المذكورة في الأحاديث التي يتلى فيها كتاب الله تعالى لقوله عليه السلام: "ما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم إلا غشيتهم الرحمة" (الحديث) والتي يتعلم فيها العلم والدين [...] وأما مجالس الذكر اللساني بالتهليل والتحميد والتقدّيس، فقد صرح بها حديث الملائكة السياحين، لكن لم يذكر جهر فيها بالكلمات ولا رفع صوت [...] قال عليه السلام: "اربعوا على أنفسكم، فإنكم لا تدعون أصمّ ولا غائباً"، وفقراء الوقت قد تحيزوا بأيات، وتميزوا بأصوات، هي إلى الاعتداء (الدعاء والصوت العالي المفرط) أقرب منها

(1) الإعتصام، ص 193.

2 هو أبو سعيد فرج بن أحمد بن لب نشأ بقرنباطة ودرس بها وكان من أكابر علماء المالكية، توفي بقرنباطة سنة 782هـ/1382م، انظر ترجمته في:

ابن الخطيب: الإحاطة، ج 4، ص 253.

المقري: نفع الطيب، ج 5، ص 509.

3 الونشريسي: المعيار، ج 11، ص 35.

إلى الاقتداء، وطريقتهم إلى اتخاذها، مأكلة وصنعة، أقرب منها إلى اعتدادها قرينة وطاعة، وفي الحديث " خبر الذكر الخفي"، ومما وقع في المكتوب ذكر الغنا والسماع، فقد تكلم الناس في ذلك بكلام طويل مع اختلاف كثير¹.

وسئل أبو عبد الله محمد بن إبراهيم المعروف بأبي البركات⁽²⁾ بن الحجاج البلقيني "عن زاوية للغرباء يجتمعون لهم فيها ما يقوتهم، ويؤنسونهم بالمجالسة، ويجتمعون على الأكل والذكر وإنشاد الشعر، ثم يبكون ويشطحون في فصول كثيرة"، فأجاب: "[...] إذا كان الأمر على ما كان أعلاه فقد جرى العمل بالعدوتين على المسامحة فيه، إن فرض أن يتخلل ذلك ما يتردد المجتهد في إجازته ورده بما يقتزن به من الخشوع، والصدقات، وإرفاد ابن السبيل مكفر له إن شاء الله"⁽³⁾، وكتب الأستاذ ابن لب على هذه الفتوى قائلاً: "وقفت على السؤال والجواب ووافقت على صحة الجواب المقيد وقلت بمثلته، والله الموفق بفضلته"⁽⁴⁾.

وكان من أبرز مظاهره تلك الردود التي وقعت بين ابن مرزوق الحفيد، وقاسم بن سعيد بن محمد العقباتي، فقد كان لهذا الأخير رد مطول على سؤال ورد إليه بهذا الخصوص، وقد أقر في جوابه الذي يقع في خمس وعشرين (25) صفحة، كما أوردها صاحب المعيار⁽⁵⁾، شرعية ما يقوم به المتصوفة في الزاوية، وحاول تأصيل كل ما فعلوه، وجاء في مقدمة رده: "الحمد لله، ما ذكرت أعلاه من قول أو فعل، فهو حسن، وأكثره مثني عليه شرعاً، وليس فيه إن شاء الله موضع للنهي، بل هو دائر بين المرغوب فيه، والمندوب إليه، ونحن نذكر في أكثر ذلك أدلة فضله والندب إليه، وما يرشدك ويهديك إلى المواضبة عليه، ولقد حضرت مجتمعتهم مرتين، فما رأيت إلا تعاوناً على البر والتقوى، وبعداً على الإثم والطغوى"⁽⁶⁾، وهذه بعض الأدلة التي ساقها، فعن سؤال جلوس الشيخ إلى يمين الداخل لمجلسهم قال: "ذكرت جلوس الشيخ عن يمين الداخل وذلك حسن من فعله، وللشيخ ابن رشد: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب التيامن في شأنه كله"⁽⁷⁾، وعن سؤال مفاده أن خديم الشيخ يُخرج سبحة منظومة في خيط بها عدد معلوم فُصد به الإحصاء للتسبيحات، والتهليلات، والضبط، فأجاب: "وذكرت أنهم يأخذون بإثر جلوسهم التسبيح، والتمجيد، والصلاة على النبي صلى

1 نفسه، ج11، ص 35-36.

الشاطبي: الاعتصام، ص 197.

(2) محمد بن محمد بن إبراهيم، قاضي الجماعة، وشيخ المحدثين، والفقهاء، والأدباء، والصوفية بالأندلس، توفي سنة 771هـ/1369م، انظر ترجمته في:

التبكي: النيل، ص 428. المقري: نفع الطيب، ج5، ص471. مخلوف: شجرة، ص 229.

(3) المعيار ج11، ص 38.

(4) نفس المصدر والمكان.

(5) الونشريسي: المصدر السابق، ج11، ص48-73.

(6) الونشريسي: المعيار، ج11، ص 50.

(7) نفسه، ج 11، ص 50، 51.

الله عليه وسلّم، إلى أن يكملوا عددا معيناً و، كل هذا سائغ مرغّب فيه، مجمع على فضله، وهو الركن القوي في طريق الحق سبحانه، قال أبو القاسم القشيري: "بل هو العمدة في هذا الطريق، فلا يصل أحد إلى الله إلا بدوام الذكر"، ومن خصائصه أنه غير مؤقت، بل ما وقت من الأوقات إلا والعبد مأمور فيه بذكر الله إما فرضاً، وإما نفلاً، وقالوا: "الذكر منشور الولاية، فمن وفق إلى الذكر فقد أعطى المنشور، ومن سلب الذكر فقد عُزل" [...] وقد تضافرت الأدلة من الكتاب والسنة أن الذكر أفضل الأعمال وأجل الأقوال، قال الله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا، هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا، تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ وَأَعَدَّ لَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا ﴾ (1) (2). وجاء في سياق فتواه قوله: "وقد يقع من بعض رقص وتصفيق بخفة وطيش، ويزعم مع ذلك أنه طاش لله وذهب قلبه، وإنما يصدر مثل هذا من الغبي الجاهل، ولا يصدر من العاقل الفاضل، قال بعض الأئمة: و يدلّ على جهالة فاعله أنّ الشريعة لم ترد بذلك في كتاب ولا سنة، ولم يفعله أحد من السلف، وإنما يفعل ذلك الجهلة السفهاء الذين التبست عليهم الحقائق بالأهواء، وقد يصدر من بعضهم الصياح والتغاشي والتبكي تصنعاً، ومن بعضهم ضرب الصدور، ومنتف الشعور، وكل هذه الأمور محرمة، وفي مثلهم وقعت أجوبة من مصر بالإنكار والنسبة إلى الرعونة والرياء، ووصفهم بالمين والكذب، وأنهم يحذرون ببئس ما صنعوا لإيهاهم أنّ فعلهم من الطاعة، وإنما هو أقبح الرعونات، والخير كله والسعادات بأسرها في اتباع رسول الله صلى الله عليه وسلّم، واقتناء أصحابه الذين شهد لهم بأنهم خير القرون" (3).

وكان للعالم ابن مرزوق (الحفيد) رأياً مخالفاً ومعارضاً لرأي قاسم العقباني في هذه المسألة، وقد ذيلّ الونشريسي جواب قاسم العقباني سالف الذكر بقوله: "قلت: للشيخ الحافظ المحقق أبي عبد الله بن مرزوق (الحفيد) رحمه الله في الرد على هذا الجواب تأليف، وكلام شاف، ويشتمل على سبعة كراريس، منع من إثباته عقب هذا الجواب، واستفاء كلامه وجلب فوائده، طوله" (4)، وعنوان هذا الرد كما جاء في البستان هو "النصح الخالص في الرد على مدعي رتبة الكامل الناقص" (5).

والملاحظة الأولى التي يمكن رصدها هي أن جلّ الفقهاء بمواقفهم المختلفة لم يكونوا من المتصوفة بالمعنى المتداول عملياً في ذلك العصر حتى أولئك الذين كانت مواقفهم موافقة لهم. والحق أن هذه المرحلة قد شابها نوع من الغموض، ويمكن تشبيهها بالمرحلة المتوسطة، أو بالمرحلة الانتقالية، حيث استغنى فيها العلماء عن التعليم، واقتصرت على الأوراد والأذكار، والأمداح

(1) سورة الأحزاب ، آية 41 - 43.

(2) الونشريسي: المصدر السابق ، ج 11 ، ص 54-55.

(3) الونشريسي: المعيار ، ج 11 ، ص 62.

(4) الونشريسي: المعيار ، ج 11 ، ص 73.

(5) ابن مريم: البستان، ص 211 ، وقد أكد بأن هذا التأليف الطويل الذي يقع في سبعة كراريس هو وبلديه الإمام قاسم العقباني

في فتواه في مسألة الفقراء الصوفية لما صدق العقباني صنيعهم، وخالفهم ابن مرزوق . في " الرد على عصريه

النبوية، لذلك انقسم العلماء في تقدير شرعيتها، وكلُّ ينظر إليها بمنظاره الخاص، فإذا عدنا إلى قاسم العقباني الذي وصل إلى درجة الاجتهاد⁽¹⁾، وكان شيخا للقلصادي في بعض العلوم العقلية⁽²⁾، نراه أميل إلى طريقة التصوف، وقد ألف فيه أرجوزة⁽³⁾، لذلك لم يكن في وسعه إلا تدعيم هذه الطريقة والوقوف إلى جانبها بفتوى مطولة، وأن كل ما يقومون به في نظره، لا يعدو أن يكون مما يباح فعله، وقد شدّد بعنف في سياق فتواه السابقة على كل من يحاول الخروج عن الدين، والاستهتار⁽⁴⁾ بقيمه، مما يؤكد أنه كان يناصر التصوف السني الصحيح، ولم تكن مناصرته أبداً للشعوذة والدروشة، فقد جاء في سياق فتواه.

أما ابن مرزوق (الحفيد)، فالظاهر أنه لم يكن يقصد برده التهجّم على علم التصوف السني، الذي لا يخرج عن إطار الإسلام الصحيح، ذلك أنه كان يدرّس التصوف من كتاب الإحياء للغزالي⁽⁵⁾، وقد ذكر تلميذه أبو الفرج ابن أبي يحيى الشريف التلمساني⁽⁶⁾ بأنه "ألبسه خرقة التصوف، كما ألبسه أبوه وعمه"⁽⁷⁾، وإنما كان تهجمه على الطرق الجديدة غير الشرعية التي انتهجها المتصوفة، وأصبحت شيئاً فشيئاً تتحرف عن الإسلام الصحيح.

وقد أيد ابن مرزوق (الحفيد) كثير من علماء الأندلس، والقيروان، وفاس⁽⁸⁾، وامتدت مناصرة قاسم العقباني إلى عهد الإمام محمد بن يوسف السنوسي الذي ألف كتابه المسمى: "نصرة الفقير في الرد على أبي الحسن الصغير"⁽⁹⁾، وانتصر له هو كذلك "شيخاه عبد الرحمن الثعالبي، دفين الجزائر، والحسن أبركان الراشدي دفين تلمسان"⁽¹⁰⁾.

ويبدو أن انقسام العلماء وأهل الفتيا حول هذه المرحلة "بين منكر عليهم ومسلّم لهم"⁽¹¹⁾، لم يكن مرده إلى تعارض الأدلة الشرعية في الحكم على هذه الطريقة، وإنما في المنظار الذي تُرى من

(1) القلصادي: الرحلة، ص106. ابن مريم: المصدر السابق، ص147، 148. مخلوف: شجرة النور الزكية ص 255.

(2) القلصادي: المصدر السابق، ص 107. ابن مريم: المصدر السابق، ص 148.

(3) ابن مريم: المصدر السابق، ص 148. مخلوف: المرجع السابق ص 255.

(4) الونشريسي: المعيار، ج11، ص62.

(5) ابن مريم: البستان، ص206.

(6) أبو الفرج أحمد ابن أبي يحيى الشريف التلمساني، علامة محقق ومفسر، توفي سنة 895هـ/1489م، انظر ترجمته في: ابن

مريم: البستان المصدر السابق، ص 44. مخلوف: شجرة النور الزكية ص 267.

(7) ابن مريم: المصدر السابق، ص 206.

(8) المهدي البوعبدلي: أهم الأحداث الفكرية بتلمسان عبر التاريخ، الأصالة، السنة الرابعة، العدد 26، رجب-شعبان، 1395هـ.

جويلية أوت 1975م، ص 127.

(9) نفسه، ص 127. وجمال الدين بوقلي: الإمام ابن يوسف السنوسي وعلم التوحيد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر

1405هـ/1985م، وقد قام بتحقيق هذا الكتاب (نصرة الفقير في الرد على أبي الحسن الصغير) في آخر رسالته ص 387-

444.

(10) المهدي بو عبدلي: المقال السابق، ص127.

(11) ابن خلدون: المقدمة، ص 517.

خلاله من قبل العلماء، هذه المرحلة التي كان يكتنفها الغموض، وكانت خليطاً من الأمور الشرعية وغير الشرعية⁽¹⁾، وظهرت فيها طرق وعوائد ظاهرها شرعي، وباطنها متجه إلى الانحراف، مما فسح المجال إلى تعدد الفتوى، وكل ينظر إلى المسألة من الجانب الذي يراه .

ثم نرى بعد ذلك أن تسارع الأحداث السياسية في المنطقة كلها قد سرع من كثف من وجود هذه الأعمال وانتشارها وابتعادها عن التصوف السني، وانسياقه نحو التصوف العملي⁽²⁾ المنحرف، بعد أن هجرها الفقهاء والعلماء الذين عايشوها من قبل، وتُركت فريسة للاعتقادات والعوائد الغريبة عن الدين، والتي أصبحت فيما بعد عقيدة في حدّ ذاتها، لا يمكن الخروج عنها بله التفریط فيها، وكان ذلك سبباً إضافياً لرميها بالتبديع في الدين من طرف الفقهاء.

وقد شدّد العلماء على هذه الفئة، وحرّموا طريقتهم، ورمّوهم بالتبديع في الدين، وقالوا بعدم جواز إمامة من يرى مذهبهم ويسلك طريقتهم، قال الإمام الشاطبي: " فلا يُصَلَّى خلف واحد منهما حتى يتوبا إلى الله من ذلك، ويظهر عليهما أثر التوبة، فإنه لا تجوز الصلاة خلف أهل البدع، نص على ذلك العلماء"⁽³⁾.

تحليل المواقف:

لقد ساهمت في رسم هذه الصورة عوامل من أبرزها الأحداث التاريخية التي مرّ بها المغرب الإسلامي قاطبة، حيث سادته اضطرابات سياسية كبيرة، وتعرضت دوله إلى حروب شبه دائمة، لا تكاد تهدأ في منطقة حتى تثور في أخرى، من لدن الدولة الحمادية والمرابطية والموحدية، إلى الدول الثلاث المتصارعة التي قامت على أنقاضها، وهي الدولة المرينية، والزيرية، والحفصية⁽⁴⁾. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد تعرض المغرب الإسلامي إلى هجمات متكررة على سواحله، ومدنه من طرف الأجانب النصارى، وقد أرخ ابن قنفذ في الفارسية لبعض تلك الغارات، وجعلها من الحوادث العظام⁽⁵⁾.

(1) الشاطبي: الإعتصام، ج1، ص 193.

(2) سعد الله: تاريخ الجزائر، ج1، ص 41.

(3) (الونشريسي: المعيار، ج11، ص 41.

(4) انظر في ذلك:

ابن خلدون: العير، ج6، ص 202، وما بعدها، ج7، ص 93 وما بعدها.

التنسي: نظم الدر، ص 113 وما بعدها.

(5) ص131، حيث نزل النصارى في سنة 668هـ/ 1269م "بسبعة من الملوك، وبكثرة من العدد، والخيل، والأخبية، ومكثوا ثلاثة

أشهر ونصف، و دفع لهم من المال في الصلح ألف قنطار من الفضة" ص132 .

وفي سنة 696هـ/ 1296م وصلوا الى مرسى تونس ثم اقلعوا .

وفي سنة 792هـ/ 1389م نزل النصارى لمهدية وخيب الله سعيهم، ص 188 .

وفي سنة 801 هـ/ 1398م أخذ النصارى تدلس ، وبلد العناب ، و دهش الناس منهم ،ص196.

ولا شك أن هذه الحروب الداخلية والخارجية قد أحدثت خرابا كبيرا في العمران⁽¹⁾ والاقتصاد، وأحدث خرابا كبيرا في النفسية المغاربية التي لم تعد تشعر بالأمن والأمان، لا على حياة الفرد منها فحسب، بل على بقاء الدولة كنظام يفى بمتطلبات الناس من الأمن على الأرواح والأرزاق .

ولعل حادثة الحصار التي تعرضت له تلمسان على يدي المرينيين تعطي صورة واضحة للهزات والشروخ النفسية التي كان يعانيها المجتمع، إذ استمرت هذه المعاناة ثماني سنين وثلاثة أشهر، "ونالهم فيها من الجهد والجوع ما لم ينل أمة من الأمم، واضطروا إلى أكل الجيف، والقطط، والفئران، حتى زعموا أنهم أكلوا فيها أشلاء الموتى من الأناسي، وخرجوا السقف للوقود، وغلت أسعار الأقوات والحبوب، وسائر المرافق، بما تجاوز حدود العوائد، وعجز وجددهم عنه..."⁽²⁾، وبلغ عدد الموتى من جراء الحصار " زهاء مائة ألف وعشرين ألفا"⁽³⁾، ولما فرّج الله كربتهم وانفك الحصار، فكأنما نُشروا من الأجداث"، وكتبوا لها في سكتهم "ما أقرب فرج الله" استغرابا لحادثتنا⁽⁴⁾.

ولا شك أيضا أن هذه الحروب والقلال الداخلية والخارجية كان لهما مفعولها القوي في إحداث الفوضى في كل شيء، إن من الناحية الأمنية أو الاقتصادية أو الثقافية، وحتى العقائدية، وأضحى الخوف الشديد، والرهبة الكبيرة، مسيطرين على الحياة العامة للمجتمع، وأصبح الإنسان يلتجئ إلى أي ملجأ يمكن أن يكون سندا له في مقارعة هذه المصاعب الجمّة، حتى يضمن سلامته وقوته.

ونظرا لاستمرار هذه الأزمات، وسيطرت الخوف والهلع على الحالة النفسية العامة للمجتمع، وما جرّ عنه من ترد للأحوال الاقتصادية والاجتماعية، ولم يكن ثمة من أمل في حلول تستوعب أفراد الأمة وتنتشلها من هذه المحن، وانتشار روح اليأس والعجز، صار الناس يبحثون عن أي ملجأ يلتجئون إليه لانقاذ حالهم، ويتطلعون إلى الحلول المعجزة، وأصبحوا يبحثون عن أي خبر يمكن أن يكون أملا في النجاة والخلص، وفي هذه الظروف يمكن لأية إشاعة فيها أمل، أن يعرض القوم عليها بالنواجذ، ولذلك كان انتشار الأخبار الكرامية التي عادة ما تحاط بشيء من العلاقة بالله لتميرها، وتيسير عملية الاعتقاد والإيمان بها، جزءا من المتنفس العام، ومحاولة الترويح عن النفس والخروج من دائرة اليأس، وتحولت بمرور الزمن، وكثرة المرّدين لها، والمؤمنين بها، مع بقاء الظروف السالفة القاسية، إلى دواء ملازم، واكتسبت طابع القداسة بحيث لا يستطيع المرء القول فيه إلا بالاستسلام والقبول دون تشكيك أو ريب، وتحوّل المجتمع بعد ذلك إلى مجتمع مستسلم لهذه الأخبار، يبحث عنها، ويقدم الأولياء، ويبحث عن قبورهم، وأقوالهم الكرامية، وصارت تلك الأخبار والقصص الكرامية، جزءا

(1) ابن خلدون: المقدمة ، ص 159.

(2) ابن خلدون: العبر، ج 7، ص 113. وانظر كذلك:

يحي بن خلدون: البغية، ج 1، ص 211. التنسي: نظم الدر، ص 115.

(3) ابن خلدون يحي: المصدر السابق، ج 1، ص 211.

(4) ابن خلدون: العبر، ج 7، ص 114.

من الحل الذي يرتقبه ويتسلى به الناس، وولع الناس بها، وتحولت الكرامة إلى عقيدة تنبئ عن الغيب والمستقبل، وتعطي للناس حولا جاهزة، لا علاقة لها بالكّد والاجتهاد.

وخلاصة القول فإن الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية التي كانت سائدة في الدولة الزيانية، ساهمت بشكل فعال في امتداد هذه الفئة على المستوى الشعبي وعلى المستوى العقلي،" ففي هذه القرون التي أعقبت تفكك الموحدين وسقوط دولتهم، وشهد فيها المغرب هذه الفترة القلقة المفعمة بالاضطرابات السياسية، وعرف إبانها الأطماع الأجنبية، سرت في جميع أجزائه روح غريبة، جعلت الشعب يُقبل إقبالا لم يعرفه من قبل على أمور المجاهدة والكشف، وينخرط في الزوايا والربط، ويؤمن بالأولياء وكرامتهم، ويتناقل خرقهم للعادات، وإخبارهم بالمغيبات، واحتجابهم عن الأنظار، إلى غير ذلك من التصاريف، وهو مأخوذ كأنه قد أصابه مس من الجن، ثم نجده يندفع في زيارة قبور هؤلاء الأولياء وأضرحتهم، ويقدم حلقات الذكر حول قبابهم"⁽¹⁾.

ملخص موضوع نظرية المعرفة عند المتصوفة

ومواقف الفلاسفة والمتكلمين منها

فلالي بلقاسم

جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة

الملخص:

إنّ مسألة المعرفة والقوى العارفة، من المواضيع التي كانت محل اهتمام الفلاسفة والمفكرين منذ القديم، ولذلك كثرت الآراء فيها وتنوعت؛ حتى ظهرت بين العلماء نزعات مختلفة في مجال أفضل طرق المعرفة وأحسنها وأكملها، بل وأرفعها شأنًا، وتجسدت تلك النزعات في مجموعة من الآراء والاتجاهات.

أول الآراء وأقدمها الاتجاه الحسي، الذي لا يعترف ولا يعد من العلم اليقيني إلا ما وقع تحت الحس، مع إلغاء سائر الطرق وعدم الاعتراف بنتائجها، بل والتشكيك فيها، إلى حد اعتبار كل ما نتج عنها ليس علما صحيحا ولا يعد في أحسن الأحوال إلا مجرد ظنا أو تخمينًا، وكان لهذا الرأي أنصار منذ القديم.

وظهر اتجاه ثانٍ مناقض للاتجاه الأول، وهو الاتجاه الذي اعتبر الحس أدنى درجات الإدراك الحيواني، بل لا يعد ما توصل إليه الحس علما صحيحا فضلا عن كونه يقينيا يمكن الاطمئنان لنتائجه، وقالوا بأن الإدراك الصحيح هو توصل إليه العقل النظري وحده، بعيدا عن الاستعانة بالحواس.

⁽¹⁾ سعد الله: تاريخ الجزائر، ج1، ص39.

ثمّ ظهر رأي جامع بين الاتجاهين السالفين، وجعل للإدراك طريق حسي وطريق عقلي، وإن كان هذا الرأي نشأ ليوفق بين الرأيين السابقين، فإنه توصل إلى نتيجة هامة، وهي أن طرق ووسائل العلم والإدراك متعددة، ولا يمكن أن تنحصر في طريق واحد.

وجاء مفكرو الإسلام وفلاسفة المسلمين، متأثرين إلى حد ما، بالاتجاه الجامع على الخصوص، فجعلوا للإدراك طرق ووسائل وآلات متعددة، وأضافوا إلى طرق الإدراك طريقاً ثالثاً، تأثراً بالوحي الذي لم يجدوا له مكاناً في طرق الإدراك السالفة الذكر، ولكنهم جنحوا في هذا الاتجاه إلى تفضيل طريق العقل، وفضلوه على الطريق الذي يدرك بها النبي الوحي، مما حدا بهم في دراساتهم للنصوص الشرعية، إلى عدم التورع في تأويلها من أجل أن توافق العقل عند التعارض أو الاختلاف.

وانفرد الغزالي برأي جامع، مناقض لاتجاه فلاسفة المسلمين، بل إنه شنع عليهم فيما توصلوا إليه، ورد عليهم رداً قبيحاً اعتبره بعدها الفقهاء وأهل السنة حجتهم ضد خصومهم، بل عدوه المدافع عن الدين كله وأطلقوا عليه حجة الإسلام، ولكن ميله إلى التصوف جعله يتبنى نظرية أهل الباطن والكشف في المعرفة واعتبرها أفضل من طريق الفلاسفة وغيرهم، وأعلنها صرخة مدوية بين أهل التصوف، فوجدوا فيه ملاذاً آمناً وانطلقوا باسم التصوف السني إلى حد ربما لم يقل به حتى الفلاسفة الذين فضلوا العقل على نصوص الشرع في حالات خاصة، ولكن المتصوفة أبطلوا الشريعة بأكملها، وجعلوها مختصة بالأنبياء موجهة إلى العامة، ومثلوا لها بما حصل في قصة موسى والخضر الوردية في القرآن الكريم، فالخضر عندهم خصه الله بعلم الباطن بنما موسى خصه بعلم الأحكام الشرعية الظاهرة، وبان فضل الخضر على موسى منذ أن قال له [هل اتبعك على أن تعلمني مما علمت رشداً]، وجعلوا للمريد إذا أراد أن يتعلم طريقاً واحداً هو أن يسلم نفسه طوعاً لشيخ الصوفية، ويفعل كل ما يطلبه منه، دون تردد أو شك، كما فعل النبي موسى مع الولي الخضر -عليهما السلام- وحدث ذلك كله حدث باسم الكشف.

نظرية المعرفة عند المتصوفة ومواقف الفلاسفة والمتكلمين منها

إن مسألة طرق المعرفة؛ والقوى العارفة، من أكبر المشاكل التي واجهت الفكر الإنساني، وقد ظلت حولها المعارك الطاحنة بين المفكرين عبر العصور¹، لذلك كانت لهم فيها انقسامات، ومذاهب وآراء واتجاهات مختلفة ومتنوعة

أ/ طرق العلم وأدوات المعرفة عند فلاسفة اليونان

1/الاتجاه الأول: وهو الاتجاه الذي يعتد بالحس وحده كطريق للعلم والمعرفة، ويمثله المذهب المادي البحث الذي (لا يؤمن البتة بما بعد الطبيعة، ويرى أن الإنسان دأثر لا يخلد منه شيء، كانت المعرفة الحسية عنده كل شيء)²، وأن الوجود كله منحصر فيما وقعت عليه الحواس³ فقط، فلا طريق عندهم للمعرفة إلاّ فيما يأتي الإنسان عن طريق (تلك الحواس وحدها؛ كما عند هيرقليطس⁴)⁵.

2/الاتجاه الثاني: وهو المذهب المناقض للأول، ولا يعتبر الحس طريقاً موثقاً للعلم والمعرفة، وتمثله بعض المدارس الفلسفية اليونانية القديمة التي (لم تعر الطبيعة أدنى اهتمام، وقد حاولت بناء صرح الفلسفة على الفكر المجرد؛ والبراهين المبنية على معطيات العقل النظري)⁶ وبدرجة أقل أفلاطون⁷ الذي جعل من المعرفة (أقرب إلى أن تكون تذكرًا منها إلى أن تكون إدراكاً حسياً)⁸ وأن القوة العارفة هي (البصيرة كما يرى)⁹.

3/الاتجاه الثالث: وهو من أوائل المذاهب التي عدت طرق العلم والمعرفة، وذلك أن الآراء تنشأ متضاربة، ثم يأتي الرأي الوسط، لمحاولة الجمع بينها، وذلك قصد التوفيق، والذي توسط بين الاتجاه

1- محمد غلاب: المعرفة عند مفكري المسلمين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، بلا:تا، ص 208.

2- المصدر نفسه، ص 220

3- ابن خلدون: المقدمة، ص 618

4- هيرقليطس: من مفكري يونان الكبار الذين جمعوا بين حدة الملاحظة وعمق التفكير، ظهر بعد حكماء ايونيا الثلاثة في أفسس حوالي سنة 501ق.م. أنظر: حنا الفاخوري و خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل، بيروت، ط2، 1982م، ج1، ص46

5- محمد غلاب: المعرفة عند مفكري المسلمين، ص 20

6- حنا الفاخوري: المصدر السابق، ج1، ص49

7- أفلاطون: فيلسوف يوناني ولد في أثينا سنة: 427ق.م، من أسرة عريقة في النسب حيث كان أبوه من كبار الحكماء في عصره، لازم سقراط 18 عاماً، فتح أكاديمية بأثينا عام 387ق.م، من أشهر مؤلفاته الجمهورية، توفي سنة 348ق.م، أنظر: حنا الفاخوري: المصدر نفسه، ص65-66، ومحمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط3، 1983، ص 112

8- حنا الفاخوري: المصدر نفسه، ص 68

9- محمد غلاب: المعرفة عند مفكري المسلمين، ص 20

المادي الحسي، والاتجاه الروحي، فنشأ الاتجاه الثالث، فجعل أن للمعرفة أكثر من طريق، وهي: (العقل والحواس كما يرى أرسطو)¹، حيث جعل (للمعرفة وسائل وأدوات أساسها الحس وتاجها العقل)².

ب/طرق العلم وأدوات المعرفة عند فلاسفة المسلمين: جعل فلاسفة المسلمين للعلم والمعرفة طرقاً متعددة، وأول من مثل هذا الاتجاه الفارابي³ وابن سينا⁴، حيث جعل أول طرق العلم (ما يصل إلى الإنسان عن طريق أدوات الحس التي تتطبع من المحسّات في الحواس ثم يفعل العقل فيها فعله

من التخزين والموازنة والتوفيق والتجريد، وثانيها: ما يصل عن طريق الفكر البحث الذي لا تتدخل فيه الحواس أدنى تدخل، وثالثها: ما يأتي الإنسان عن طريق التنسك الذي يرتفع بصاحبه عن علائق الحس وغواشي المادة⁵، وهي عند ابن الطفيل⁶ الضرب الثالث، وتكون طريقة الوصول إليها بأن (يلازم الفكرة في ذلك الموجود، الواجب الوجود، ثم يقطع علائق المحسوسات، ويغض عينيه، ويسد أذنيه، ويضرب جهده عن تتبع الخيال، ويروم بمبلغ طاقته أن لا يفكر في شيء سواه، ولا يشرك به أحداً، ويستعين على ذلك بالاستدارة على نفسه، والاستحاثات فيها، فكان إذا اشتد في الاستدارة على نفسه غابت عنه جميع المحسوسات، وضعف الخيال وسائر القوى الجسمانية؛ التي تحتاج إلى الآلات الجسمانية، وقوى فعل ذاته - التي هي بريئة من الجسم - فكانت في بعض الأوقات فكرته قد تخلص عن الشغوب، ويشاهد بها الموجود الواجب الوجود...)⁷، وعنده أن شيخه قد بلغها (وهذه المرتبة التي أشار إليها أبو بكر⁷، ينتهي إليها

1- أرسطو طاليس: ولد في استاجيرة سنة 384ق.م من أسرة اشتهرت بالطب، التحق بالأكاديمية التي أسسها أفلاطون فتتلمذ على يديه مدة 20 سنة، من أشهر مؤلفاته: كتاب ما بعد الطبيعة وكتاب السياسة، توفي سنة 322ق.م، أنظر: مصطفى غالب: أرسطو، دار مكتبة الهلال بيروت، 1405هـ/ 1985م، ص15، وحنا الفاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، ص80-81، ومحمد مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص151-155.

2- محمد غلاب: المعرفة عند مفكري المسلمين، ص20

3- الفارابي: هو أبو نصر محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابي، ولد بتركستان بأسيا الوسطى حوالي 259هـ/872م، رحل إلى بغداد طالباً للعلم ودرس بها علوم مختلفة على جهاذة العلماء، ومنها بقي ينتقل حتى استقر بالشام سنة 330هـ/941م، من أشهر مؤلفاته: المدينة الفاضلة، وتوفي سنة 339هـ/950م، أنظر: كتاب الفارابي أبو نصر محمد بن أوزلغ بن طرخان: المدينة الفاضلة، منشورات الأنيس، موفم للنشر، 1987م، مقدمة عبد الرحمن بوزيدة، ص7-8

4- ابن سينا: هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن حسن بن علي بن سينا، ولد سنة 370هـ/980م، ببوخارى من أبوين إسماعيليين (من الشيعة)، تبحر في مختلف العلوم وبخاصة منها اليونانية على يد كبار العلماء في عصره بمناطق مختلفة من البلاد الإسلامية، من أشهر مؤلفاته: الشفاء والنجاة، توفي سنة 428هـ/1036م، انظر: مصطفى غالب: ابن سينا دار مكتبة الهلال، بيروت، 1405هـ/ 1985م، ص17-25

5- محمد غلاب: المعرفة عند مفكري المسلمين، ص232

6- أبو بكر بن الطفيل [494-579هـ/1100-1193م] أنظر ابن صاحب الصلاة: المن

بالإمامة، ص410، وعمر بن حمادي: الفقهاء، ص630

7- رسالة حي بن يقضان، تح: عبد الملك السليمانى وآخرون، الدراسات الأدبية، دار الفكر، ط3، 1970م، مطبوعة ضمن ثلاث رسائل، ج3، ص 105

8- هو الفيلسوف أبو بكر بن باجة المعروف بابن الصائغ [533هـ/1138م] القاضي عياض: ترتيب المدارك، المجلد الثاني، ج4، ص827، وابن سعيد: المغرب، ص260، وكحالة: أدب المغاربة، ص61

بطرق العلم النظري، والبحث الفكري، ولا شك أنه بلغها ولم يتخطها)¹.

والمعرفة التنسكية لها طريقتان، طريق ديني بمعنى طريق العبادة، وطريق فلسفي بمعنى عقلي، إذا فهي تنتج عن إتباع (عقيدة دينية صادقة صادرة عن إيمان راسخ، أو عن معرفة فلسفية وصلت إلى الحق الأسمى)²، فمن يتبع طريق العقيدة الدينية فهو المتصوف، ومن يتبع طريق الفلسفة العقلية فهو الفيلسوف، ويتجلى هذا الفارق بوضوح بين الغزالي [450-505هـ/1058-1111م]³ وابن سينا [370-428هـ/980-1036م]، فهذا الأخير وبناءً على تجربة خاصة به في المعرفة العقلية الفلسفية (أراد أن يجتاز حدود العقل الذي وقف عند المعرفة المنطقية وإن كان قد نجح فيها نجاحاً باهراً وأن يغمس بكل كيانه في بحار ذلك العرفان التنسكي الذي لا تتناول هامة المنطق إليه)⁴.

ولم يقف عند هذا الحد؛ بل تجرأ بعض الفلاسفة على الوحي الإلهي وكذا على مقام النبوة، فلم يجعلوه معجزة كما أراد الله عز وجل لنبيه -صلى الله عليه وسلم- وجعلوا الوحي مجرد طريق من طرق العلم فقط، حيث أن النبي -صلى الله عليه وسلم- يتبع طريق الفضيلة والرياضة والتنسك (والتي تستطيع أن تكشف للنفس أسرار الكون، وبأن الإلهام الذي يخص الله به الأخيار من عباده هو أحد وسائل المعرفة البشرية وبأن النبوة مكتسبة يفوز بها كل من توفرت فيه شروطها)⁵، وينسب ذلك للفيلسوف أبو نصر الفارابي [259-339هـ/872-950م] وهو (ما صرح به من سوء معتقده في النبوة)⁶، وأنها بزعمه للقوة الخيالية خاصة، وتفضيله الفلسفة عليها)⁷، ويلزم على قولهم باكتسابها تجويز نبي بعد سيدنا محمد -صلى الله عليه وسلم- أو معه، وذلك مستلزم لتكذيب القرآن والسنة⁸.

ولم يكتف الفلاسفة بذلك بل تطاولوا حتى ادعوا الوحي لأنفسهم، وبذلك صار لا فرق بين العقل والوحي، ومعنى ذلك أن الوحي الإلهي الذي جاء به النبي لا يكاد يختلف عن الوحي الفلسفي لذا الفيلسوف بحجة

أنهما (يتفرعان عن أصل واحد هو العقل الفعال، والفرق بين الوحي النبوي والوحي الفلسفي؛ أن الفيلسوف يبحث في المعقولات المجردة دون الحس، لكن النبي يفرض على هذه المعقولات، لكن بالصورة المحاكية لها ويتشابه

1- أبو بكر بن الطفيل: رسالة حي بن يقضان، ج3، ص87.

2- محمد غلاب: المعرفة عند مفكري المسلمين، ص265

- 3- الغزالي أبو حامد محمد بن محمد الطوسي [450-505هـ/1058-1111م]: أنظر ترجمته في: مقدمة الجزء الأول من كتابه إحياء علوم الدين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1358هـ/1939م، ج1، ص3-5
- 4- محمد غلاب: المصدر السابق، ص263
- 5- المصدر نفسه، ص262.
- 6- قال ابن خلدون في مدارك الأنبياء: ولا يلتفت في ذلك إلى ما يقوله ابن سينا من تنزيله أمر النبوة على أمر النوم في دفع الخيال صورة إلى الحس المشترك، المقدمة، ص609.
- 7- أبو بكر بن الطفيل: رسالة حي بن يقضان، ج3، ص93 .
- 8- طه الدسوقي: نظرية النبوة في الإسلام، دار الهدى، السيدة زينب مصر، 1401هـ/1981م، ص07

ورمز إذا أخذت على ظاهرها ناقضت الحقائق العقلية¹، وعلى هذا، وعند الموازنة بينهما، تكون النبوة المتسنية بالحس أدنى درجة من الفلسفة، فما كان منه إلا (تفضيله الفلسفة عليها)²، وبالتالي يصبح تأويل الوحي بما يوافق العقل جائزاً بل واجباً، ويصبح العقل (أصلاً؛ والنصوص الصحيحة الصريحة تعرض عليها فتارة يعمل بمضمونها وتارة تحرف عن مواضعه لتوافق العقول)³، والعودة إلى الفيلسوف في فهم ما أشكل من الوحي، كما أشار إلى ذلك ابن الطفيل في قصته الرمزية، التي قارن فيها بين الفيلسوف المتأمل بعقله، والعالم بالشرعية المتبع لوحى نبيه-صلى الله عليه وسلم-، (وعند ذلك، نظر إلى حي بن يقضان؛ بعين التعظيم والتوقير، وتحقق أنه عنده من أولياء الله، الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، فالتزم خدمته والإقتداء به، والأخذ بإشاراته فيما تعارض عنده، من الأعمال الشرعية؛ التي كان تعلمها في ملته)⁴.

ج/ طرق العلم وأدوات المعرفة عند أهل التصوف

ازداد الفلاسفة إعجاباً بأنفسهم إلى حد الغرور، فبعد إن ارتقوا بأنفسهم إلى مقام النبوة وتناولوا على مجتمعهم، لزم وضع حد لتهافتهم، وتولى هذه المهمة الإمام الغزالي [450-505هـ/1058-1111م]، وقد سلك في البداية نفس منهجهم وكاد ينجر وراءهم، ومر بتجربة تخبط فيها بين مذاهب شتى⁵ في طرق العلم، ووقف على جميعها، وانتهى إلى التشكيك في نتائجها فشكك في أول الأمر في المعرفة الحسية⁶، ثم شكك في المعرفة العقلية و(جعل الإدراك العقلي متولداً من الإدراك الحسي ومسنداً إليه)⁷، وجعل للعلم طريقين: كما قسّم القوى المدركة على هذا الأساس إلى قسمين، قوى (مدركة من ظاهر، ومدركة من باطن)⁸، فكان الطريق الأول طريق حسي⁹؛ يحصل معرفة بظواهر الأشياء، وهو طريق الفلاسفة (وهذا هو في الأغلب نطاق الإدراك البشري

1- أحمد فؤاد كامل: مقارنة بين فلاسفة المغرب والمشرق العربيين، منشورات جمعية ميزاس

الفكر، دار كريمة ديس للطباعة تطوان المغرب، ط1، 1961م، ص50

2- أبو بكر بن الطفيل: رسالة حي بن يقضان، ج3، ص93.

3- ابن حجر العسقلاني: فتح الباري، ج13، ص300، والقاضي عماد الدين أبو حسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار: متشابه القرآن، تح: عدنان محمد زرزور، دار التراث، القاهرة، بلا:تا، ص38-41.

4- رسالة حي بن يقضان، ج3، ص125.

5- مما قال فيه الفلاسفة (وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي فهي بحسب مخاطبته للجمهور، تربط في موضع، وتحل في آخر، وتكفر بأشياء ثم تنتحلها) ابن الطفيل: المصدر السابق، ج3، ص93، بينما ينقل عن ابن العربي أنه قال فيه: شيخنا أبو حامد، دخل في بطون الفلاسفة، ثم لما أراد أن يخرج منهم؛ فما قدر) ابن تيمية: درأ تعارض العقل والنقل، دار الفكر العربي، بيروت، ط2، ج1، ص8، وقال فيه ابن رشد الحفيد (أنه لم يلزم مذهبا من المذاهب في كتبه، بل هو مع الأشاعرة أشعري ومع الصوفية صوفي ومع الفلاسفة فيلسوف، وحتى أنه كما قيل: يوم يمان إذا لقيت ذا يمن:: وإن لقيت معديا فعنان) فصل المقال، ص51.

6- مصطفى غالب: الغزالي، دار مكتبة الهلال بيروت، 1405هـ/1976م، ص44-45

7- محمد الفاضل بن عاشور: المحاضرات المغربية، ص169

8- أنظر: معارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار الأوقاف بيروت، ط4، 1980، ص41

9- المصدر نفسه، ص41-44

الجسماني وإليه تنتهي مدارك العلماء، وفيه ترسخ أقدامهم¹، وطريق غير حسي، وهو طريق الأولياء والأنبياء، لأنه يتم بوجود إلهي وكمال فطري²، وأعلن تهاافت الفلاسفة، وذلك لأن معارفهم محصلة من طريق الحس، للتقليل من شأنها ووضع حد لغرورهم، وبالتالي النيل من مقامهم والخط من مكانتهم العلمية، وتقديم فئة أخرى بدلهم سالكا في ذلك نفس خطواتهم، ولجأ مضطراً إلي أهل التصوف والكشف، وأعلن أن الطريق الموصل إلى العلم اليقيني الذي لا مجال فيه للشك والارتياب؛ هو طريق الإلهام الذي ينقسم عنده (إلى قسمين: إلهام يدري الإنسان كيفية حصوله ومصدره، ويقف على السبب الذي منه استفاد منه ذلك العلم؛ ويسمى إلهاماً وكشفاً ونفتاً في الروح، وهذا النوع من الإلهام يختص به الأولياء والأصفياء، أما النوع الثاني من الإلهام فهو الوحي الذي هو خاصية الأنبياء وخدمهم)³، فاختار الغزالي إذن طريق الكشف⁴ كأفضل طريق للعلم والمعرفة، وكما جعل ابن سينا من الفلاسفة في درجة تقارب درجة النبوة؛ بالمثل جعل الغزالي من المتصوفة في أعلى الدرجات حيث صنّفهم بعد الأنبياء مباشرة⁴، ولا بد للمتعلم أن يكون له منهم شيئا يكون معلماً له (ولا بد للسالك من شيخ يودبه ويرشده إلى سبيل الله تعالى، إن الله أرسل للعباد رسولا للإرشاد إلى سبيله، وشرط الشيخ الذي يصلح أن يكون نائبا لرسول الله-صلى الله عليه وسلم- أن يكون عالما، ولكن لا كل عالم يصلح للخلافة، وإنني أبين لك بعض علاماته، على سبيل الإجمال، حتى لا يدّعي كل أحد أنه مرشد،

فبقول: من يعرض عن حب الدنيا؛ وحب الجاه، وكان تابعا لشخص بصير، تتسلسل متابعتة إلى سيد المرسلين-صلى الله عليه وسلم-⁵، ولا يمكن ذلك إلا أن يكون ذلك الشيخ من أهل الزهد والتصوف.

وبهذا فُتح المجال أمام بعض المتصوفة الذين بدؤوا بالكشف وانتهى بهم الأمر فيما بعد، حتى تناولوا على الوحي وصرحوا بما عجز على التصريح به الكثير من فرق أهل الأهواء والبدع، فذهب (قوم من الزنادقة الباطنية إلى سلوك طريق تلزم منه هدم الأحكام الشرعية، فقالوا: هذه الأحكام الشرعية يختص بها العامة والأغبياء، وأما الأولياء والخواص فلا حاجة لهم إلى تلك النصوص...فتتجلي لهم العلوم الإلهية والحقائق الربانية؛ فيقفون

1- ابن خلدون: المقدمة، ص122-123

2- حمادة بخاري: التعليم عند الغزالي، ص73

3- المصدر نفسه، ص73

4- أنظر شروط حصول الكشف الخمسة عند الغزالي:وكما أن المرأة لا تتكشف فيها الصور لخمسة أمور[أحدها لنقصان صورته...والثاني لخبثه...، والثالث لكونه معدولا به عن جهة الصورة إلى غيرها...والرابع الحجاب مرسل بين المرأة والصورة، والخامس الجهلة بالجهة التي فيها الصورة المطلوبة... فكذاك القلب مرآة مستعدة لأن يتجلي فيه حقيقة الأمور كلها، وإنما خلت القلوب عنها لهذه الأسباب الخمسة...، معارج القدس، ص93-95

5- وهذا طبعاً في انتظار ابن رشد الذي أعاد الفلاسفة إلى أعلى الدرجات الاجتماعية والعلمية (إذا كان العدل في أفضل أصناف الموجودات أن يعرفها على كنهها؛ من كان معدا لمعرفتها على كنهها وهم أفضل الناس)، فصل المقال، ص52، ويصفهم بقوله: برهانيون فلاسفة أدلة صحيحة وعقول ذكية، انظر: أحمد فؤاد كامل: مقارنة بين فلاسفة المغرب والمشرق، ص52.

6- الغزالي: رسالة أيها الولد، تح: عبد الملك السليمانى وآخرون: الدراسات الأدبية، دار

الفكر، ط3، 1970م، مطبوعة ضمن ثلاث رسائل، ج3، ص150-151

على أسرار الكائنات ويعلمون الأحكام الجزئيات فيستغنون بها عن أحكام الشرائع الكليات)¹، هذا في مجال الشريعة، أما في مجال العقيدة فإن انحرافهم كان أخطر وأشد، حيث انتهى ببعضهم إلى القول بالحلول والإتحاد² أو بوحدة الوجود وعلى رأسهم ابن عربي³[638هـ/1240م].

ومن جهة ثالثة ارتكب أهل التصوف جنائية في حق التعليم بما فيهم الغزالي، سواء كان ذلك عن قصد أو عن غير قصد (حينما زعموا لهم أن المعرفة لا تكتسب بالجهد والبحث والملاحظة والتجارب؛ بل هي نوع من المعجزات)⁴.

ولكي يوضع حد لمنثل هذه الانحرافات والمزالق الخطيرة؛ لا بد من وضع منهج علمي وتعليمي قائماً على قواعد سليمة وطرق صحيحة للعلم والمعرفة، ثم قادراً على إخراج وإقضاء الطرق

غير العلمية الموصلة إلى تلك النتائج الوخيمة، وبذلك فقط يتم وضع حد للتلاعب بعقول الأجيال لأغراض أحياناً تربوية حسنة، وأحياناً أخرى سياسية خبيثة، وهذا عين ما قصد إليه ابن تومرت، عندما وضع منهج علمي وتعليمي متميز، كان بمثابة ثورة على كل المناهج القائمة في عصره، وخاصة المنهج الكشفي، فكان الغزالي جزء مقصود، ولم تشفع له أستاذه له، لأن الخطأ جسيم وخطير، فأعلن أن للعلم ثلاث⁵ طرق فقط لا أثر فيها لما ادعاه الغزالي .

د/ طرق العلم وأدوات المعرفة عند المتكلمين

جعلوا للعلم والمعرفة طرقاً ثلاثة⁵، كلها صحيحة وموصلة في مجالها إلى علم يقيني غير ظني، لا يجوز إنقاص

1- القرطبي أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري: الجامع لأحكام القرآن، دار الكاتب

العربي القاهرة، 1387هـ/1967م، ج11، ص40

2- أصل القول به عند طوائف من الشيعة يسمون الغلاة، تجاوزوا حد العقل والإيمان في القول بالوهية الأئمة: إما على أنهم بشر على اتصفوا بصفات الألوهية، أو أن الإله حل في ذاته البشرية وهو قول النصارى في عيسى-صلوات الله عليه- ولقد حرق علي بالنار من ذهب فيه إلى ذلك، ابن خلدون المقدمة، ص248، وذكر طائفة باسمه يقولون بالحلول وجاء الإسماعيلية منه يدعون ألوهية الإمام بنوع من الحلول، المصدر نفسه، ص402، ثم انتقل هذا القول محاكاة إلى مذهب من الصوفية المتكلمين في الكشف وفي ما وراء الحس وظهر من الكثير منهم القول على الإطلاق بالحلول والوحدة فشاركوا فيها الإمامية والرافضة لقولهم بالوهية الأئمة وحلول الإله فيهم، المصدر نفسه، ص402، وأهل التصوف الذين وضعوا دعائم نظرية الاتحاد والفناء التي تعد غاية الوصول إلى الله، وأظهروا هذا القول "إما بمعنى الحلول فيها، أو بمعنى أنه هو عينها وليس هناك غيره جملة ولا تفصيلاً" في القرن الثالث الهجري المحاسبي [242هـ/856م]، وذي النون المصري [240هـ/854م]، والبسطامي [260هـ/873م]، المصدر نفسه، ص218، ثم يأتي بعدهم الحلاج [309هـ/921م] ليقول بحلول اللاهوت في الناسوت، وقوله أنا الحق، إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية، ج2، ص69، ثم ويأتي القرن السادس والسابع "بالسهورودي المقتول [586هـ/1190م]، ومحي الدين بن عربي [638هـ/1240م]، ثم ابن سبعين [668هـ/1269م] القائل بالوحدة المطلقة"، حنا الفخوري: تاريخ الفلسفة العربية، ج1، ص310، وللمزيد انظر المصدر نفسه، ص309-311، وابن خلدون: المقدمة، ص619، وفليب حتي وآخرون: تاريخ العرب مطول، دار الكشاف، ط4، 1965م، ج2، ص524.

3- من قوله في ذلك: العبدُ ربُّ والربُّ عبد يا ليت شعري من المكلف

إن قلتُ عبد فذاك حق وإن قلتُ ربُّ أنى يكلف

الفتوحات المكية، تح: عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1392هـ/1972م،

السفر الأول، ص42.

4- ابن رشد: مناهج الأدلة (مقدمة محمود قاسم)، ص 08

5- تم التركيز هنا على فترة ما بعد الغزالي، لأن مرحلته جمعت بين ثلاث اتجاهات، الإتجاه العقلي الفلسفي، والاتجاه الباطني الصوفي، والاتجاه الكلامي.

واحد منها ولا الزيادة عليها، ولا حتى الخلط بينها، وكانت له مناظرة في هذه المسألة مع فقهاء المرابطين بأغمت (فكان مما سألهم عنه-رضه- أن قال لهم: طرق العلم هل هي منحصرة أم لا ؟ فأجاب مقدمهم ...أن قال: نعم منحصرة في الكتاب والسنة والمعاني التي نبهت عليها، فقال الإمام المهدي -رضه-: إنما سئلت عن طرق العلم هل هي منحصرة أم لا، فلم تذكر إلا واحداً منها، ومن شرط الجواب أن يكون مطابقاً للسؤال، فلم يفهم عنه وعجز عن الجواب...)¹.

وهذا ما يؤكد الصراع الذي قدمنا له أنفاً حول طرق العلم والمعرفة، وقد تجلى لنا هنا في هذه المناظرة؛ مع فريق من علماء المرابطين لا يعرفون ولا يعترفون إلا بطريق واحد للعلم والمعرفة وهو الوحي وما نبه عليه فقط، فانحصر بالتالي عندهم فيما أتى من هذا الطريق فقط، بمعنى الكتاب وهو القرآن والسنة، والمعاني التي نبهت عليها بمعنى الفقه أو القياس أو ما أخذ من طريقه .

فحصر العلم في طريق واحد قصور كبير عما سواه؛ فأخذ يبين طرق العلم وحصرها في طرق ثلاث² هي: (الحس والعقل والسمع)³، والدليل الذي اعتمده لتحديد هذه الطرق الثلاثة، هو قوله تعالى: *وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا*⁴، ويعلق بقوله: (فهذه قسمة منحصرة فيما يسأل عنه مما شاهده ببصره، أو سمعه بسمعه، أو أدركه بعقله، فكل علم داخل فيها وعنهما يكون)⁵.

وهذا الدليل النقلي استدل به كذلك الفقهاء والمتكلمين وغيرهم، ويضيف البعض دليلاً آخر، هو قوله تعالى: *أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُون لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارَ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ*⁶.

أما ابن خلدون فجعل كل معرفة يكتسبها الإنسان حاصلة من تلك الطرق ومحصلة بتلك الوسائل واستدل بنص آخر (ما حصل له بعد ذلك فهو بما جعل الله له من مدارك الحس والأفئدة التي هي الفكر، قال تعالى: في الامتتان علينا⁷: *وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ*⁸).

فهذه النصوص وغيرها (تبين أنّ في الإنسان قوى مدركة للأشياء، وأنّ من هذه القوى السمع والبصر والقلب أي العقل)⁹، وهذا ما أكده بقوله: (فالبصر هو ما يدرك به جميع المبصرات، والسمع هو ما يسمع به جميع 1- ابن تومرت: أعز ما يطلب، ص 32

2- طرق العلم عند الرّازي ثلاثة وهي: الحس والخبر والنظر، التفسير الكبير، دار الفكر،

بيروت، 1398هـ/ 1978م ج7، ص 311

3- ابن تومرت: المصدر السابق، ص 30

4- سورة الإسراء، الآية 36

5- ابن تومرت: أعز ما يطلب، ص 180

6- سورة الحج، الآية 44

7- المقدمة، ص 599

8- سورة السجدة، الآية 08

9- محمد عثمان نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر،

ديوان المطبوعات الجامعية، بلاتا، ص 21

المسموعات من الشرع وغيره، والفؤاد راجع إلى القلب، قال تعالى: * لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ*¹

والفؤاد والقلب واحد)².

وهكذا يحصر للعلم ثلاث طرق وهي وسائل التعلم منحت لكل الناس بالتساوي، ويجب على الكل استخدامها واستغلالها وتشغيلها لتحصيل العلم والمعرفة، وهكذا يجعل التعليم مبني على مجهود فردي مطلوب من كل شخص تقديم الأسباب واستغلال هذه الوسائل، وكان العلم والمعرفة (الإنسانية تعتمد على هذه القوى، أي أنها كسبية)³ هي الأخرى أو مكتسبة وليست معجزة محتكرة لفئة خاصة من الناس متصوفة أو غيرهم.

وهذه الوسائل والآلات هي دائماً نفسها التي يستخدمها الإنسان في تحصيل معارفه، وتنتقل معه عبر أحواله وباختلاف أطواره (وسر هذا أن تعلم أن النفس الإنسانية هي تنشأ بالبدن وبمداركه، فإذا فارقت البدن بنوم أو موت أو صار النبي حالة الوحي من المدارك البشرية إلى المدارك الملكية فقد صحبت ما كان معها من المدارك البشرية مجردة عن الجوارح فيدرك بها في ذلك الطور أي شيء شاء منها أرفع من إدراكها وهي في الجسد)⁴، وإنما تزداد قوة الإدراك بها أو تضعف بحسب حال الإنسان عند الانتقال من طور إلى طور، فعند الوحي مثلاً يزيد الله في قوة السمع عند النبي فيسمع الوحي هو وحده دون سواه، ويزيد في قوة بصره فيرى الملك ولا يراه غيره⁵.

1- سورة ق، الآية 37

2- ابن تومرت: أعز ما يطلب، ص 181

3- محمد عثمان نجاتي: الإدراك الحسي، ص 21

4- ابن خلدون: المقدمة، ص 610

5- المصدر نفسه، ص 123- 124

الدوغمائية الصوفية وحركة الإصلاح السلفي في الجزائر: مقارنة من أجل التجديد.

أ. محفوظ رموم

جامعة بادرار.

الملخص:

بفعل اختلاط التصوف بالمفاهيم الوراثة انحط المستوى الفلسفي والفكري للتصوف وأصبح له دورا سلبيا على الثقافة النيرة. وزاد امتداد أدوار المتصوفة داخل البنية الاجتماعية والفكرية والأدبية من تفصلهم الكلي في بنية الفكر الديني، واستحوذهم على العقلية العلمية، مما استوجب قيام حركة إصلاح استمر وجودها إلى يومنا هذا.

من زاوية الفينومونولوجيا الدينية، فإن تصوف الحواضر يشكل بديلا لإسلام الفقهاء، بينما تصوف البوادي يقوم مقامه، بحكم أن التصور الحرفي الذي يحمله الفقهاء غير قابل للتطبيق. وأمام التوتر الحاصل بين الاتجاهين، فإن المشروعية تتحول من الكتاب والسنة إلى مشروعية بالوراثة.

بدأت حملة الفقهاء على الاتجاه الصوفي في الجزائر مبكرا، وتشكل أنصار المعسكرين من عبد الرحمن الوغليسي وابن مرزوق الحفيد من جهة، وعبد الرحمن الثعالبي ومحمد السنوسي من جهة أخرى، واستمر الاستقطاب بين الجناحين إلى أن تدعم الاتجاه السلفي بشخصية أحمد الزروق، الذي خلص إلى أن انحراف التصوف يستدرك برأب الصدع بين الحقيقة والشريعة، فصار حجة عند المتصوفة والفقهاء، وصارت مدرسته مصدرا لحركات التجديد في الجزائر.

لقد جاءت هذه المقاربة لتبحث في صيرورة إحدى حركات التجديد الديني في الجزائر من خلال الصراع بين المتصوفة والفقهاء أو ما اصطلح عليه بالصراع التاريخي بين المدرسة الصوفية والمدرسة السلفية، ودورها في ترشيد مسيرة الفكر الديني وذلك من خلال البحث في العناصر الآتية:

- 1- الدوغمائية الصوفية وبنية الفكر الديني المحلي.
- 2- الصراع بين الفقهاء والصوفية في الجزائر.
- 3- الحركة الإصلاحية الحديثة وأثر الفكر الوهابي عليها.

Le résumé

Au moyen age le lot civilisatrice musulman fut de connaissances et de lumiers, la religion considère comme une affaire de société, donc ces limergence des rites et des écoles philosophiques de l'islam.

Pour nous il ne s'agit pas uniquement de soufisme et de salafisme, il est injuste de culpabiliser l'islam populaire ou l'islam orthodoxe, mais il s'agit dun effort spécial pour évité la décadence de niveau philosophique et moral de l'islam, et l'influence négative de la pensée religieuse sur la socite. dans ce cadre un mouvement réformiste et renaissancionel se pose. Aussi tout le monde doit sy mettre pour gagner la bataille pacifique de la coexistence pour le retour aux premières messages de l'islam.

أولاً: الدوغمانية 1 الصوفية وبنية الفكر الديني المحلي:

انحط المستوى الفلسفي والفكري للتصوف بفعل اختلاط التصوف بالمفاهيم الوراثية حتى أصبح له دورا سلبيًا على الثقافة النيرة. وأمام تشعب وامتداد أدوار المتصوفة داخل البنية الاجتماعية والفكرية والأدبية ازداد تمفصلهم الكلي في بنية الفكر الديني، مما سمح لهم الاستحواذ على العقلية العلمية، واستوجب قيام حركة إصلاح استمر وجودها إلى يومنا هذا.

1- نشأة سلطة السلالات المبعجلة 2:

لقد ظلت الأسطورة تبجل دور العلماء في التأسيس والإحياء والاكتشاف من خلال الساقية الحمراء منطلقًا للانتشار، وأمام التحولات في الأشكال الاجتماعية والانهيار الاقتصادي والبحث عن الخلاص سمح بانبثاق دور مهم للمرابطين...

ثم ما لبثت أن دخلت الزوايا كعنصر في البنية الدينية، حيث عملت على تطوير تراثها الخاص عن طريق إعادة إنتاج تعاليم مؤسسيها بشكل حرفي، مما أدى إلى قراءة متكررة للتراث الإسلامي، ومن ثم نشوب المحاكاتية بين رؤساء الزوايا المتنافسة، ما دام الهدف واحد، ألا وهو توسيع مجال السيطرة الدينية والسياسية. 3

من زاوية الفينومونولوجيا الدينية، فإن تصوف الحواضر يشكل بديلاً لإسلام الفقهاء، بينما تصوف البوادي يقوم مقامه، بحكم أن التصور الحرفي الذي يحمله الفقهاء غير قابل للتطبيق. وأمام التوتر الحاصل بين الاتجاهين، فإن المشروعية تتحول من الكتاب والسنة إلى مشروعية بالوراثة. ولم تكن الجزائر بعيدة عن ذلك، فخلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين جاء المد الصوفي من البوادي كدليل عن تحول هام في الحياة الاجتماعية، ولتحول التصوف بذلك إلى كيانات قبلية. 4

لقد كان لسيطرة الذهنية الخرافية على عقلية السلطة السياسية دوراً في توجيه الثقافة، فأركون مثلاً يرى أنه من سمات التقليد في التراث أن تضامناً قائماً بين السلطة والتراث والثقافة الرسمية التي تدعمها. بل كثيراً ما تكون السلالات المرابطية والدينية (الزوايا) جزءاً من ثقافة السلطة. ولذلك يرى البعض أن محاولة إحياء الإسلام لدى الطرق والزوايا لم تكن تهدف إلى تعويض السياسة بالإسلام، 5 بقدر ما كانت تبحث عن مصالح آنية، وولاء ذاتي، على حساب المصلحة العامة.

إن هذا التداخل بين مصالح دينية ثقافية، وأخرى سياسية مصلحة تفككها بن سالم بكون "سلطة الولي تقوم على البركة وتحظى بقيمة رمزية وبفعالية على مستوى الممارسات الاجتماعية الماورائية. فيما يرى كلينر ضرورة الفصل بين الولي الفعلي (الحاكم السياسي) والولي الكامل (الولي الصالح)، إذ لا يحظى بالبركة في وقت معين إلا ولي واحد من بين أبناء الجد الصالح". 6 وهذا ما يفسر ظاهرة التقارب والتنافر بين السلطتين الدينية والزمنية، ولذلك فإن لجوء الثانية إلى الأولى نابع من اعتبارها المرابط الممثل لثقافة المجتمع (الثقافة الشعبية) من جهة، ومعرفتها الدقيقة بأن العلاقات

الضمنية للإسلام كدين والخلافة كسلطة كانت تقوي مبدأ الاستقرار في مفهوم الدولة، ومن ثم لم يكن اعتقادها في الأولياء "إلا من باب طقوس العبور لتسهيل الوصول إلى أهداف سياسية".7

2-المؤثرات في التصوف الجزائري:

مع حلول القرن السادس عشر الميلادي، ودخول الجزائر مرحلة الصراع مع الغرب المسيحي، وتفسخ منظومة السياسة الجزائرية، انفتح المجال أمام الطرق الصوفية لتعويض السلطة المترهلة، فكان تحالفها مع العثمانيين، وكان رد الجميل أن شجعت الأخيرة الحركة الصوفية والطرق كحلفاء ومؤيدين، حتى وصل التصوف الشعبي-كحركة جماهيرية منظمة في نقابات وجمعيات إخوانية- قمة نضجه، وفتح الباب أمام اللافكر والضعف الاجتماعي باطراد.8

لقد كان التصوف الجزائري، في معظمه، خاضعا لمؤثرات خارجية بحكم ظاهرة الهجرة. فكان للطريقة القادرية تأثيراتها الواضحة، حيث دخلت الجزائر على يد أبي مدين الغوث(1126-1198هـ)،

لتصل إفريقيا جنوب الصحراء لاحقا، وكان الشيخ عبد الكريم المغيلي أحد أتباعها...9

أما الطريقة الشاذلية التي نشأت في فاس، وذات الفلسفة الصوفية الإشراقية، والتي لم تطلب من أتباعها نظاما خاصا وأورادا معينة، فقد سمح لأتباعها بإنشاء طرق أخرى كالطيبية والجزولية والدراوية، والمليانية التي أخذ شيخها الطريقة على الشيخ أحمد الزروق الشاذلي، مما جعل فلسفتها في اعتماد الذكر والرقص الصوفي ومخالطة الأمراء وتقبل الهدايا على الطريقة الشاذلية، وقد كان تأثيرها كبيرا في الجزائر...10

أما النقشبندية والبكتاشية اللتين لم تتحدث المصادر كثيرا عن تأثيراتهما في الجزائر، فإننا لا نشك في دخولهما مع دخول العثمانيين، كما أن موقعها في التكوين العقدي للجيش الإنكشاري يجعلنا لا نستبعد أن تكون قد دخلت معهم، كتنظيم جمعي...11

أفي حين لعبت الطريقة الشاذلية التونسية دورا فكريا غلب عليه الجانب السياسي في شرق البلاد، حيث قادت ثورات عدة ضد الوجود التركي.11 أما منطقة الغرب فزواياها وطرقها كثيرة لقربها من مصدر التصوف بالمغرب الأقصى، واستمرار حركة الجهاد ضد الوجود الإسباني بالمنطقة والتي امتد إلى غاية 1792م.

لقد كانت الجزائر إذن مفتوحة على كل المؤثرات الثقافية المشرقية والمغربية من خلال حركة العلماء المهاجرين أو الوافدين الذين استقر معظمهم نهائيا بالجزائر، وبذلك أصبحت خريطة الانتشار الصوفي كالأتي: الشرق تتقاسمه الطريقة التيجانية والرحمانية والحنصالية، والغرب تسيطر عليه الطريقة العيساوية والشيخية والقادرية والدراوية والزيانية، ومعظمها تأسس بطريقة انتشارية عن أصول أهمها الشاذلية والقادرية،12 مع الإشارة إلى أن خط سيرها من الغرب إلى الشرق، عدا الرحمانية والحنصالية، وذلك بسبب أن إدعاء الانتساب الشريف كان مقطوعا إلا من جهة الغرب.

ثانيا: الصراع بين الفقهاء والصوفية في الجزائر:

مع مطلع القرن الخامس عشر الميلادي تحول الزهد من سلوك تهذيبي إلى ملجأ حماية وهروب من الواقع الاجتماعي المر. ورغم وقوف الفكر الشرعي الصارم (الفقهاء) بقوة ضد هذه الحركة، إلا أنه فشل في استئصال الظاهرة الصوفية بسبب المنطلقات التجريدية والروحية للفكر والثقافة الصوفيين.

1- أثر تقديس الأولياء على الذهنية العامة:

من الصعوبة بمكان رصد البدايات التي تظهر فيه آثار الانحراف، والذي قد يكون ثمرة لأعمال سابقة على العصر، ولكن ذلك لا ينفى تحمل الإنسان مسؤولياته في محيطه الزمكاني وفق قاعدة السببية التي اعتمدنا عليها في تحليل ظاهرة الانحراف الصوفي.

لقد كثر أدعياء التصوف وغلوا فيه واتخذوا من المشيخة وسيلة للكسب واللعب بعقول العامة. وإذا كان دور الشيوخ- بما أحاطوا به أنفسهم من العظمة والولاية، ومما جعلوه لأنفسهم من سلطان على العقول والنفوس- كبيرا في انتصابهم مرجعا على مستوى التفكير الشعبي، فإن العامة تتحمل شيوع الخرافة وتأكيداتها والارتهاان لها، حتى وصل الانحراف مداه حينما فصل بين الحقيقة والشريعة، وألحق الفقهاء بطرق إخوانية، تحولت مع الوقت إلى جماعات ومؤسسات ضغط اتخذت من الرقص والحضرة عبادة، وقدست الشيخ وجعلته في مصاف المعصومين.13

2- الصراع بين أهل الشريعة وأنصار الحقيقة:

بدأت حملة الفقهاء على الاتجاه الصوفي مبكرا حتى كاد يختفي، لولا حركة التوفيق التي تزعمها أبو حامد الغزالي في القرن الثالث عشر الميلادي، فخفت الصراع إلى حين. ثم استعاد الاتجاه السلفي ببلاد المغرب تفوقه بقيادة الفقيه أبو الحسن الزرولبي، وبذلك تشكل أنصار المعسكرين في الجزائر من جديد، حيث مثل عبد الرحمن الوغليسي وابن مرزوق الحفيد مدرسة الفقهاء، وعبد الرحمن الثعالبي ومحمد السنوسي مدرسة التصوف.14

استمر الاستقطاب بين الجناحين إلى أن تدعم الاتجاه السلفي بشخصية أحمد الزروق، الذي خلص إلى أن انحراف التصوف يستدرك برأب الصدع بين الحقيقة والشريعة، فصار حجة عند المتصوفة والفقهاء على حد سواء،15 وصارت مدرسته مصدر إلهام لكثير من حركات التجديد في الجزائر، ومثلت بذلك موقفا وسطا. فتأثر بها في الجزائر كل من محمد الخروبي وعبد الرحمن الأخضرري وعبد الكريم الفكون كما سنرى، إذ عملوا على نشر المذهب الجديد، الذي دخل حلبة المواجهة مع الصوفية بآليات وأفكار جديدة، تراجعت خلالها المدرسة السلفية لحساب مقربيهما من التوفيقيين أو ما نسميهم بأصحاب التصوف السني، إن شئت، كمحاولة أخيرة لصد التيار الصوفي المنحرف، وتتجلى حدة هذا الصراع بين الفريقين من عناوين مؤلفاتهم التي ردوا بها على بعضهم البعض، والتي أوردها المازوني في نوازلها، والونشريسي في كتابه المعيار، والتي حملت مصطلحات "المنشور-المحدد-السيف" وهي إن دلت على شيء فإنما تدل على شراسة السجلات المتبادلة بين

الطرفين. مع ذلك كان هذا الصراع علة الانهيار الذي لحق المجتمع، حيث لم يتمكن "الزروقيون"، إن صح التعبير، من ترشيد مسيرة الفكر والثقافة.

ثالثا: الحركة الإصلاحية الحديثة وأثر الوهابية عليها:

انطلقت حركة التجديد في الجزائر بالقوة في الأداء والسطحية في الطرح، حيث اقتصر في نقدها لتصفوف العصر باعتباره المسؤول عن تضعف المستوى الأخلاقي والفكري للمجتمع بدل نقد الأسس العقائدية التي قامت عليها ظاهرة التصوف.

1- حركة نقد المبجلين أو حركة التصوف الإيجابي:

لقد كان بالإمكان تعميق الأفكار التي طرحها أحمد الزروق، إلا أن استمرارها في اتجاه أفقي جعل الحركة تبدو وكأنها محاولات فردية لا تواصلية. مع ذلك أمكننا الترتيب الكرونولوجي من إيجاد سلسلة قادت حركة التجديد بشكل يبدو متوصلا على الأقل تاريخيا.

لقد كان عبد الكريم المغيلي (ت909هـ/1503م) أحد أكبر فقهاء عصره فاتحة العهد بمواقفه الاجتهادية، إلا أن عبد الرحمن الأخصري في قصيدته "القدسية" يعتبر مرجعا للمدرسة الزروقية السلفية في الجزائر، وإلى ذلك يشير ويوثق آرائه:

ومن يرد معرفة بالبدع وما أسا عليه أصل المدع

ففي كتاب شيخنا الزروق فوائد بديعة الفتوق.

ويصف التصوف الذي اختلط بالدجل متأسفا:

وأسفا على الطريقة السابلة أفسدها طائفة الداجلة.

وبعد أن يشنع بمتصوفة زمانه يؤكد على الطريقة الصحيحة التي عليها مدار التصوف

الحق:

من ادعى مراتب الجمال ولم يرق بأدب الجلال

فأرضه إنما الفتى دجال ليس له التحقيق والكمال.16

ولم يتوان الأخصري تحميل الفقهاء مسؤولية الانحراف بما أصبحوا عليه من تكالب على

الدنيا، وعدم اضطلاعهم بمهمتهم ففسحوا المجال للرداءة فهم:

لا يكسبون العلم سوى لرياء الناس وللجدل

طمس الأقوال تملقهم لولاة السوء ذوي الخلل.17

لقد كان للصراع بين الاتجاهين أثرا بالغا على الفكر الفلسفي الديني والكتابات العلمية، وأصبحت المناقشات والمساجلات جزء من الحياة العلمية، وهنا لا يمكن أن نتجاوز منشور الهداية الذي جاء به عبد الكريم الفكون في صورة منهجية، حاول من خلاله تصنيف الفئات الاجتماعية والدينية إلى من أسماهم بأدعياء الولاية وأصحاب المعرفة، فأشاد بالصنف الأول، وكشف الصنف

الثاني، فاضحا أخلاقهم وصراعاتهم واتخاذهم من القصص الخرافية، واستغلال الأتباع للدعاية، والتحالف مع المتلصصة، وسائل لتنفيذ مخططاتهم.

حاول الفكون من كل هذا الخروج برأي شرعي واضح في هؤلاء، ولذلك وجدناه يرصد أقوال من سبقه من أهل التصوف الإيجابي ليعطي بذلك مقارنة ممكنة ذات مصداقية، لا على المستوى التاريخي فحسب، بل على المستوى الجغرافي، حين انتقد المشاركة وعلمائهم، وعلى المستوى المعرفي، حينما انتقد الجمود وظاهرة الحفظ.

إن كتاب "المنشور" إضافة إلى كتاب "محدد السنان" يعبران بحق عن خلاصة أفكار الفكون الإصلاحية التي لم يكتب لها إلا نجاحا محدودا. ذلك أن النقد كان على متصوفة زمانه لا على التصوف في ذاته. فقراءة لما بين سطور الكتابين نلمس محاولات الفكون تجنب مناقشة آراء جهابذة التصوف الأوائل، في نفس الوقت كان يتألم لواقع مر سيطر عليه الفكر الخرافي. من هنا نفهم تموقع أفكار الفكون ومن سبقه وسطا، بدعوته إلى التصوف الإيجابي، فكان بذلك واقعيًا، ذلك أن البيئة والمنظومة الفكرية التي تشرب منها الفكون تركت آثارها بوضوح، ومارست عليه جذبا سيكولاستيكيا غير محسوس، فهو نفسه لم يسلم من الخرافة. 18

لم يكن الفكون الوحيد في نقد عصره كما يذهب إلى ذلك فايسات، فقد كللت هذه المجهودات بظهور أحمد المقرئ (ت1041هـ) وسعيد قدورة (ت1066هـ) وعيسى الثعالبي (ت1080) ويحيى الشاوي (ت1096هـ) - وهم أقران الفكون - الدين كونوا قطبا واحدا، فهل كان ذلك صدفة أم خلاصة تنسيق فعلية جمعت هؤلاء العمالقة؟ من الصعوبة بمكان الخروج بتفسير واضح سوى أن هذه الشخصيات جمعها علمها الغزير، وذكاءها الحاد، وطموحها السياسي.

لقد تدعم تيار التجديد في القرن الثامن عشر الميلادي بشخصية عبد الله بن عزوز (ت1205هـ) حيث تميزت أفكاره بالتححرر والعمق، فتحالف عليه القضاة ومدعي الولاية وفقراء الوقت مما زاد في تراجع الفكر الصحيح بشكل أكبر. 19

2- حركة التجديد والدعوة الوهابية:

لم تتمكن حركة التصوف الإيجابي من الصمود طويلا، حيث انحنت أمام المد الجارف للتصوف بسبب غياب علماء كبار مثلما تجمع في منتصف القرن السابع عشر الميلادي، وكذا جنوح أنصار المدرسة الفقهية نحو الآراء التوفيقية التي كثيرا ما كانت حلولا مؤقتة لظواهر متأصلة.

كان على حركة نقد التصوف أن تنتظر القرن الثامن عشر الميلادي وقيام الدعوة الوهابية بالمشرق لتتزوّد بنفس جديد. ويبدو أن الرسالة 20 التي وجهها محمد ابن عبد الوهاب إلى علماء تونس والتي وصلت إلى المغرب - وإن لم تشر المصادر إلى موقف علماء الجزائر منها - فإننا لا نشك في أنها بلغتهم، إذ أن الرسالة وجهت مع ركب الحج المختلط، إضافة إلى الجدل الواسع الذي خلفته بمنطقة المغرب. 21

لقد دخلت أفكار الوهابيين على يد أبي راس الناصر (ت1238هـ) الذي جاوز المدرسة الزروقية إلى الظاهرية الوهابية، حيث التقى بالشيخ ابن عبد الوهاب في حجته سنة 1226هـ، وتذاكر معه بحضور الوفد المغربي آنذاك، خلاف محمد الأزهري مؤسس الطريقة الرحمانية، الذي رغم تواجده بالمشرق، ومعاصرتة لابن عبد الوهاب، إلا أننا لم نعثر لأي أثر لهذه الدعوة في تكوين الرجل.

أما أبو راس الناصر فقد كان من المؤيدين والمقتنعين بضرورة التجديد والإصلاح بسبب زخم الحياة السياسية في عصره.22 ولو أننا نأخذ عليه نظرتة السلبية وثقافته العامية الأدبية، مما لم يسمح له بتعميق أفكار المدرسة الزروقية، ولا بتصدير الأفكار الوهابية إلى المنطقة.

في حين تأثر حمدان خوجه23 بأفكار الثورة الفرنسية، مما ساعده على تكوين آراء متفتحة على الديمقراطية وحقوق الإنسان والحرية واحترام القانون والدعوة للإصلاح الاقتصادي، وهي حركة تجديد مغايرة لمن سبقوه، فكانت موجهة ضد التيارات الدينية على السواء، لكن لم يكتب لها النجاح والاستمرار

الخاتمة:

لم تتمكن حركة التصوف الإيجابي من تطوير ذاتها، وتكوين اتجاه عقلائي يعوض الاتجاه السلفي في صد الانحدار الحضاري، رغم محاولتها استغلال ارتباطاتها مع السلطة في شرق البلاد، لغياب الفعالية، ووجود تحالف سلطوي مرابطي قوي في غرب البلاد، وبالتالي اقتصر الإصلاح على محاولات أبي راس التاصر وابن حمادوش الدين عملا على إحياء بعض العلوم العقلية، أو على دعاة التجديد كابن العنابي وحمدان خوجه الدين ظلت أفكارهم معزولة لم تسندها السلطة، ولم تتجاوب معها الحركة الشعبية، ومن ثم ظلت حبيسة الأطر التي تفرضها الأنماط السائدة. إن المنطق المقارن الذي ميز الإصلاح كان خطأ، حيث انكب المصلحون على إظهار نماذج تمجد الماضي مقابل استهجان الواقع، فكانت كتاباتهم لعنا للحاضر، ومقارنته بالماضي تحصر، دون التوجه نحو المستقبل، مما أنتج صورة مثالية، وأخرى واقعية، أثرت على التوازن الفكري والنفسي لدعاة الإصلاح.

كان من الصعب نجاح هذه الحركة كون القائمين عليها يتجاذبهم بريق التغيير، والارتهان للواقع. ففي الوقت الذي نجد فيه الأخضرى والفكون والشاوي ينتقدون أدياء التصوف في كتاباتهم وخطبهم، نجدهم منغمسون في ممارسات صوفية وانتماءات شاذلية أو زروقية، مما يعني أنهم يرفضون ما يسمى بالعقلانية الماورائية.

إن أفكار الإصلاح ذات تبعات ثقيلة، حيث تلقت معارضة شرسة من النخب المثقفة ذاتها، يؤكد ذلك الكتابات السجالية المعاصرة. ثم إن رجال الإصلاح أنفسهم قد غلب عليهم طابع النقد دون عمق، ومن ثم لم تكن أفكارهم تؤسس لمدرسة نهضوية، بقدر ما كانت حركة زهد إيجابية(الفكون) أو إعجاب وتقليد للآخر (حمدان خوجه).

مع ذلك فقد كان لصراع الفرق الدينية أثره البالغ في التاريخ الثقافي للجزائر، حيث وجه الثقافة الدينية وكتاباتها، وأثرى الفكر الفلسفي الديني والكتابات العلمية الأخرى، وأصبحت المنازعات الكلامية الشغل الشاغل بين مختلف الأطراف النخبوية

1 الدوغمائية نظام من العقائد ترتكز على ثنائية ضدية حادة، أي ترتبط بصرامة بمجموعة من المبادئ والعقائد وترفض أخرى بنفس الصرامة، حيث تدخلها في دائرة اللامفكر فيه.

2 ارتتبينا استخدام مصطلح السلالات المبجلة لأن اصطفايهم وراثي دون اعتبار للصفاء الديني، ثم إن حاجة العامة لهم كانت لأغراض دنيوية، حتى أنهم كانوا مبجلين أكثر من الفقهاء(الأقرب للشرع)، فهم إذن ليسوا صلحاء بقدر ما كانوا سلالات مبجلة.

3 محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي،

بيروت ط1987، ص79.

- 4 حول الطرق ككيان محلي قبلي أنظر: جاك بارك، في مدلول القبيلة بشمال إفريقيا، بحث نشر في الأنثروبولوجيا والتاريخ: حالة المغرب العربي، دار توبقال، المغرب 1982، ص 124.
- 5 *Matin, Heper, state and religion in the ottoman turkish politic, in revue d'histoire maghrebin, N59-60/ 1990, p.90.*
- 6 ليليا بن سالم، المقاربة الانقسامية لمجتمعات المغرب الكبير حصيلة وتقييم، بحث نشر في الأنثروبولوجيا والتاريخ، مرجع سابق، ص 26. وكليزر، السلطة السياسية والوظيفة الدينية، بحث نشر في الأنثروبولوجيا، المرجع السابق، ص 450.
- 7 لوسي مير، الأنثروبولوجيا الاجتماعية، ترجمة علياء شكري وآخر، دار المعرفة، مصر ط 1994، ص 288.
- 8 هاملتون جيب، دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة إحسان عباس وآخرون، دار العلم للملايين، بيروت 1964، ص 282.
- 9 عبد الله عبد الرزاق إبراهيم، أضواء على الطرق الصوفية في القارة الإفريقية، مكتبة مدبولي، القاهرة دت، ص 36. ومؤسس القادرية هو عبد القادر الجيلاني الصوفي (1078-1166هـ) أنظر الزركلي، الأعلام، م 4، ص 47.
- 10 أبو سالم العياشي، الرحلة، الطبعة الحجرية، فاس 1316هـ، ج 1، ص 207. وتنسب الشاذلية إلى أبو الحسن الشاذلي (1195-1258هـ) أنظر الزركلي، الأعلام، م 4، ص 305. وحول الشاذلية أنظر: *Joly, etude sur les chadouliyas, in revue Algerienne, N 50/1906, p.344.*
- 11 علي الشابي، "مصادر جديدة لدراسة تاريخ الشاذلية"، المجلة التاريخية المغربية، ع خاص، جانفي 1979، ص 63.
- 12 Louis, Rinn, Marabouts et khouanne , i ;p adolphe, alger, 1884, p.333 et suit.
- 13 عد الفكون في فصل مدعي الولاية 17 شيخا على رأسهم قاسم بن أم هانئ وسليمان المجدوب وغيرهما. أنظر: عبد الكريم الفكون، منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية، تحقيق أبو القاسم سعد الله، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1987، ص، ص، 197، 165، 117.
- 14 والزرزولي هو علي بن عبد الحق الشهير بالصغير (ت 719هـ/ 1319م) والوغلبي عالم فقيه متكلم من بجاية (ت 786هـ/ 1384م) ومحمد ابن مرزوق محدث فقيه (766-842هـ) أما الثعالبي (785-875هـ) فكان وليا مفسرا وكان السنوسي (ت 895هـ/ 1489م) متصوفا متكلماً أنظر الكتاني، فهرس الفهارس، ج 1، ص 524. والزركلي، الأعلام، م 3، ص 331 وم 7، ص 154.
- 15 المهدي البوعبدلي "عبد الرحمن الأخضرى وأطوار السلفية في الجزائر"، مجلة الأصالة، ع 53، 1978، ص-ص، 24-25. والزرزوق (846-899هـ) كان فقيها صوفيا.
- 16 اعتمدنا في إيراد أبيات القدسية على ما أورده الفكون في منشور الهداية، المرجع السابق، ص-ص 122-140.
- 17 هاذين البيتين أخذتهما من مقال المهدي البوعبدلي، المرجع سابق، ص 28.

18 كان للفكون -داعية السلفية في الجزائر كما يسميه أبو القاسم سعد الله -إعتقاد في الشيخ القشاش، وأن اسم النبي صلعم في الجنة موافق لاسمه، وأنه لم يهتم بالنحو إلا بعد رؤية رآها. أنظر: المنشور، مرجع سابق، ص، ص، 52، 163، 200.

19 عبد الله بن عزوز المراكشي، إظهار البدع وإرهاط المبتدعة، مخطوط بالمكتبة الوطنية، رقم 2146، مجموع من الورقة 1-18، أنظر الورقة 1 ظهر.

20 أنظر النص الكامل للرسالة في: أبو القاسم الزياني، الترجمانة الكبرى في أخبار المعمورة برا وبحرا، تعليق عبد الكريم الفيلاي، ط 1967، ص-ص 394-396.

21 حول الردود التي تركتها دعوة الوهابيين بالمغرب الإسلامي أنظر: عباس المراكشي، الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، مطبعة فاس، ط 1، 1937، ج 1، ص، ص 129، 196.

22 حول آراء أبو راس أنظر: أبو القاسم سعد الله، " الحملة الفرنسية على مصر والشام في رأي المؤرخ أبي راس الناصر الجزائري"، المجلة التاريخية المغاربية، ع 21-22، 1981، ص 45 وما يليها.

23 Tamimi, abdeldjalil, sidi hamadan bin khuja 1773- 1842, in revue historique maghribinne, N 25-26, A1982, p.83 et suit.

دور التصوف في ظهور حركات الإصلاح والتجديد في الإسلام

د. صالح نعمان

جامعة قسنطينة

الملخص:

إن الدارس لتاريخ الإصلاح والتجديد في الإسلام والملتزم لحوادثه وشخصياته لا يكاد يعرف عهدا قصيرا ساد الظلام فيه على العالم الإسلامي، وخبث مصابيح الإصلاح وخفتت أصوات الحق ومات الضمير الإسلامي وتبدل الشعور، وأضرب الفكر الإسلامي عن العمل. ذلك أن الله تعالى يقيض لهذه الأمة في كل قرن من يجيد لها دينها، فظهر مجددون ومصلحون حافظوا على الإسلام جدته وشبابه وحيويته وقضوا على كثير من الفتن والبدع والمؤامرات والتحريفات، فكان تاريخ الإصلاح والتجديد في الإسلام متصلا. والسر في ذلك حيوية الدين الإسلامي وقوة توليده وإنتاجه للعارفين وأصحاب اليقين والمصلحين والمجددين، والسر في حيوية هذا الدين بناءه الروحي لشخصية المسلم التي يجعلها أساس الحياة الإنسانية كلها ومصدر قوته الثائرة والمصلحة المتمثلة في تركية النفس، حيث لا نكاد نجد شخصية إصلاحية مجددة في التاريخ الإسلامي إلا ونجد أساس بناء حركته وفكره البناء الروحي الذي اختصت مدرسة التصوف بالاعتناء به وتربية الأجيال عليه.

الدكتور صالح نعمان

Résumé:

LE RÔLE DU SOUFISME DANS L'ÉMERGENCE DE MOUVEMENTS DE RÉFORME ET DE RENOUVELLEMENT EN ISLAM.

Les étudiants de l'histoire de la réforme et le renouvellement dans l'islam, et qui suivent ses événements et ses personnages ne Save guère y avait une brève période d'obscurité dans le monde islamique, ou l'éteinte des lampes de la réforme et caché la voix du vérité et la mort de conscience islamique et un sentiment d'indifférence, ou la renonce de la pensée islamique au travaille.

ceci parce que Dieu a met dans cette nation ce qui Renouvelle Chaque siècles sa religion, est réapparu des Réformateurs et des Rénovateurs qui ont conserver les intérêts de l'islam, maintenu sa nouveauté et sa jeunesse et sa vitalité et réduit à néant beaucoup de séditions et des engouements passagers et des complots et des distorsions, comme si l'histoire de renouvellement et de réforme dans l'Islam est continue.

Le secret de tous ceci est la vitalité de la religion islamique, et sa puissance productive des connaisseur et propriétaires de certitude et les réformateurs et les innovateurs, et le secret de la vitalité de cette religion sa construction spirituelle de la personnalité musulmane qui est la base de toute la vie humaine et la source de sa puissance rebelles et réformatrice qui est la purification de l'âme, où on trouve un personnage de renouvellement- dans

l'histoire islamique- on trouve cette construction et éducation spirituelle la base de son mouvement et de sa pensée ce qui est la spécialité de l'école de soufisme qui a construit et éduqué des générations.

أولا تمهيد:

إن الدارس لتاريخ الإصلاح والتجديد في الإسلام والمتتبع لحوادثه وشخصياته لا يكاد يعرف عهدا قصيرا ساد الظلام فيه على العالم الإسلامي، وخبث مصابيح الإصلاح وخفتت أصوات الحق ومات الضمير الإسلامي وتبدل الشعور، وأضرب الفكر الإسلامي عن العمل.

ذلك أن الله تعالى يقيض لهذه الأمة في كل قرن من يجيد لها دينها، فظهر مجددون ومصلحون حافظوا على الإسلام جدته وشبابه وحيويته وقضوا على كثير من الفتن والبدع والمؤامرات والتحريفات، فكان تاريخ الإصلاح والتجديد في الإسلام متصلا.

والسر في ذلك حيوية الدين الإسلامي وقوة توليده وإنتاجه للعارفين وأصحاب اليقين والمصلحين والمجددين، والسر في حيوية هذا الدين بناءه الروحي لشخصية المسلم التي يجعلها أساس الحياة الإنسانية كلها ومصدر قوته الثائرة والمصلحة المتمثلة في تزكية النفس، حيث لا تكاد نجد شخصية إصلاحية مجددة في التاريخ الإسلامي إلا ونجد أساس بناء حركته وفكره البناء الروحي الذي اختصت مدرسة التصوف بالاعتناء به وتربية الأجيال عليه.

و لما لابت كثير من الطرق الصوفية أخطاء فكرية وسلوكية أضرت بها وأبعدتها عن هدي الإسلام كان منهجنا في هذا البحث التعامل مع الطرق الصوفية القديمة والحاضرة بموضوعية وتجرد فنكشف عن مشاركة بعضها في خدمة الإسلام من حيث قيامها بتأطير الناس دينيا ومن حيث قيامها بحماية وجود الإسلام وبمشاركتها في حركة الجهاد ضد كل أشكال الغزو.

كما نكشف على رجالها الريانيين عظماء الإسلام المصلحين المجددين، قديما وحديثا وحاضرا، كابن تيمية الشامي ومحمد بن السنوسي المجاهدي الحسني الإدريسي المغاربي وحسن البنا المصري، ممثلين الطرق لقادرية والسنوسية والشاذلية في تطورها.

ذلك أن عظماء أمتنا الذين انفعنا الزمان لسيرهم، يتميزون بأنهم جمعوا من معين دين الإسلام أمورا ثلاثة:

العلم الواسع القابل للتطبيق العملي.

والدعوة المتدفقة بحيويتها وحركتها.

والتصوف المحرق الذي ينفخ الروح في العلم والدعوة.

ونماذجنا من أولئك العظماء، الذين جمعوا تلك المضمونات، ومزجوها في وعاء واحد، حتى إنه يكاد

غير المستبصر لا يميز بين تلك المضمونات الثلاثة في حياتهم ومؤلفاتهم.

ثانياً: الدور العملي للتصوف والصوفية

(أو أثر التزكية (التربية الروحية) في الدعوة إلى الإصلاح):

فلما أغرق الناس في ماديات الحياة وسيطرت الرفاهية عليهم دون توجيه لها، انطلقت صيحات الزهاد والمصلحين طلباً لتوازن في الحياة، فجاءت دعوتهم إلى الزهد وتقليلهم من الاهتمام بالدنيا في موضعها اللائق وأوجدت جماعة من الناس يتبنون هذا الاتجاه ويجدون جنوره في حياة الرسول الكريم (صلى الله عليه وسلم) وصحابته الأطهار (رضي الله عنهم) غير تاركين واجباتهم المنوطة بهم في مجال إصلاح المجتمع بالدعوة على الجهاد الأكبر والأصغر ونشر الدين الإسلامي.

و هؤلاء هم الصوفية الذين خلصوا أنفسهم لله تعالى وفهموا دورهم في هذا الكون الذي يبذلون الروح في سبيل الله حين يدعو داعي الجهاد وتقتضيه حراسة الدعوة الإسلامية.

و أثر الطرق الصوفية في نشر الإسلام في بقاع كثيرة في العالم الإسلامي حقيقة تاريخية لا يختلف فيها اثنان، إلا بعضها الذي انحرف وتخلف عن الركب لظروف عدة، حيث يرتبط انتشار الإسلام في إفريقيا السوداء جنوب الصحراء والهند بكثير من الطرق والزوايا وشيوخها بما يبذلون من جهاد في هذا الصدد، إذ لم ينتشر الإسلام في كثير من هذه المناطق بواسطة الحروب، ذلك لأن التوافق الاجتماعي بين الكافرين والمسلمين لا يتم إلا بواسطة أولئك الذين يعطون ولا يطلبون ويقرضون ولا يأملون في شيء¹.

كما لا ينكر أحد الدور الذي أدته الزوايا السنوسية في الجهاد والأعمال الحربية التي كان لها أثرها في تونس وليبيا والجزائر والزوايا القادرية والرحمانية وغيرها ودورها في مقاومة الاحتلال الغربي بالجزائر احتضان ثورة التحرير.

و حين تمزقت الشخصية المسلمة ووجدت تيارات فصلت الإنسان المسلم عن حقيقة تكامله وانفصل العمل عن النقل (النص) والحقيقة على الشريعة، ومات الوجدان الذي كان يرهقه أن يرى المنكر ولا يغيره، كما كان الأمر مع السلف الصالح ومن تبعهم، فحين حدث هذا وجد في مجتمع المسلمين علماء مصلحون حققوا التوازن حين دعوا إلى الزهد واعتزال المظالم، كما أسهموا بجهد طيب في تغيير المنكر الذي كان واقعا آنذاك ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً.

كان هذا في صورة علماء لهم مجالس وحلقات في القرنين 3 و4 الهجريين كما كان في القرن 6 الهجري حيث تكونت ما يسمى بالطرق الصوفية، فولدت لنا عبر التاريخ الإسلامي وإلى يومنا هذا علماء مصلحين ومجددين انتفضوا وأبى وعيهم الانسياق في تيار بدعة الترهيب والاختفاء عن الناس فوقوا ينادون الأمة وبدلائها على الأمراض التي تتهددها².

¹ عبد الرحمان يدوي: تاريخ التصوف، ص 25 وانظر أحمد شلبي: موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، ج 6، ص 209.

² أحمد محمد الراشد: المنطلق، ص 113، بيروت؟؟؟ الرسالة.

و لما كان رصد كل حركات الإصلاح والتجديد مع بيان بالمقارنة أثر التربية الروحية في شخصية ودعوة الداعية، غير ممكن في مثل هذا المقال، حسبنا أن نشير إلى بعض الأمثلة ممن لا أثر فيهم جو الزهد وسلوك الطريق وتربيته، فأضافوا بذلك إلى دعواتهم ونصوصها بعدا روحيا عميقا مكنهم من الوصول إلى المدعوين والمطالبين بتغيير أنفسهم وعصرهم، رجوعا إلى كتاب الله وسنة رسوله وسلوك السلف الصالح.

ثالثا: رجال الإصلاح الريانيون

1- شيخ الإسلام عبد الحليم أحمد بن تيمية

بطل الإصلاح الديني (661هـ)

عرف كعالم متكلم وفقه جدلي، محدث كبير والكثير يعرف عنه أنه محدث جاف وعلم متبحر في العلوم الظاهرة.

أما ما ذكره الحافظ ابن القيم الجوزية في مدارج السالكين من أحواله وأقواله بمناسبات شتى وكذلك ما ذكره العلامة الذهبي وأمثاله في ترجمته من أخلاقه وأذواقه، وعاداته وشمائله، فيدل دلالة واضحة على أن شيخ الإسلام ابن تيمية يستحق بكل جدارة أن يعد من العارفين ورجال الله في هذه الأمة، وقد شهد على ذلك مواقفه وكتبه وحياته كلها.

و الأحوال التي عاش فيها شيخ الإسلام تشهد بأنه كان متحليا باليقين والمشاهدة التي بعثت فيه صفة من الافتقار والاضطرار والعبودية والإنابة وقد روى أنه إذا أشكلت عليه مسألة أو صعب لهم آية التجأ إلى جامع أو مكان موحش ووضع جبهته على التراب وردد قوله: "يا معلم إبراهيم فهمني"1 ويقول عنه: "لم أر مثله واستغاثته وكثرة توجهه"2 ويقول: "له أوراد وأذكار يدمنها بكيفية وجمعية"3.

فقد كان يتذوق العبادة وينهمك فيها وزاهدا في الدنيا يزدريها، كما اتصف بالسخاء والإيثار وهي مما يتصف به رجال الله وأولياؤه والعاملون بالسنة النبوية بصفة عامة، وأسمى ما ترتقي إليه هذه السمات التواضع وإنكار الذات التي تحلى بها الشيخ حيث كثيرا ما كان يقول: "مالي شيء ولا مني شيء ولا في شيء"4 إلى جانب ذلك كان الفارس المجاهد ضد أصحاب البدع من الصوفية والغالين من أصحاب الفرق الكلامية، من جهة ومن جهة أخرى المجاهد الجريء الشجاع الذي قابل القائد التتاري قازان يوم أقبل بمجموعه ليغزو البلاد، فأنذره وتوعده حتى أقنعه بالانسحاب فانسحب، وحارب في جبهات القتال عندما عاود التتار الكرة على بلاد الشام.5

1- العقود الذرية، ص6.

2- الكواكب الذرية، ص145.

3- الذر الفاخر، ص18.

4- مدارج السالكين

5- أحمد النجار: ابن تيمية والتصوف، دار غار حراء، دمشق، ط1، 1426هـ/2006م. ص9-20.

و قد قال فيه وفي تلميذه ابن القيم الجوزية العلامة علي بن سلطان محمد القاري الهروي (1014هـ) "من طالع روح السائرين تبين له أنهما كانا من أكابر أهل السنة والجماعة، ومن أولياء هذه الأمة"¹.

1.1- موقفه من التصوف:

نورد موقفه كما جاء على لسانه حين سُئِلَ رحمه الله عن (الصوفية) في كتاب التصوف، الذي اتسم بالعلم والخبرة والإنصاف مما يدل على أنه لم يكن ضدّ التصوف بإطلاق، كما يتصوّر أو يُصوّر بعض من يزعم الانتساب إلى مدرسته، بل كان من أهل المعرفة بالله، والحبّ له، ومن رجال التربية الإيمانية والسلوك الرّبّاني، كما بدا ذلك في مجلدين من مجموع الفتاوى، وفي عدد من كتب ابن القيم، أعظمها: مدارج السالكين وشرح منازل السائرين إلى مقامات "إيّاك نعبد وإيّاك نستعين"².

فقد استهدف شيخ الإسلام إبراز كنه التصوف كمدرسة تربية هدفها الأساسي تهذيب النفس وتطهيرها من أخلاقها الذميمة، ولذلك عارض كل انحراف طرأ على التصوف. وانطلاقاً من هذه القاعدة أظهر احتراماً كبيراً لرواد الزهد والتصوف الملتزمين أمثال: الجنيد، الفضيل بن عياض، إبراهيم بن أدهم... وعموماً اتخذ ابن تيمية موقفاً يتميز بأمرين:

يرى أن شيوخ التصوف الأوائل قيدوا علومهم وتربيتهم بالكتاب والسنة، أما المتأخرون فقد ضل كثير منهم، وهذا ما تجده في قوله: (فأما المستقيمون من السالكين كجمهور مشايخ السلف مثل الفضيل بن عياض، وإبراهيم بن أدهم، وأبي سليمان الداراني، ومعروف الكرخي، والسري السقطي، والجنيد بن محمد، وغيرهم من المتقدمين، ومثل الشيخ عبد القادر الجيلاني والشيخ حماد والشيخ أبي البيان، وغيرهم من المتأخرين، فهم لا يسوغون للسالك ولو طار في الهواء أو مشى على الماء أن يخرج عن الأمر والنهي الشرعيين، بل عليه أن يعمل المأمور ويدع المحظور إلى أن يموت. وهذا هو الحق الذي دل عليه الكتاب والسنة وإجماع السلف، وهذا كثير في كلامهم)³.

كما أنه لم يرفض التصوف جملة، بل انتقد ما طرأ عليه من خروج عن الأهداف الأولى ومناهج التربية والسلوك الأولى وفي ذلك قوله: (الصوفية بنوا أمرهم على الإرادة ولا بد منها لكن يشترط أن تكون إرادة الله وحده)⁴. وفي آخر يقول (الصوفي من صفا من الكدر، وامتلاً من الفكر، واستوى عنده الذهب والحجر. والتصوف كتمان المعاني وترك الدعاوى وأشباه ذلك، وهم يسيرون بالتصوف إلى معنى الصديق).

¹ - المرقاة شرح المشكاة، المجلة 4، ص 427.

² - د. يوسف القرضاوي: موقع إسلام أون لاين على صفحة الفتاوى.

³ - عبد الحلیم أحمد بن تيمية: كتابه الفتاوى - علم السلوك - ج 10 ص 485 - 516.

⁴ - نفس المصدر ج 19 ص 172

وتجلى موقفه المنصف في قوله: (والصواب انهم مجتهدون في طاعة الله) 1 ولم يعب عليهم الانتساب لشيخ بل يرى أن ذلك ضرورة علمية: (وأما انتساب الطائفة إلى شيخ معين فلا ريب أن الناس يحتاجون من يتلقون عنه الإيمان والقرآن كما تلقى الصحابة ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم وتلقاه عنهم التابعون وبذلك يحصل اتباع السابقين الأولين بإحسان، فكما أن المرء له من يعلمه القرآن والنحو فكذلك له من يعلمه الدين الباطن والظاهر).2

ففي المجلد الحادي عشر من مجموع فتاويه يقول: { (التصوف) عندهم له حقائق وأحوال معروفة قد تكلموا في حدوده وسيرته وأخلاقه، كقول بعضهم: (الصوفي) من صفا من الكدر، وامتلأ من الفكر، واستوى عنده الذهب والحجر. التصوف كتمان المعاني، وترك الدعاوي. وأشبه ذلك: وهم يسيرون بالصوفي إلى معنى الصديق، وأفضل الخلق بعد الأنبياء الصديقون. كما قال الله تعالى: ﴿فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا﴾ [النساء: 69] ولهذا ليس عندهم بعد الأنبياء أفضل من الصوفي؛ لكن هو في الحقيقة نوع من الصديقين، فهو الصديق الذي اختص بالزهد والعبادة على الوجه الذي اجتهدوا فيه، فكان الصديق من أهل هذه الطريق، كما يقال: صديقوا العلماء، وصديقوا الأمراء، فهو أخص من الصديق المطلق، ودون الصديق الكامل الصديقية من الصحابة والتابعين وتابعيهم.

فإذا قيل عن أولئك الزهاد والعباد من البصريين: إنهم صديقون فهو كما يقال عن أئمة الفقهاء من أهل الكوفة أنهم صديقون أيضاً، كل بحسب الطريق الذي سلكه من طاعة الله ورسوله بحسب اجتهاده وقد يكونون من أجل الصديقين بحسب زمانهم، فهم من أكمل صديقي زمانهم، والصديق في العصر الأول أكمل منهم، والصديقون درجات وأنواع؛ ولهذا يوجد لك منهم صنف من الأحوال والعبادات، حققه وأحكمه وغلب عليه، وإن كان غيره في غير ذلك الصنف أكمل منه وأفضل منه.

ولأجل ما وقع في كثير منهم من الاجتهاد والتنزاع فيه تنازع الناس في طريقهم؛ فطائفة نمت (الصوفية والتصوف). وقالوا: إنهم مبتدعون، خارجون عن السنة، ونقل عن طائفة من الأئمة في ذلك من الكلام ما هو معروف، وتبعهم على ذلك طوائف من أهل الفقه والكلام. وطائفة غلت فيهم، وادعوا أنهم أفضل الخلق، وأكملهم بعد الأنبياء وكلا طرفي هذه الأمور نميم. و(الصواب) أنهم مجتهدون في طاعة الله، كما اجتهد غيرهم من أهل طاعة الله، ففيهم السابق المقرب بحسب اجتهاده، وفيهم المقتصد الذي هو من أهل اليمين، وفي كل من الصنفين من قد يجتهد فيخطئ، وفيهم من يذنب فيتوب أو لا يتوب.

ومن المنتسبين إليهم من هو ظالم لنفسه، عاص لربه.

1- نفس المصدر ج 11 ص 18

2- نفس المصدر ج 11 ص 510

...وقد انتسب إليهم طوائف من أهل البدع والزندقة؛ ولكن عند المحققين من أهل التصوف ليسوا منهم: كالحلاج مثلاً؛ فإن أكثر مشائخ الطريق أنكروه، وأخرجوه عن الطريق. مثل: الجنيد بن محمد سيد الطائفة وغيره. كما ذكر ذلك الشيخ أبو عبد الرحمن السلمي؛ في (طبقات الصوفية) وذكره الحافظ أبو بكر الخطيب في تاريخ بغداد.

فهذا أصل التصوف. ثم أنه بعد ذلك تشعب وتوسع، وصارت الصوفية (ثلاثة أصناف): صوفية الحقائق وصوفية الأرزاق وصوفية الرسم.

فأما (صوفية الحقائق): فهم الذين وصفناهم. وأما (صوفية الأرزاق) فهم الذين وقفت عليهم الوقوف. كالخوانك فلا يشترط في هؤلاء أن يكونوا من أهل الحقائق. فإن هذا عزيز وأكثر أهل الحقائق لا يتصفون بلزوم الخوانك؛ ولكن يشترط فيهم ثلاثة شروط:

(أحدها): العدالة الشرعية بحيث يؤدون الفرائض ويجتنبون المحارم. و(الثاني): التأدب بأداب أهل الطريق، وهي الآداب الشرعية في غالب الأوقات، وأما الآداب البدعية الوضعية فلا يلتفت إليها.

و(الثالث): أن لا يكون أحدهم متمسكاً بفضول الدنيا، فأما من كان جماعاً للمال، أو كان غير متخلق بالأخلاق الحمودة، ولا يتأدب بالآداب الشرعية، أو كان فاسقاً فإنه لا يستحق ذلك. وأما صوفية الرسم: فهم المقتصرون على النسبة، فهمم في اللباس والآداب الوضعية، ونحو ذلك فهؤلاء في الصوفية بمنزلة الذي يقتصر على زي أهل العلم وأهل الجهاد ونوعاً من أقوالهم وأعمالهم بحيث يظن الجاهل حقيقة أمره أنه منهم وليس منهم.

وأولياء الله هم المؤمنون المتقون، سواء سمى أحدهم فقيراً أو صوفياً أو فقيهاً أو عالماً أو تاجراً أو جندياً أو صانعاً أو أميراً أو حاكماً أو غير ذلك.

قال الله تعالى: {أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَأَخْوَفُ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ}

[يونس: 62، 63].

وفي صحيح البخاري عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (يقول الله تعالى: من عادى لي ولياً فقد بارزني بالمحاربة وما تقرب إلي عبدي بمثل أداء ما افترضت عليه ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه؛ فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، فبي يسمع، وبني يبصر، وبني يبطش، وبني يمشي، ولئن سألتني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن قبض نفس عبدي المؤمن يكره الموت وأكره مساءته، ولا بد له منه). وهذا الحديث قد بين فيه أولياء الله المقتصدين، أصحاب اليمين والمقربين السابقين.

فالصنف الأول: الذين تقربوا إلى الله بالفرائض. والصنف الثاني: الذي تقربوا إليه بالنوافل بعد الفرائض، وهم الذين لم يزالوا يتقربون إليه بالنوافل حتى أحبهم، كما قال تعالى.

وهذان الصنفان قد ذكرهم الله في غير موضع من كتابه كما قال: {ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ { [فاطر: 32] وكما قال الله تعالى: {إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ خِتَامُهُ مِسْكٌ وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ وَمِزَاجُهُ مِنَ تَسْنِيمٍ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ} [المطففين: 22-28] قال ابن عباس: يشرب بها المقربون صرفا وتمزج لأصحاب اليمين مزجا. وقال تعالى: {وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا رَنْجَبِيلًا عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّى سَلْسَبِيلًا} [الإنسان: 17، 18] وقال تعالى: {فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ} [الواقعة: 8-11] وقال تعالى: {فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّةُ نَعِيمٍ وَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ أَصْحَابِ الْيَمِينِ فَسَلَامٌ لَكَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ} [الواقعة: 88-91].1

2.1- العارف الصوفي العابد:

كما تجدر الإشارة إلى أن ابن تيمية في كلامه عن المصطلحات الصوفية كان أدق تعبيراً وأكثر تفصيلاً من الصوفية الذين كتبوا في هذه الموضوعات. ففي حديثه عن المقامات والأحوال على سبيل المثال يقول: (أما بعد: فهذه كلمات مختصرات في أعمال القلوب . التي قد تسمى [المقامات والأحوال]- وهي من أصول الإيمان، وقواعد الدين، مثل / محبة الله ورسوله، والتوكل على الله، وإخلاص الدين له، والشكر له، والصبر على حكمه، والخوف منه، والرجاء له، وما يتبع ذلك.)2 ثم يبين مراتب القلوب فيما يعرض لها من أحوال تختلف باختلاف منازلها.3

أما عبادته يقول عنها تلميذه ابن القيم مبينا تنوقه للعبادة والإنهماك فيها: (...ومن تجربات السالكين التي جربوها فألفوها صحيحة: أن من أدمن يا حي ياقيوم لا إله إلا أنت أورثه ذلك حياة القلب والعقل وكان شيخ الإسلام ابن تيمية قدس الله روحه شديد اللهج بها جدا وقال لي يوما: لهذين الاسمين وهما الحي القيوم تأثير عظيم في حياة القلب وكان يشير إلى أنهما الاسم الأعظم وسمعه يقول: من واطب على أربعين مرة كل يوم بين سنة الفجر وصلاة الفجر ياحي ياقيوم لا إله إلا أنت برحمتك أستغيث حصلت له حياة القلب ولم يمت قلبه ومن علم عبوديات الأسماء الحسنی والدعاء بها وسر ارتباطها بالخلق والأمر وبمطالب العبد وحاجاته عرف ذلك وتحققه فإن كل مطلوب يسأل بالمناسب له فتأمل أدعية القرآن والأحاديث النبوية تجدها كذلك.)4

وبلغ المراتب العليا من العبودية بانكاره لذاته وتواضعه الشديد اذ هما من خصائص رجال الله الخاصة وهو المنصب الأعلى في الدين، يحدث عنه ابن القيم يصف تواضع العارفين (أنه يخفي أحواله عن

¹ - عبد الحلیم أحمد بن تيمية: مجموعة الفتاوى، م 11.

² - نفس المصدر، م 10 ص 5.

³ - أحمد النجار: ابن تيمية والتصوف، دار غار حراء، دمشق، ط 1، 1426هـ/2006م. ص 69.

⁴ ابن القيم: كتاب مدارج السالكين، الجزء 1، ص 448.

الخلق جهده كخشوعه وذلّه وانكساره لئلا يراها الناس فيعجبه اطلعهم عليها ورؤيتهم لها فيفسد عليه وقته وقلبه وحاله مع الله وكم قد اقتطع في هذه المفازة من سالك والمعصوم من عصمه الله فلا شيء أنفع للصادق من التحقق بالمسكنة والفاقة والذل وأنه لا شيء وأنه ممن لم يصح له بعد الإسلام حتى يدعي الشرف فيه ولقد شاهدت من شيخ الإسلام ابن تيمية قدس الله روحه من ذلك أمرا لم أشاهده من غيره وكان يقول كثيرا: ما لي شيء ولا مني شيء ولا في شيء وكان كثيرا ما يتمثل بهذا البيت: أنا المكدي وابن المكدي وهكذا كان أبي وجددي وكان إذا أتى عليه في وجهه يقول: والله إني إلى الآن أجدد إسلامي كل وقت وما أسلمت بعد إسلاما جيدا وبعث إلي في آخر عمره قاعدة في التفسير بخطه وعلى ظهرها أبيات بخطه من نظمه 1)

وقال (وسمعت شيخ الإسلام ابن تيمية قدس الله روحه يقول: العارف لا يرى له على أحد حقا ولا يشهد له على غيره فضلا ولذلك لا يعاتب ولا يطالب ولا يضارب وأما تتسم نسيم الفناء: فلما كان الفناء عنده غاية جعل هذه الدرجة كالنسيم)2، ويعلم المطلعون على احواله أنه في ذلك إنما يتحدث عن نفسه ويحكي حاله.

ومما تقدم يتبين أن شيخ الإسلام ابن تيمية سليم من الغلو الذي وقعت فيه الوهابية الذين فسروا ابن تيمية بتفسيرهم الخاص.

كما نجده - في مجلده العاشر من الفتاوى والمسمى كتاب علم السلوك - يسير على نهج الشيخ عبد القادر الجيلاني في كتابه <فتوح الغيب> إن لم نقل أنه يشرح هذا الكتاب كما شرح تلميذه ابن القيم كتاب الصوفي الهروي، إذ كان يكن للشيخ عبد القادر الجيلاني احتراما كبيرا ويقول في حقه: قطب العارفين، شيخنا قدس الله سره، أعظم شيوخ زمانه... هذا إضافة إلى كثرة استشهاده بكلامه.

2- السنوسي وأثر الطرق السنوسية:

هو محمد علي السنوسي (1787-1859م) تربي في بيت علم ودين ولديه منذ حدثته ترعة العزلة والتأمل، كما عرف عن سلوكه التقوى وعمد في أثناء رحلاته إلى زيارة الزوايا والاجتماع بالإخوان ومعرفة مختلف الطرق3.

هذه التربية الروحية التي نعم بها السنوسي الكبير جعلته يخطط لدعوته في الإصلاح بما يكفل نجاحها إذ أدرك:

- قيمة الزوايا في الدعوات السابقة.

1. نفس المرجع ، الجزء 1، ص524، أبو الحسن الندوي: رابنية لا رهبانية، دار الشروق، القاهرة، 1980، ص81.

2- ابن القيم: كتاب مدارج السالكين، الجزء 1، ص524.

3- أكرم الخضري: الآثار الاجتماعية للحركة السنوسية، ص67. وانظر؟؟ حاضر العالم الاسلامي ص ج/1-108، حمد

الشليبي: الموسوعة: 217/6

- قيمة البساطة واليسر في تقديم المعلومات الدينية للمريدين .
- رأى أن خير هذه الأمة في وقته يكمن في توحيد صفوفها مما جعله يتحالف مع الطرق الصوفية الموجودة في عصره ويدعوها إلى إصلاح نفسها ودعوتها على بث روح الجهاد بين أتباعها (السنوسية دين ودولة).

فسعى على إنشاء دولة إسلامية ذات منطلقات سلفية صوفية.

2. 1 انتشارها

امتدت الزوايا السنوسية في شمال إفريقيا حتى غدت على مدى ثمانين عاماً عاملاً كبيراً في تيار الحركة الإسلامية، وبات لها أتباع في كل قطر إسلامي، حتى كان لها (12) زاوية في الحجاز، ووصل عدد الزوايا في ليبيا والسودان وحولهما إلى (130) زاوية¹. وتغلغت في إفريقيا مبشرة بالإسلام بين الوثنيين حيث بلغ مجموع زواياها (300) زاوية.

وكانت الزاوية وحدة متكاملة مهمتها الأولى التربية وإعداد الدعاة، ثم إرسالهم للعالم الإسلامي ينشرون الدعوة الإسلامية، كما أن الزاوية معدة ومدربة للدفاع عن نفسها ضد العدو فكانت ومركزاً للحياة الروحية ومركزاً للجهاد.

2.2 جهاد الاحتلال

كانت الزاوية كما أسلفنا مركزاً للجهاد لها تنظيم عسكري، إذ غالباً ما يختار مكانها في موقع حصين، عند ملتقى طرق، لتأمين الغايتين الحربية والتجارية، وكان أفرادها مسلحين، منظمين تنظيمياً عسكرياً، فلما انسحبت الدولة العثمانية من ليبيا، دعا السنوسيون إلى تأليف حكومة وطنية،² قادت المسلمين في ليبيا مدة عشرين سنة ضد الطليان الذين احتلوا ليبيا.

ومن ألمع قادة السنوسيين البطل (عمر المختار) يرحمه الله، الذي كان شيخاً على زاوية القصور في الجبل الأخضر، وتولى قيادة المجاهدين السنوسيين في الجبل الأخضر، وصار القائد العام للمجاهدين السنوسيين في ليبيا.³

وقف عمر المختار في وجه الفاشست بقيادة موسوليني الذي عمل جاهداً على انقراض الإسلام من ليبيا، وقرروا أن ليبيا أرض إيطالية، وقتلوا مئات الألاف من المسلمين، كما أجلوا ثمانين ألفاً من القبائل العربية عن الجبل الأخضر إلى صحراء (سرت) الجدباء فمات منهم خلق كثير جوعاً وعطشاً، ثم جندت الرجال من سن البلوغ إلى الخامسة والأربعين وساققتهم إلى الجيش، وجمعت الأحداث (4 . 12) وأرسلتهم قهراً إلى إيطاليا لتتصيرهم.⁴

1. شكيب ارسلان ، حاضر العالم الاسلامي ، دار الفكر ، ط4 ، 1973م ، ج2، ص 140

2. شكيب ارسلان ، ص 297

3. شكيب ارسلان ، ج2 ص 148 ، وانظر خير الدين الزركلي ، الأعلام ، دار الملايين ، المجلد الخامس، ص66.

4. شكيب ارسلان، ص67

وقد جاوز عمر المختار الخمسين من عمره، وبقي حتى جاوز السبعين يرحمه الله تعالى،
يقود المعارك على صهوة جواده، من عام (1329هـ) حتى (1350 هـ/ عام 1931م) حيث وأسر، ثم
أعدم يرحمه الله.1

3- حسن البنا (ولد 1906)

نشأ الرجل في أحضان الطريقة (الخصافية الشاذلية) كمريد نشط أفاد منها أيما إفادة تركت
أثراً في حياته وتجلت في منهجه لتربية الإخوان.

فقد أثرت الطريقة الخصافية في أبعاد شخصية الداعية حسن البنا وكان لهذا أثره وموقفه من
التصوف في تربية الإخوان المسلمين.

لقد استفاد الأستاذ البنا من تجربته الصوفيّة، أخذ منها ما صفا، وترك ما كدر، وهو
موقف كل الرجال الرّبانيين، كما رأينا عند شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه الإمام ابن القيم، فلم يكونا
ضدّ التصوف بإطلاق، كما يتصوّر أو يُصوّر بعض من يزعم الانتساب إلى مدرستهما، بل كانا من
أهل المعرفة بالله، والحبّ له، ومن رجال التربية الإيمانيّة والسلوك الرّباني، كما بدا ذلك في مجلدين
من مجموع فتاوى ابن تيمية، وفي عدد من كتب ابن القيم، أعظمها: مدارج السالكين شرح منازل
السائرين إلى مقامات "إيّاك نعبد وإيّاك نستعين".

فقد طبق ذلك في تربية وتدريب الإخوان من الطلاب الأزهريين على الوعظ والإرشاد الديني،
الذي يسميه علوم التربية والسلوك.

إذ كون فئة من الطلاب الأزهاريين وغيرهم للتدريب على الوعظ والإرشاد الديني وذلك
لدعوة الناس في كل مكان في المقاهي وأماكن العمل وغيرها، فنجحت هذه التجربة أيما نجاح حيث
قال واصفا احساسه بهذا النجاح: { لقد نجحت التجربة مائة في المائة...و قد وجدت في هذا المعنى
بعض العزاء عن الغيبة عن الجمعية الخصافية التي انحلت شكلا في المحمودية.2

إن الإخوان المسلمين هي دعوة صوفية لأنهم يعملون على أساس التزكية وطهارة النفس،
ونقاء القلب، والمواظبة على العمل، والإعراض عن الخلق، والحبّ في الله، والارتباط على الخير. فهذا
هو التصوّف، وهذه هي الصوفية الحقيقية عند حسن البنا.3

التصوف الحقّ عند حسن البنا يتمثل أوّل ما يتمثل في:

*طهارة النفس ونقاء القلب، فتزكية النفس هي أوّل سبيل الفلاح {وَنُفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا.
فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا. قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا. وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا} الشمس 7-10 والقلب هوالمُضغّة
التي إذا صلّحت صلّح الإنسان كلّهُ، وإذا فسدت فسدت الإنسان كلّهُ، وسلامته أساس النجاة يوم القيامة

1. شوقي أبو خليل ، الاسلام وحركات التحرر العربية ، دار الفكر ، ط4 ، 1985 م ، دمشق ، ص 125.

2- حسن البنا: مذكرات الدعوة والداعية، دار الشهاب، 1966م، ص51

3- د. يوسف القرضاوي: موقع إسلام أون لاين على صفحة الفتاوى

{يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ. إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ} الشعراء 88-89 . فلا بد من المجاهدة لنقاء هذا القلب وصفائه وطهارته من معاصي القلوب وأخطارها.

*والمواظبة على العمل الصالح واجب على المسلم، فإن أحب الأعمال إلى الله أدومها وإن قلَّ.

*والإعراض عن الخلق بالإقبال على الخالق: من صفات الربانيين من أصحاب الرسالات {الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ} الأحزاب 39. وهم الموصوفون في قوله تعالى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ} المائدة: 54. فهم لإعراضهم عن الخلق، لا يخافون لومة لائم منهم، ولا يخشون أحداً إلا الله سبحانه؛ لأنهم يُوقنون أن الخلق لا يملكون لهم ضرراً ولا نفعاً، ولا حياة ولا موتاً، وأن الأرزاق التي يطمع الناس فيها، والأعمار التي يخاف الناس عليها، كلتاها بيد الله وحده، لا يملك أحد أن ينقصهم لقمةً من رزقهم، ولا أن يقدم من أجلهم لحظةً أو يؤخر {فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ} الأعراف: 34.

*والحبُّ في الله: دِعامَة من الدِّعائم التي تقوم عليها الجماعة المؤمنة، فكما تربط بينها المفاهيم المشتركة، والفكرة الواحدة، تربط بين أبنائها العواطف المشتركة. وأعظم هذه العواطف وأحدها وأعمقها هو الحبُّ في الله. فهو حبُّ لا يقوم على عرض من الدنيا، أو مال أوجاهٍ أو مُتعة، أو نحو ذلك، بل يقوم على الإيمان بالله تعالى، والتقرُّب إليه، والرغبة في نصرته الإسلام، وأوثق عرى الإيمان: الحبُّ في الله، والبُغض في الله.

ومن أبرز ما يتميَّز به الصوفيَّة الصادقون ثلاثة أشياء: الاستقامة، والمحبة، وطاعة الشيخ، وهذه مقومات أساسية في التربية الإخوانية.

وما تركيز الإمام البنا على الجانب الخلقى الذي سماه (عصا التحويل) إلا مظهر من مظاهر نفاذ المنهج الروحي إلى منهج الإخوان المسلمين في التربية.¹

1- د. يوسف القرضاوي: التربية الإسلامية ومدرسة حسن البنا، ص 40 وانظر موقع إسلام أون لاين على صفحة الفتاوى.

الخاتمة:

فيما قدمناه إشارات دالة على أثر التربية الروحية في الحركات الإسلامية، وهو أثر اجتماعي ولا شك حيث أن آثار هذه الدعوات والحركات إنما تتطلب على المجتمع إيجابا وسلبا. ثم أن ما أقدمته لا يمثل فخرا تجتره الطرق الصوفية اليوم، وهي أبعد ما تكون عن تمثله بقدر ما يمثل ردا على سلبية الكثيرين منهم، وفهمهم أن العبادة شيء والجهاد والحركة شيء آخر إذ ما قدمناه نموذج ومثال واقعي لما يجب أن يكون عليه العابد الزاهد المتعالي عن مغريات الحياة وفتن الدنيا، من حيث الإسهام والفاعلية في أحداث الحياة وتغيير المنكر فيها طلبا للإصلاح والعودة إلى الحياة الإسلامية كما رسمها الكتاب والسنة.

ولابد أن نعرف أن مؤسسات التصوف واقع لا يمكن الاستهانة بوجوده ولا يجدي التفريغ لمواجهته وإنما يتعين إصلاحه من الداخل وذلك بتصحيح أخطائه وتقويم مقولاته وآرائه المخالفة لمنطق الشريعة، وبوضعه أخيرا في صف القوى الحامية للإسلام مستفيدين من تلك التجارب السابقة.

التوجهات السياسية للحركات الصوفية الحركات الصوفية كجماعات ضغط

د. حسن الدعجة

أستاذ المساعد

قسم الاعلام والدراسات الاستراتيجية

جامعة الحسين بن طلال

الملخص:

الحركة الصوفية مثل غيرها من الحركات الاجتماعية، تخضع للطبيعة المتغيرة في الكون ودورانه، فإن أحسنت قراءة النواميس، وتخلصت من الغرور والإعجاب بالذات، ورجعت للقيام بوظائفها الأصلية والأساسية، وتكوين أجيال جديدة، على المستوى الشعبي والجهاهيري في المجتمع، إذا قامت بكل هذا وغيره ضمن خطط واضحة، فإنها ستستمر في أداء مهمتها بنجاح، وإذا تراخت وتهاونت في المراجعات والتقويم، والقيام بما ينبغي القيام به، فإنها ستقرب أجلها بنفسها.

ويذهب دالبعض إلى أن الحركات الإسلامية تراخت وتهاونت في المراجعات والتقويم، والقيام بما ينبغي القيام به، وفي الحوار قضايا أخرى حول آفاق العمل الإسلامي الحركي وعلاقته بالحركات الصوفية، والملفات الكبرى المطروحة على العمل الإسلامي.

الحركات والعمل السياسي إن وجود الحركة الإسلامية كوسيلة ضغط يجب ألا يزعجنا، لكن المهم هو كيف يكون هذا الضغط؟ هل لتحقيق مصالح للأمة؟ فهذا أمر جميل ومحمود، أم هو لتحقيق مصالح ذاتية شخصية؟ فهذا أمر آخر، لا يقبله الإسلام ولا المنطق السليم.

ولكن أن تكون الحركة الإسلامية حركة اجتماعية ضاغطة من أجل مصالح الأمة وشعوبها، فهذا ليس فيه أي عيب أو ضرر، وهنا أستحضر ما حدثني به بعض المفكرين من الشرق، وهو أن الحركات الإسلامية يحسن بها أن تبقى جماعات ضغط، تطالب بتطبيق الشريعة والحفاظ على الأخلاق والقيم، وهذا أفضل لها من أن تدخل إلى الحكم، وهذا رأي يناقش أيضا مثل الرأي السابق، فإذا كان الضغط إيجابيا فلا حرج شرعا وعقلا، وإذا كانت جماعة ضغط من أجل مصالح فئوية ضيقة، فهذا هو الإشكال؛ وينبغي إصلاحه.

مقدمة:

بالإطلاع على عدد من تعريفات جماعات الضغط نجد ان لا اختلافات كبيرة بينها وبين تعريف الحزب السياسي، إذ نستطيع التوصل إلى انها تعني ايضاً وجود مجموعة من الأفراد مجتمعين في تنظيم معين على اساس مبادئ وقد تكون مصالح مشتركة لأجل تحقيق اهداف مشتركة في إطار قانوني، في هذا التعريف يُلاحظ ان لا فرق بين جماعات الضغط والحزب السياسي سوى من ناحية سعي الحزب إلى السلطة وعدم سعي الجماعة لها، بدلاً عن ذلك تسعى الجماعة للضغط على السلطة التي وصلها الحزب، وبتعبير ادق تسعى للضغط على الحكومة. علماً ان بعض البلدان تحوي جماعات اكثر تأثيراً من الأحزاب السياسية.

برجوع سريع إلى التاريخ نرى ان الجماعات الضاغطة غالباً ما لم تكن تحمل صفة القانونية، بسبب انظمة الحكم الشمولية والطريقة التي كانت تعالج بها معارضة تلك الجماعات من خلال البطش والتتكيل، ماكان يدفعها مظطراً للعمل السري واستخدام البعض منهم للعنف لتحقيق غايات سياسية وإن تسترت بألبسة مختلفة كل حسب رقة عمله الجغرافية.

من اشهر هذه الجماعات واكثرها جدلاً في التاريخ الإسلامي في الشرق الأوسط هي الإسماعيلية الذي تسمى في مصادر المستشرقين بالحشاشنة.

بعض المطلعين على الأغتياالات والعمليات التي كانت الاسماعلية تنفذها قد يصنفونها ضمن الجماعات الدينية لا السياسية، وما اشبه اليوم بالبارحة عندما نقارن بين المخطط والمنفذ. كانت اوربا والصين، مصر واليونان تحوي ايضاً على جماعات ضغط عديدة على اشكال مختلفة من عوائل وقبائل او جماعات تجارية ودينية كانوا دائماً يسعون للحصول على مزايا خاصة على حساب الآخرين، رغم اننا لا نستطيع ان ننسبهم إلى الجماعات الضاغطة حسب مفهومنا الحالي لها، إلا انهم كانوا جماعات تضغط لأجل أهداف تجمعها ببعضها البعض.

تعريف الصوفية والتصوف:

قبل الولوج في حقيقة التصوف لابد من تعريفه باعتباره نزعة وجدانية وأنبيل الوسائل في التقرب إلى الله. وقد أشار العلماء ورجال الدين إلى أن التصوف «طريقة» شخصية بحتة يتعبد فيها الإنسان على غير مثال يحتذى به إلا قليلاً، ولامذهب يأخذ به إلا لماماً، إذ إن لكل متصوف أسلوباً خاصاً يزعم أنه يقترب به من الله. وأصل التصوف "العكوف على العبادة الانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلو في الخلوة والعبادة".

وشاع التصوف في أديان الأمم كلها: في الوثنية والمجوسية واليهودية والمسيحية والإسلام، وقد عرفه في بعض أشكاله البابليون واليونانيون والرومان والهنود والصينيون والعرب والعجم.

وقد بدأت الحياة الصوفية في الإسلام بأفراد يسلكون في عبادتهم ومجاهدتهم طريقاً شخصية خاصة، ولم يكن لهم حتى نهاية القرن الثاني الهجري حياة منظمة عامة. ولكن سرعان ما ظهرت في صفوفهم حلقات واجتماعات في المساجد أولاً، ومن ثم في الخانقاهات والرّبط، حيث اجتمع المشايخ وحولهم جماعات منتظمة من طالبي التصوف. والطريقة، هي الأسلوب الخاص الذي يعيش الصوفي بمقتضاه في ظل جماعة من جماعات الصوفية تابعة لأحد كبار المشايخ. أو هي مجموعة التعاليم والآداب والتقاليد التي تختص بها جماعة من هذه الجماعات. وهي أيضاً الحياة الروحية التي يحيها السالك إلى الله أياً كان سواء أكان منتسباً إلى فرقة من فرق التصوف أم غير منتسب وتابع لشيخ أم غير تابع، فالطريقة بهذا المعنى «فردية» إذ لكل سالك إلى الله حياته الشخصية وعالمه الروحي الذي يعيش فيه وحده، قديماً قال بعض العارفين: «إن الطرق إلى الله بعدد السالكين إليه».

ويطلق على هذه الطريقة أسماء وأوصاف وعديدة فهي «السفر» و«السلوك» و«المعراج» و«الحج» وما إن أخذ التصوف يتبلور في شبه مدرسة روحية ويتميز بشعائر خاصة، حتى أخذ أتباعه يجتمعون في أماكن خاصة لعبادتهم عرف واحداً بالرباط أو التكية، كانوا ينقطعون إليه ويعتزلون فيه المجتمع. يقضون نهارهم بالقراءة وليلهم بالتهجد، يقيمون حلقات الذكر ويتناولون شيئاً يسيراً من الطعام والشراب يلبسون قميصاً من خشن الصوف ويفترشون الحصير الصلب، وبعد أن يلتحق الطالب بالحياة الصوفية، يعين له شيخ يدرسه، حتى أثبت تغلبه على نزواته وارتاض بالنهج الصوفي، يجري بعد ذلك تكريسه متصوفاً فيلبس الخرقة الزرقاء رمزاً... ويمر بعد ذلك في أربع درجات:

أولها: درجة المرید وهو طالب الانتساب.

ثانيها: درجة السالك وهو الذي استكمل تدريبه على يد أحد المشايخ.

ثالثها: درجة المجذوب وهو الذي انجذب إلى الطريق الصوفي بكل جوارحه.

رابعها: درجة المتدارك وهو الذي نجت نفسه من غرور الدنيا.

وللصوفية معتقدات عديدة منها ما هو مأخوذ عن الفلسفة التي شاعت في الإسلام، ومنه ما هو توسع في تعاليم القرآن، ومنها ما هو نتيجة لاختبارات شخصية، ولكن مهما تعددت المذاهب، ومهما اتسعت الفرق الصوفية وكثرت طرقها فالغاية واحدة: "الاتصال بالله والاتحاد به.

وأهم الأفكار والمعتقدات المشتركة بين المتصوفة.

تعريفات جماعة الضغط:

يعرفون بجماعات الضغط لأنهم يستخدمون الضغط كوسيلة لحمل الحكومات على تلبية مطالبهم، وهناك أكثر من تعريف لهم، كنا قد اشرنا في المقدمة إلى تعريف نعتقد به وهنا نرغب في ان نستعرض عدداً آخر من التعريفات، منها مايقول¹ "انها تمثل مجموعة كبيرة من الجماعات العرقية

¹ موقع على شبكة الانترنت: www.islamonline.net/iol-arabic/dowalia/qpolitic وكذلك: www.taqrir.org/showarticle.cfm

ووجهات النظر السياسية وهي مؤسسات طوعية" ويعرف الدكتور صادق الأسود¹ جماعة الضغط على انها "جماعة من الاشخاص تربطهم علاقات اجتماعية خاصة ذات صفة دائمة او مؤقتة بحيث تفرض على اعضائها نمطاً معيناً في السلوك الجماعي، وقد يجتمعوا على اساس وجود هدف مشترك او مصلحة مشتركة بينهم يدافعون عنها بالوسائل المتيسرة لديهم" قد تكون لهم مصالح يدافعون عنها وقد تكون اهداف يسعون إلى تحقيقها، والغالبية الفعالة المؤثرة من هذه الجماعات هي تلك التي تتشكل من افراد لديهم اهداف مشتركة يسعون إلى تحقيقها كالمنظمات الغير حكومية وتجمع الشركات التجارية (شركات الضغط) وسنورد فقرة خاصة فيما يعد عن دور هذه الشركات في الضغط على السياسات العامة.

يعرف (ن. هنت)² جماعة الضغط على انها "اية منظمة تسعى إلى التأثير على سياسة الحكومة بينما ترفض تحمل مسؤولية الحكم" هذا التعريف يجعل من الممكن ان تكون إحدى الجماعات هي الحاكم الفعلي في تسيير السياسات العامة في دولة ما دون ان يعي الجميع ذلك.

اما جان دانيل³ فيعرفها على انها كل الجماعات التي تضغط للتأثير على السياسات العامة على الصعيد السياسي" بذلك تكون الجماعات الضاغطة هي فقط الجماعات التي تعمل على الساحة السياسية وهم يختارون ان يعملوا في السياسة خارج نطاق الأحزاب والحركات السياسية للفروقات العديدة الموجودة بين الحزب والمنظمة او المؤسسة ابتداءً من هيكلية التنظيم وحجمه مروراً بأليات العمل فأنتهاءً بالقاعدة الجماهيرية التي يحتاجها الحزب لأجل تحقيق اهدافها.

يعتبر اللوبي من اكبر جماعات الضغط في العالم، يعرفها جيمس برايس⁽⁵⁾ "على انها إغراء البرلمان للتصويت مع او ضد مشروع قانون ما" اما ادكار لاني⁽⁶⁾ فيقول "هم افراد يعملون في سبيل التأثير على قرارات الحكومة".

نفهم من هذين التعريفين ان اللوبي هي جماعة تعمل على التأثير على مصدر القرارات التي تتوزع على السلطتين التشريعية والتنفيذية الحاكمة في البلاد والتي تحدد صلاحياتهما من قبل دساتيرهما فيحدد اللوبي نقطة تركيزه اعتماداً على مصدر اتخاذ القرار. مهما تبدلت الأسماء وتعددت فهي في النهاية يجب ان تضم العناصر أدناه.

نظرية المجموعة أو "الجماعة":

¹ د.صادق الاسود، علم الاجتماع السياسي ، الدار الوطنية، بغداد: 1986، ص355.

² د. كمال المنوفي، اصول النظم السياسية المقارنة، الربيعان للنشر، الكويت: 1987، ص168.

³ المصدر السابق ص169

وصف ابن خلدون الإنسان بأنه مدني بطبيعته ولا يستطيع العيش منعزلاً، ولا بد من العيش مع الجماعة التي تكون التجمعات البشرية. والجماعة حسب ما يعرفها "توماس داي" Thomas "Dye هي "مؤسسة اجتماعية، مكونة من عدد من الأفراد تجمعهم مصالح مشتركة متماثلة، يقومون بطريقة رسمية أو غير رسمية بالضغط على النظام السياسي ليحققوا مطالبهم أو أكبر جزء من مطالبهم على الأقل¹.

كما تؤثر الجماعة على اتجاهات وسلوك أعضائها، وتمارس تأثيراً مهماً من خلال الجماعات: الأسرة وجماعات الصحة والمدرسة والحزب. وهذه الجماعات تغرس في عقل الفرد قيماً واتجاهات وتصورات منها ما هو اجتماعي له دلالة سياسية، ومنها ما هو سياسي وهذا يتوقف على قوة ارتباط الفرد بالجماعة. ويزداد تأثير الجماعة على الاتجاه السياسي لأعضائها إذا كانت لها علاقة مباشرة بالعملية السياسية².

وللجماعة دور إيجابي غير مباشر في خدمة الصالح العام، حيث تقوم بتقديم المشورة والمعلومات للمؤسسات الحكومية، لأنها أدري بها من الحكومة لأن هذه الجماعة أو المجموعة متواجدة بين صفوف المجتمع مما يساعد الحكومة على اتخاذ القرارات المناسبة وتنفيذها، مما يؤدي إلى استتباب الأمن، وهي تعمل على المحافظة على مكتسباتها، ومصالحها وتوتر العلاقة مع السلطة إذ اختلفت مصالح الجماعة مع المصلحة العامة أو تأثرت مصالح الجماعة بشكل مباشر.

عوامل نجاح الجماعة³:

- 1- القيادة والتنظيم: إن من أهم عوامل النجاح وجود قيادة تتحمل المسؤولية وقيادة الجماعة والتخطيط والتنظيم. فالقيادة تقوم بدور مهم في توجيه الجماعة.
- 2- تماسك الجماعة: أو وحدة الجماعة يعزز قوتها ويقوي الانتماء تجاهها .
- 3- نوعية العضوية وتجانسها: فالجماعة يجب أن تكون متجانسة كقنابة المحامين مثلاً، فالقواسم والمصالح مشتركة بين أعضائها .
- 4- نشاط الجماعة: دراسة قرارات الحكومة مسبقاً ومتابعة كل جديد في السياسات الحكومية، والاتصال بالمؤسسات الحكومية مسبقاً لثنيها عن هذه السياسات إذا تعارضت مع مصلحة الجماعة.
- 5- انفتاح المؤسسات الحكومية الديمقراطية يعطي الجماعة دور وتأثير أكبر كما هو الحال في دول أوروبا الغربية.

¹ د. عبد المجيد العزام، ود. محمود الزعبي، دراسات في علم السياسية، الطبعة الأولى (د.ن)، الأردن، 1988. ص 80.

² حامد عبد الماجد، مقدمة في منهجية دراسة طرق بحث الظواهر السياسية، منشورات قسم العلوم السياسية، جامعة القاهرة، 2000، ص 73.

³ د. حامد عبد الماجد، مرجع سابق ص 73، وكذلك انظر د. عبد المجيد العزام، مرجع سابق، ص 83 - 85.

6- نوعية القرارات الحكومية ومدى علاقتها بأعضاء الجماعة وبمصالح الجماعة، كإصدار قرار يتعلق بالزراعة فإذا كان القرار يهم هذا القطاع وجماعة المصالح في هذا القطاع، فقد تقوم بمحاولة تعديل القرارات أو التقليل من آثاره الضارة.

7- حجم الجماعة ومرونتها: يلعب حجم الجماعة دوراً بارزاً في قوتها وتماسكها وتأثيرها على السياسات الحكومية فكلما كان حجمها كبيراً زاد ذلك من تأثيرها وقوتها .
أنواع التفاعلات التي تدور بين الجماعات وبين المؤسسات الحكومية¹.

1- تفاعلات رسمية أو مشروعة: وتبدأ في المراحل التحضيرية للقرارات والمشاريع.
2- التفاعلات التكافلية: تقوم بعض المؤسسات الحكومية باختيار جماعات مصالح معينة في المجتمع لتقديم المشورة والمعلومات التمهيديّة للقرارات وتطبيقها، مع مراعاة مصالح الجماعة والوصول إلى حلول وسط.

3- التفاعلات التلازمية: وهي التفاعلات التي تنشأ بين مؤسسة حكومية ومؤسسة أهلية، فتكون العلاقة تلازمية بين الطرفين لحاجتهما المشتركة، وخير مثال على ذلك مؤتمر النقابات المهنية في بريطانيا والذي قام بإنشاء حزب العمال البريطاني، مما أدى إلى تلازم بينهما. ويعطي مؤتمر النقابات المهنية فرصة كبيرة للتأثير على القرارات من خلال الحزب السياسي الحاكم أو المعارض أحياناً.

4- التفاعلات غير المشروعة: وتأتي نتيجة لعزل النظام السياسي لبعض جماعات المصالح، وتكون على شكل وسائل غير مشروعة كالعنف والمظاهرات.
ومما سبق نجد أن السياسة هي التنافس والصراع القائم بين جماعات المصالح والمؤسسات الحكومية التي يحاول كل منها التأثير على الآخر.

وخلاصة القول أن الفرد بمفرده يكون ضعيفاً تجاه آلة صنع القرارات الحكومية، ولكن بوجود جماعة تمثله وتعمل نيابة عنه، فإنه يكون في موقف سياسي أقوى، كما تضعف قوة الحكومة أمام مطالبه حسب رأي بيتر غيل وجيفري بونتون².

¹ عبد المجيد العزام، مرجع سابق، ص 86-88 ، وكذلك انظر: د. حامد عبد الماجد، مرجع سابق، ص 72.

² بيتر غيل وجيفري بونتون، مقدمة في علم السياسة، ترجمة محمد مصالحة، الطبعة الثانية، منشورات الجامعة الأردنية، الأردن، 1997، ص 49-51.

جماعات الضغط كقناة للتنشئة:

تعمل هذه الجماعات على اختلاف أنواعها دوراً بارزاً في تشكيل اتجاهات فئات المجتمع، وخصوصاً الجماعات المتخصصة مثل جماعات الضغط الاقتصادية أو العمالية أو التجارية والصناعية والزراعية فهي أيضاً تعتبر من قنوات التنشئة السياسية المهمة، كما تلعب الطوائف الاثنية والحركات الدينية دور فاعل في التنشئة السياسية¹.

الجماعة Group Theory

برزت نظرية الجماعة رداً على التحليل المؤسسي، علاوة على أنها تمثل أحد جوانب حركة قوية أرادت تحويل اهتمام علم السياسية إلى التحليل الواقعي اللامعاري بعيد عن التحليل القيمي المعياري.

وبهذا الإطار فإن الجماعة تمثل أساس نظرية عامة في السياسة؛ ما دامت كل الأنشطة السياسية هي أنشطة جماعات، ولا توجد ظواهر غيرها، ويحقق التركيز على الجماعة مزية الابتعاد بالبحوث السياسية عن الأشياء غير الواقعية أو " الأفكار المجردة " كالسيادة والدولة.

أولاً : أسس إطار الجماعة (جماعات الضغط)²

لإطار الجماعة مجموعة من الأسس وهي حسب الآتي :

1- تمثل الجماعة وحدة التحليل السياسي، فتركيز الباحث ينتهي على الجماعة وليس الفرد، طالما أنها تؤثر في الحياة السياسية أكثر منه، ولكن في بعض المجتمعات يكون الفرد الحاكم أكثر تأثيراً منها، وبهذا يمثل الفرد وحدة التحليل.....

2- يحتوي النظام السياسي على شبكة معقدة من الجماعات تتفاعل وتتضاغط فيما بينها باستمرار فالضغوط والضغوط المضادة في النظام عبارة عن الصراع بين هذه الجماعات وهذا الصراع هو الذي يقرر من يحكم، ويتوقف التغيير في النظام السياسي على التغيير في تكوين الجماعات.

3- تؤثر الجماعات على اتجاهات وسلوك أعضائها فقد أظهرت الدراسات الخاصة بالتنشئة السياسية أن الجماعات المرجعية Reference Group تمارس تأثيراً مهماً بهذا الصدد ومن الأمثلة على ذلك : الأسرة وجماعات الرفاق والمدرسة والحزب.... فهذه الجماعات تغرس القيم الخاصة بها في عقول أعضائها...

4- تمارس الجماعات تأثيراً على النظام السياسي، ويرتكز اهتمام الباحثين على الدور السياسي للجماعات المصلحة وهي منظمات تطوعية تهدف إلى التأثير في رسم السياسات العامة

¹ انظر : جيرابيل الموند، النظم السياسية المقارنة في وقتنا الحاضر، مترجم ، عمان : الدار الاهلية للنشر ، 1998.

² انظر : حامد عبد الماجد، مقدمة في منهجية دراسة طرق بحث الظواهر السياسية، منشورات قسم العلوم السياسية، جامعة القاهرة، 2000،.

وبنفس الوقت تحجم من مسؤولية المشاركة المباشرة في الحكم وتأثيرها يتوقف على قوتها نفوذها حجمها تماسكها موارد المالية وتستخدم الجماعات في مسعاها للوصول إلى أهدافها مجموعة من الطرق والأساليب وهي المساواة التحتية، الداعية، المساندة الانتخابية، تمتين الروابط مع الأحزاب، العنف والرضا فاعلية العلاقات الشخصية مع النواب والمسؤولين العاميين. كما وتغلب الجماعات وظائف مثل زيادة مشاركة وفاعلية الأفراد والمساهمة في الاستقرار السياسي.

سلبيات وإيجابيات جماعات الضغط

اهم سلبياتها:

1- تقوم على اساس تحقيق مصالح فئوية، مما يتعارض والمصلحة العامة.
2- غالباً ما تفرض على اعضائها الولاء لها، وهذا ينافي مع ولاء العضو للجماعة الكبرى وهي الدولة.

3- تتبع معظم جماعات الضغط اساليب ملتوية في سبيل تحقيق اغراضها.
4- جماعات الضغط لاتمثل المصالح المتعارضة لجميع فئات المجتمع، فبينما توجد جماعات ضغط للمنتجين مثلاً لاتوجد جماعات تقابلها للمستهلكين (بداءت تتأسس الآن في بعض البلدان). اوردت هذه الفقرة بسبب ماتم ذكره سابقاً من ان اهمية الجماعة تحدد من خلال مدى فاعليتها وتأثيرها والواضح ان فاعلية وتأثير جماعات المنتجين الضاغطة غير فاعلية وتأثير جماعات المستهلكين.

قد يحدث ان تحقق جماعات الضغط اهدافها على حساب فئة او فئات اخرى من الشعب وإن كانت اكثر منها عدداً.

اهم الإيجابيات:

1. إن جماعة المصلحين الذين ينددون بمساوئ جماعات الضغط هم انفسهم في حاجة الى ان ينظموا في جماعات كي يمكنهم التغلب على هذه المساوئ.
2. نمو الجهاز الحكومي وازدياد عدد موظفيه يهدد بالقضاء على حريات الافراد، مالم ينظم هؤلاء الافراد في جماعات قوية تستطيع ان تكون ندا لهذا الجهاز عند الضرورة، وان تحمي حرياتهم من استفحال نموه.

3. تقوم جماعات الضغط بالتاثير في الحكومة طوال الفترات بين الانتخابات العامة، بينما يكون الفرد في هذه الفترات عاجزاً عن احداث اي تاثير يقابله.

4. تملك هذه الجماعات بحكم تخصصها وتمارسها بمهامها وسائل الوقوف على البيانات والاتصال بالجهات الموثوق بها واهل الخبرة في مختلف الوان المعرفة، من ثم يسهل على الحكومة دراسة مشروعات القوانين المقترحة واحسن الطرق لتنفيذها يضاف الى ذلك ان الجماعات اكثر تاثيراً

بالقرارات الحكومية من الافراد واقدر منهم على استثارة المعارضة السريعة الفعالة تجاه القرارات الحكومية المجحفة بحقوق الافراد والضارة بالمصلحة العامة.

الإتصال واحدة من اليات تحقيق اهداف جماعات الضغط:

تتصل جماعات الضغط بالجبهات الرسمية وغير الرسمية بطرق مختلفة منها:

- الإتصال بالوسائل المباشرة.

- الإتصال عن طريق الصحف التي تؤثر عليها هذه الجماعات، او التي تملكها بشكل غير رسمي والتأثير على وسائل الأعلام الأخرى التي تمتلكها شركات اهلية وتخضع للأغراءات المادية عادة، وهذا يقودنا إلى الحديث عن تكتيكات تحقيق الأهداف لدى جماعات الضغط والذي بدوره يرتبط بمدى فاعلية الجماعة التي ترتبط بشكلٍ او بأخر بإمكانياتها المادية.

- تعمل جماعات الضغط على التأثير بوسائل مختلفة على سياسة الدولة، من بينها السياسة الخارجية. فقد تتصل اتصالا شخصيا عن طريق رؤسائها بالمسؤولين لتنفيذ ارئها وتدافع عن مصالحها، وقد تتصل عن طريق الرسائل الخاصة مهددة او واعدة او مغرية.

اخطر صورة تظهر فيها جماعات الضغط هي تلك الصورة المضللة التي تكون فيها مواقفها اوسع من اهدافها. وهذه الصورة تضليل للراي العام وسلوك تستغل فيه المصالح الخاصة على حساب المصلحة العامة ومن اشهر جماعات الضغط والمصالح جماعة الصهيوني وجماعة الفلاحين والجماعة الكاثوليكية وجماعة رجال الأعمال وجماعة اتحاد العمال.

ولاريب في ان الوسائل التي تستخدمها جماعات الضغط في عملها لغرض التأثير على السلطة من التعدد والتنوع بحيث يصعب بيان تفاصيلها جميعا، فهي مختلفة باختلاف ظروف المجتمعات والنظم السياسية فضلا عن اختلاف جماعات الضغط ذاتها.

اعتقد ان في احيان كثيرة يكون التركيز على الجماعات الإجتماعية المهمشة من افضل الوسائل لأجل الضغط على السلطة، وخاصة الضغط على المستوى الطويل الأمد.

تكتيكات جماعات الضغط لأجل تحقيق أهدافها:

1. المساواة المستترة:

يستخدم هذا التكتيك لسببين :

- الخوف من ان تؤدي العلانية إلى تفاقم التناقض
- الطبيعة السرية للنشاط الأقتصادي الخاص

2. الدعاية والمعلومات:

توجه الجماعات حملات دعائية إلى الجماهير على اعتبار ان اقناعها او اثارة اهتمامها بفكرة سوف يدفعها الى التأثير على جهاز صنع القرار.

3. المساندة الانتخابية:

مساعدة مرشح على الفوز بعد ان تم إبرام اتفاق مسبق معه سيتم تنفيذه بعد فوز المرشح على حساب اخر.

4. خلق علاقات خاصة مع الأحزاب السياسية:

خلق كتل تشريعية داخل حزب او اكثر.

5. العنف:

تستخدم بعض الجماعات العنف لتحقيق اهدافها بعد ان تفشل في تحقيقها من خلال القنوات الشرعية.

6. التمثيل المباشر:

يكون من خلال التمثيل المباشر في البرلمان.

نلاحظ من هذه التكتيكات ان الجماعة لتكون فاعلة، اي تملك القدرة على تحقيق اهدافها عليها ان تملك اقتصاداً فاعلاً، حتى في الفقرة السادسة في التمثيل المباشر في البرلمان، التي تعتبر من بين إحدى المآخذ على الديمقراطية التي لا تعتبر في احيان كثيرة مساواة في الوصول إلى السلطة بين عامة الشعب بقدر ماهي مساواة بين مالكي الإقتصاد بسبب كلفة الحملة الانتخابية والتعبئة الجماهيرية، وفترة الدعاية والإعلان تعطي الأفضلية لمن يمول اكثر. بذلك فاستمرارية غالبية جماعات الضغط بفاعلية تعتمد على قوة الجماعة الإقتصادية.

دارفور والصوفية نموذجاً:

تقول د. إجلال رأفت الخبيزة في الشأن الإفريقي وأستاذ العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة:- " أن اسم "دارفور" هو نسبة إلى "موطن" أي "دار" قبائل "الفور"، التي وفدت منذ مئات السنين إلى غرب السودان من بلدان الجوار الإفريقية: تشاد والنيجر ونيجيريا، وسبق مجيئها إلى غرب السودان مجيء العرب المسلمين، ولكن قبائل الفور دخلت الإسلام أسوة بملايين الأفارقة جنوب الصحراء.

وعن دخولهم الإسلام أوضحت "الدكتورة إجلال" أنه تم بلا فتوح عسكرية، وذلك على أيدي التجار و(الطرق الصوفية).

واحتفظ بعضهم لقرون أخرى بعد الإسلام بلغاتهم الإفريقية الزنجية، بينما استعرب البعض الآخر".

وإقليم دارفور تقدر مساحته ب(510) ألف كيلو متر وعلى بعد (1200) كيلو متر من العاصمة الخرطوم وهم يدينون بالإسلام بنسبة (100%).

وأهل دارفور يتبعون مذهب الإمام مالك - فقهيًا - ويوجد بدارفور مجموعة كبيرة من الأضرحة أشهرها ضريح (السلطان علي دينار)، ويشتهر أهل دارفور باتباعهم الطرق الصوفية ومنها

الطريقة التيجانية والأنصارية والختمية والإسماعيلية والسمانية والبرهانية والقادرية والدسوقية، إلا أن معظم أهالي دارفور تقريباً يتبعون الطريقة التيجانية التي ينتشر أفرادها من السنغال حتى السودان. ويعتبر "محمد سلامون" في قرية "مليط" هو الذي نشر الطريقة التيجانية في دارفور، والطريقة التيجانية أسسها أبو العباس أحمد بن محمد بن المختار بن أحمد بن محمد سالم التيجاني، والذي ولد في قرية عين ماضي من قرى الصحراء بالجزائر، وعاش في الفترة ما بين (1150-1230هـ) (1737 . 1815م).

وهذه الطريقة هي فرقة صوفية يؤمن أصحابها بجملة الأفكار والمعتقدات الصوفية ويزيدون عليها الاعتقاد بإمكانية مقابلة النبي صلى الله عليه وسلم، مقابلة مادية واللقاء به لقاءً حسيّاً في هذه الدنيا، وأن النبي صلى الله عليه وسلم قد خصهم بصلاة (الفتاح لما أُغلق) التي تحنل لديهم مكانة عظيمة، ويدعون اقتراءً أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخبر شيخ طريقتهم "التيجاني" بأن هذه الصلاة تعادل قراءة القرآن الكريم ست مرات، ويزيدون على ذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم التقى شيخهم مرة أخرى.

وأخبره أن المرة الواحدة من هذه الصلاة تعدل قراءة القرآن ستة آلاف مرة، ويعتقدون أن من تلا صلاة الفاتح عشر مرات كان أكثر ثواباً من العارف الذي لم يذكرها، ولو عاش مليون سنة. وأن من قرأها مرة كُفرت بها ذنوبه، ووزنت له ستة آلاف من كل تسبيح ودعاء وذكر وقع في الكون، كما يؤكد شيخها لأتباعه أن النبي صلى الله عليه وسلم ذاته قد ضمن له ولهم الجنة يدخلونها بغير حساب ولا عقاب - تعالى الله عما يصفون علواً كبيراً-.

وينتشر التكاسل الشديد بين أفراد هذه الطريقة والتقاعس في أداء العبادات والتهاون فيها، وهذا راجع لما يعتقدونه من إحراز الأجر والثواب العظيمين على أقل عمل يقوم به الواحد منهم. ومن المشاهدات الملفتة بدارفور ما ذكره الكاتب السوداني المنحدر من قبائل دارفور "أحمد عبد القادر أرباب" -وهو عميد مهندس- وذلك في كتابه "تاريخ دارفور عبر العصور" الصادر في العام (1998) بالخرطوم حيث تحدث المؤلف في الفصل السادس من الكتاب عن طريقة تفرد بها أبناء الفور في دارفور وهي التي عرفت بـ"حبال الفور"، وهي طريقة متفردة يستعين الحافظ فيها بالحبال لحفظ الآيات القرآنية، وفي هذه المرحلة يعرف الحافظ أعداد حروف القرآن، ولا يعتبر الحافظ حافظاً عند الفور إلا إذا كان عارفاً بفن الحبال والحروف، وهو قمة المعرفة عند أبناء الفور.

وعن دور الطرق الصوفية في التعامل مع أزمة دارفور ومحاولة ادماج تلك الطرق في منظومة قوى المجتمع المدني كفكرة يطرحها الغرب لتشكل جماعات ضغط داخل مجتمعاتها يوضح الباحث "أبو بكر القاضي" في دراسة له بعنوان "دور مؤسسات المجتمع المدني بعد سلام دارفور" أنه يجب أن يتسع المفهوم الغربي للمجتمع المدني ليشمل الطرق الصوفية.

وأرجع الباحث طرحه هذا لعدة أسباب منها:

1- أنه يتم استبعاد الطرق الصوفية من منظومة المجتمع المدني؛ لأن هناك مأخذ على شيخ الطريقة وهو أن هذا الشيخ لم ينتخب انتخاباً حراً مباشراً، ويرى الباحث أن هذا المأخذ هو إجرائي شكلي تجاهل الجوهر والدور الوظيفي الاجتماعي الأهلبي لشيخ الطريقة حسب الحال.

2- يدفع الباحث بأن الطريقة هي مؤسسة متقدمة جداً على القبيلة بل هي بوتقة لانصهار القبائل تحت ما وصفه بـ"أخوة" الطريقة.

والقاسم المشترك بين الطائفة والقبيلة من الناحية الجوهرية وبغض النظر عن طريقة وصول الشيخ لكرسي الزعامة، هو التراضي والطوعية داخل المؤسسة، ثم العمل المشترك لحماية المصالح وجلب المكاسب.

وهذا الطرح البحثي المحسوب على الإسلام انطلق من قاعدة مبتورة عقدياً ممثلة في فكر وطقوسات صوفية أفاض العلماء في خلها ليستعطف الغرب في الاستغلال بمظلة عولمية وهي "المجتمع المدني" طرحها الغرب في الأساس لتناهض الإسلام ولتذيب مؤسساته في حقييته ولينزع عن المؤسسات الإسلامية خصوصياتها وتفردتها المنهجي الرياني لتتحول إلى مجرد أداة تسييرها شبكة من الطروحات العلمانية.

ولعل هذه المبادرات البحثية هي ما دفعت الأمم المتحدة لتعيد التفكير في توظيف الطرق الصوفية في دارفور ليمت بذلك عملية الموازنة داخل الإقليم من حيث الثبات على المعتقدات الفاسدة والتصدي لأية محاولات تصحيحية لمسار عقائد الدارفوريين من قبل المؤسسات الدعوية والإغاثة الإسلامية ذات المنهج الصحيح.

ومن ذلك ما قامت به الأمم المتحدة بالتعاون مع مركز دراسات السلام وتنمية المجتمع بجامعة نيالا بولاية دارفور بغرب السودان بدعوة الطرق الصوفية بجمهورية السودان للقيام بورشة عمل مشتركة للبحث عن حلول لما وصفه بمشكلة النزاع المسلح بين أهالي دارفور، حيث استجابت الطرق الصوفية بإرسال ممثلين عن مشايخها، وحضرت وفود من الطرق التيجانية والسمانية والمكاشفية والعركية والرفاعية والبديوية والبرهانية والدسوقية والشاذلية.

وقد استمر انعقاد الورشة التي تم تمويلها أجنياً من قبل الأمم المتحدة ثلاثة أيام متتالية داخل جامعة نيالا.

حيث شهدت الورشة مجموعة من الحوارات حول أوراق عمل قدمت من كل الأطراف وتمحورت في دور ذاكري الصوفية للدخول في مناطق النزاع لنشر ثقافة الذكر الصوفي والصلاة على رسول الله صلى عليه وسلم وفق رؤية ومعتقد الطرق الصوفية في الصلاة كطرح مهم على أنه حل أكيد لنزع الحقد والكراهية قبل نزع السلاح، وزراعة الحب في القلوب والألفة بين الناس ليلقوا السلاح.

وقد تم طرح أوراق عمل الورشة لمناقشة ما ورد فيها من عرض للمشكلة والحلول المترتبة عليها وكيفية اتخاذ الخطوات العملية من قبل الطرق، الصوفية والتي عرضت بعد ذلك على الوفود

المجتمعة في "أبوجا" للاستتارة بما ورد فيها للوصول إلى أيسر الطرق لجمع شمل أهل دارفور على المائدة الصوفية.

وهنا وقفة فإن المأساة التي مر بها الشعب السوداني من خلال أزمة دارفور ودعوة المنظمات الخيرية لإغاثة هذا الإقليم المنكوب وعلى الرغم من الصيت الإعلامي عن الدارفوريين بأنهم أهل القرآن وهذا فخر إسلامي فإن كل ذلك يجب ألا ينسينا البعد العقدي في علاج الأزمة، فالأمر ليس مجرد غداء أو كساء، وإنما هو بعد عقدي توحيدي يأتي قبل إشباع أية احتياجات غريزية، ولربما انفجرت أزمة دارفور لتلفت الانتباه إلى الدولة التي يؤمن الكثير من متعلميها بتلك الشراكيات العقدية المصاحبة للطرق الصوفية والتي عرجنا عليها بصورة سريعة في هذا المقال وضرورة إحلال تلك المعتقدات بالعقيدة الإسلامية الصحيحة.

المحور الرابع:

الطرق الصوفية

الصلات الروحية بين الطرق الصوفية في المغرب العربي (الجزائر وتونس انموذجا)

د. خير الدين شترة

جامعة أدرار

الملخص:

لقد احتلت الطريقة في المجتمع الجزائري مكانة هامة، إذ كان لها الدور الفاعل في معظم الأحداث السياسية والاقتصادية والثقافية كدورها في توطيد العلاقات بسكان التخوم في شرق الجزائر وغرب تونس ومهما يكن من أمر فقد كانت كل من القادرية والرحمانية والطيبية والتيجانية والزبانية أكثر انتشارا في معظم المناطق الشرقية الجزائرية، إذ كانت منتشرة في عين البيضاء وطولقة ونفطة والكاف وتماسين وغيرها وكان للرحمانية وجود قوي في البلدين (تونس والجزائر) « 67139 مريد بنسبة 6, 45% من عدد سكان المنطقة»، وبناء على ما تؤكد بعض المصادر كان بزواية الكاف الرحمانية حوالي 900 مريد و32 مقدم في سوق أهراس وحدها بجانب 18 مقدا كانوا يتلقون الدعم من خمسة فروع بالكاف بما لها من 306 مريدا وستة مقدمين.

إن هذا الدور الفعال كان له أثر بارز في خلق صلات روحية بين سكان المغرب العربي زادت في توطيد الاتجاه الوحدوي للمنطقة، فالرابطة الروحية والدينية قديمة بين الجزائر وتونس، وهي ترجع إلى قرون قبل الاحتلال الفرنسي وليس غرضنا هنا تتبعها جميعا بل سنكتفي فقط بلمحات وشواهد على الرابطة القائمة رغم محاولة الفرنسيين عزل الجزائر -روحيا- ومراقبة اتصالاتها مع الخارج. ومن بين الطرق الكثيرة العاملة في الجزائر خلال الاحتلال ما كان أصله في تونس أو المشرق العربي والعكس صحيح حيث كانت الزيارات والصلات متبادلة، لأن الأصول والاهتمامات واحدة، ومن الطرق التي نشأت في تونس وأصبح لها فروع في الجزائر يأتي الحديث على الشاذلية والشابية، أما الطريقة الأشهر التي نشأت في بغداد وكان لها فروع ومقدمون في كل من الجزائر وتونس فهي القادرية، ومن تونس أيضا دخلت البوعلية والسلامية إلى الجزائر.

وتبقى الطريقة الرحمانية، وإن كانت تظهر أنها جزائرية فإنها في أصلها ترجع إلى الطريقة الخلوتية مثلها مثل التيجانية التي هي الأخرى تبدو أنها جزائرية خالصة الظهور بها، غير أن صاحبها قد دخل مختلف الطرق من قبل، وبعد أن أظهر طريقته في الجزائر رحل بها لأسباب مختلفة إلى المغرب الأقصى، وآخر الطرق المهمة في عملية التواصل الروحي بين الجزائر وتونس ودول المغرب العربي هي السنوسية التي دخلت الجزائر من ليبيا بعد أن انتقلت إليها من الحجاز.

ونحن هنا لا نبحث في الطرق الصوفية في حد ذاتها ولكن في العلاقات الناشئة بين الجزائريين والتونسيين والدور الإيجابي للطرق الصوفية في توطيد هذه العلاقات، وسنتناول بالبحث انطلاقا من جملة الوثائق الأرشيفية التي عثرنا عليها بالأرشيف الوطني التونسي الطرق الآتية:

القادرية، الرحمانية، الشاذلية العليوية، السنوسية، التيجانية، البوعلية، الطيبية الشاذلية، العيساوية،
العلوية، الحشاشية

The recapitulation:

Methodic had occupy an important place in the Algerian society because it had tge efficient role in the majority of political, economical, and cultural events as its role in establishing the relationships between the livers of bandaries in the east of Algeria and the west of Tunisia, and whatever the case may be, EL KADERIA, EL RAHMANIA, EL TIBIA, EL TIJANIA , EL ZAIANIA, were more diffusion in the Algerian oriental regions at tgat time, it was widespread in EIN – ELBAIDA, NAFTA, ELKEFF, Tamasseen and others. The RAHMANIA had a stroug existence in bothe of the two countries (Algeria & Tunisia) " 67 n 39 MOURID in percentage of 45.6% from the number region's livers, according to some resources which confirmed that The Zaouia " ZAWIYA " of EL-KEFF EL-RAHMANIA HAD ABOUT 900 MOURID and 32 MOUKADIM in SOUK-AHRASSE, in addatition n8 MOUKADIM were receiving the support from the five branches at EL-KEFF which had 306 Mourid and Six MOUKADIMIN.

That efficient role had a prominent trace in creating spiritual connections between the livers of the Big Maghreb which in creased in the establishment of the Unionist direction of the region because the Spiritual and the religious connections were ancient between Algeria and Tunisia ant it refers to the ceinturies before the french colonization.

It's not our purpose here to follou it all, but, we will satisfy just by some glauces and evidences about the resing union in spite of the trial of the frenches in isolating Algeria – Spiritual – and coutrolling its communication with the outside.

And one of the plenty effective ways in Algeria during the colonisatiou the ones which were their origin in Tunisia or the Arabian orient and vice versa, whereas the visits and the connections were mutual because the origins and the interests were the same, and one of the ways which rised in Tunisia and became own its branches in Algeria, and here cornes the speech about EL-CHADELIA and EL-CHABIA . On the other hand, the most popular way which rised in BAGDAD and it had its own branches and MOUKADIMOUN in both of Algeria and Tunisia was EL-KADERIA and froum Tunisia also, EL- BOUALIA and EL-SALAMIA entered into Algeria.

And stays EL-RAHMANIA's way, everif it appears to us that it's an Algerian way, in fact, its origin refers to the khalotia's way, the same as EL-TIJANIA which by its turn appears that it's an Algeria one with a purely appearance, except that its ouner have entred to different ways in Algeria, he left with to Maghreb for different raisons, and the Final interesting way in spiritual continuity's operation between Algeria & Tunisia & the Big Maghreb's countries was EL-SONOUSSIA which have entered from Libya after transmitted from EL-HIJAZ.

Here, we are not discussting sufi ways it self, but we are speaking about the relations between the Algerians and the Tunisians and the positive role of the sufi ways in strengthing these relations, and we will start searching going by a group of achives documents which we found in the Tunisian national archive by the following ways: EL-KADERIA, EL-RAHMANIA, EL-SHABIA, EL-ALIAOUIA, EL-SONOUSSIA, EL-TIJANIA, EL-BOUALIA, EL-TAIBIA, EL-SHADELIA, EL-AISSAOUIA, EL-ALAOUIA, EL-HASHASHIA.

مدخل:

الرابطة الروحية والدينية قديمة بين الجزائر وتونس، فهي ترجع إلى قرون قبل الاحتلال الفرنسي وليس غرضنا هذا تتبعها جميعا في الفترة موضوع الدراسة، بل سنكتفي فقط بلمحات وشواهد على الرابطة القائمة، رغم محاولة الفرنسيين عزل الجزائر -روحيا- ومراقبة اتصالاتها مع الخارج. ومن بين الطرق الكثيرة العاملة في الجزائر خلال الاحتلال ما كان أصله في تونس أو المشرق العربي والعكس صحيح وكانت الزيارات والصلوات متبادلة، لأن الأصول والاهتمامات واحدة ومن الطرق التي نشأت في تونس وأصبح لها فروع في الجزائر مثل الشاذلية، أما الطريقة الشهيرية التي نشأت في بغداد وكان لها فروع ومقدمون في كل من الجزائر وتونس فهي القادرية، ومن تونس أيضا دخلت الشاذلية والبوعلية والسلامية إلى الجزائر.

وتبقى الطريقة الرحمانية، وإن كانت تظهر أنها جزائرية فإنها في أصلها ترجع إلى الطريقة الخلوتية مثلها مثل التيجانية التي هي الأخرى تبدو أنها جزائرية خالصة الظهور بها، غير أن صاحبها قد دخل مختلف الطرق من قبل، وبعد أن أظهر طريقته في الجزائر رحل بها لأسباب مختلفة إلى المغرب الأقصى، وآخر الطرق المهمة في عملية التواصل الروحي بين الجزائر وتونس ودول المغرب العربي هي السنوسية التي دخلت الجزائر من ليبيا بعد أن انتقلت إليها من الحجاز.

ونحن هنا لا نبحث في الطرق الصوفية في حد ذاتها ولكن في العلاقات الناشئة بينها وبين الجزائريين والتونسيين وإذا كان الفرنسيون قد توصلوا حتى إلى تدجين بعض الطرق وجعلها في خدمتها فإنهم اكتفوا بالنسبة للقادرية مثلا بالسيطرة على فروعها ومراقبة نشاط من يأتي باسمها من المشرق وكذلك فعلوا مع السنوسية التي صورها في أحيان كثيرة على أنها مصدر خطر عليهم، وكان الفرنسيون أيضا ينظرون إلى هذه الطرق (الأجنبية في وجهة نظرهم)، على أنها جمعيات سرية، تعمل مع السلطنة العثمانية على تحطيم الوجود الفرنسي في الجزائر وتونس وغيرها، وقد ربطوا بينها وبين حركة الجامعة الإسلامية فالطرق الصوفية من وجهة نظرهم كانت معادية لهم وعميلة للجامعة الإسلامية.

يقول "لويس رين" سنة 1884م «لقد حاول رؤساء الدين الإسلامي (يقصد رؤساء الطرق الصوفية والمرابطين) إثارة المشاعر الدينية لمكافحة ما يرونه خطرا كما حاولوا توحيد الروابط الروحية بين الأمة الإسلامية، وإذا كانت مقاومتهم في البداية محتشمة وغير منظمة فإنها سرعان ما أصبحت في غاية التنظيم والتطور وشملت جميع البلدان الإسلامية وقد توصلت اليوم إلى إنشاء جامعة إسلامية أصبحت خطرا يتهدد جميع الشعوب الأوروبية التي لها مصالح في كل من افريقية وآسيا، وهذه الجامعة الإسلامية تتمثل قوتها ووسيلة تحريكها وتنفيذها في الجمعيات السرية أو الطرق الصوفية التي تمارس تأثيرا عظيما على الجماهير».¹

¹ -Rinne (LOUIS), Histoire de l'insurrection en Algerie de 1871, Ager: 1891. P65

حقاً أن الطرق الصوفية كانت نشيطة عندئذ ولكن علاقتها بالجامعة الإسلامية مبالغ فيها فالأكيد أن حركة الجامعة الإسلامية كانت تتجاوب إلى حد كبير مع رجال من أمثال بوعمامة الجزائري وعرابي المصري والمهدي السوداني، وكان الثلاثة متعاصرين ومعاصرين لنشاط جمعية العروة الوثقى التي لها خيوط سرية ولكن ليس بالدقة والضخامة التي يريد لويس رين تقديمها لها. أما الحركة الصوفية فقد كان لها وسائل اتصالاتها هناك طريق الحج رغم القيود عليه، وهناك الرسائل المرموزة والشخصيات المتكثرة، وكان المهاجرون الذين لا يقطع سيلهم، وهناك منهم من خاض الحرب ضد الفرنسيين وهو يمثل طريقته الصوفية، وعن طبيعة العلاقات الروحية (الصوفية والمذهبية) بين الأخوان في تونس والجزائر فقد تعددت مظاهرها وتنوعت أشكالها، نعرف من مصادر متعددة أن زاوية تماسين وزاوية قمار قد استجلبت بعض العلماء من تونس للتدريس لأبناء الزاوية مثل الشيخ محمد اللقاني السائحي، وقد كان شاعراً وعالماً متمكناً وكان متنوراً العقل متأثراً بحركة النهضة والإصلاح، ولعله هو الذي نفخ روح الهجرة في سبيل العلم لأبناء الزاوية، وكان الشيخ اللقاني من علماء الزيتونة ومن مواليد نفطة وله قصائد سياسية في الحث على النهضة والوطنية.¹

ومهما كان الأمر فإن هذه الطرق الصوفية كانت قد أحدثت صلات ولو ضعيفة بين الجزائريين والتونسيين في مجال التصوف والسياسة والحضارة، ويذهب الفرنسيون إلى أن من بين الوسائل التي يوصل بها الأهالي حق الزيارة المتبادلة سواء في الجزائر أو في تونس هي توسط التجار اليهود، واستعمال الحجاج والحوالات البريدية، وهي إدعاءات تعززها الأدلة في الوقت الحاضر. لقد نمت الطرق الصوفية في آخر القرن التاسع عشر ميلادي بالجزائر نتيجة عدة عوامل:

- ❖ ظهور فكرة الخلاص الروحي على يد الشيخ.
- ❖ التعسف الاستعماري باستيطانه وإدارته وقوانينه الاستثنائية بحيث لم يعد للجزائريين من طريق للخلاص إلا العقيدة في الشيوخ.

❖ انعدام التحرك السياسي والدعم الخارجي وفشل الثورات الداخلية.

وقد لاحظ علماء الاجتماع الفرنسيون أن الطرق الصوفية كانت الملجأ لمعظم الجزائريين أمام هذه الصورة القاتمة لمعيشتهم حيث رأوا أن ذلك كان لفائدة الإدارة الفرنسية ولصالح الهدوء والاستقرار. ولقد شجع الفرنسيون ذلك فأكثروا من الطرق المستقلة ومنحوا الشيخ سلطات روحية على أتباعه بشرط أن يكون موالياً ومخلصاً لفرنسا، وزاد الجهل الذي تولد عن سبعين سنة من الإهمال للتعليم وتدجين العلماء الموظفين من تعميق التخلف العقلي لدى العامة فارتماوا في أحضان الطرق الصوفية باعتبارها تمثل الدين وتعد بالخلاص بينما ارتمت الطرق الصوفية بنفسها في أحضان السلطة الفرنسية.²

¹ - سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج3. بيروت: تدار الغرب الإسلامي، 1998، ص 307.

² - نفسه، ص 299.

وبناء على ذلك شهد عقد الثمانينات والتسعينات من القرن (19م) نموا سريعا في عدد الزوايا والمقدمين والأتباع، فكان عدد الشيوخ حينها 57 شيخا و 2149 مقدا و 349 زاوية و 2000 طالب و 224141 من الأخوان حيث كان المجموع 300000 من الأخوان المنتمين للطرق وهو رقم في نظر الفرنسيين دون الحقيقة.¹

ورغم الادعاء بوجود ملايين من الأتباع عشية الحرب العالمية الثانية، فإن الإحصاءات المعقولة تثبت أن عدد الأتباع سنة 1937م هو حوالي 190 ألف/ن بينما كان عددهم سنة 1910م حسب إحصاء آخر هو 295000/ن ومعنى ذلك أن الأتباع كانوا في تناقص كبير، ولكن مكانة شيوخ الطرق الصوفية ظلت مؤثرة على الأتباع المعتقدين فيهم.²

عموما فإنه خلال الحرب العالمية الأولى بحسب تحقيقات " دبون Dupont " و " كوبولاني Coppolani " سجلت الجزائر: 29 طريقة صوفية لها: 295185 مريد وعليها 57 شيخا و 6000 مقدم وعندها 49 زاوية وتجبي من الأخوان 07 ملايين فرنك فرنسي...» إلى أن قالوا: « وللمشايع والمرابطين نفوذ عظيم ومكانة في الجزائر عند جميع الأهالي لاسيما البربر، وان العلماء والمدرسين وأئمة المساجد... لا يكادون يكونون شيئا بالقياس إلى المرابطين ومشيخة الطرق³، ولعل ما اتسمت به هذه الجمعيات الدينية من فعالية في ميدان الحياة الوطنية خلال القرن (19م) أكسبها سمعة ذائعة الصيت وأحلها من الأمة محلا مقدسا مما جعل الغالبية تتشبيث بها، فلبعض الطرق الصوفية مزية تاريخية لا يستطيع أن ينكرها أحد.

وعن حظوتها داخل المجتمع الجزائري يذكر المدني مايلي «... كانت للطرق الصوفية بقطر الجزائر حظوة كبيرة ونفوذ عظيم وقد كان لها مزية تاريخية لا يستطيع أن ينكرها حتى المكابر تلك هي أنها إستطاعت أن تحفظ الإسلام بهذه البلاد في عصور الجهل والظلمات، فالزوايا الكبرى أمثال: معهد الهامل ومعهد اليلولي ومعهد سيدي منصور... هي التي كانت دائما تكوّن في هذه البلاد طبقة فاضلة من العلماء وحفظة القرآن الكريم... ولكن بعد موت مؤسسيها وأفاضلها انقلبت من معاهد علم وإحسان وإرشاد إلى معاهد خرافات وأباطيل.. وآل أمر الكثير منها إلى إحداث وثنية في الإسلام... وأصبح شيخ الطريقة أو المرابط في كثير من النواحي يتصف بأوصاف الربوبية...»⁴، ومن أهم هذه الطرق الصوفية بحسب أهميتها لموضوعنا المدروس:

1- نفسه، ص 300.

² - Archives Nationales (Tunis), Série D, C178, Dossier 1, NP (1-2-3-4-5).

مراسلات اخوانية بين الطرق الصوفية في القطرين.

³ - Archives Nationales (Tunis), Série D, C178, Dossier 2, NP26.

مذكرة تتضمن إرشادات استخبارية عن أحمد بن عباس الجزائري المقيم بتونس والمتهم بإحداث خلافات بين الطرق الصوفية.

4- المدني (أحمد)، كتاب الجزائر (ط1- 1931)، الجزائر: دار الكتاب 1963 ص.ص (350-351). وللتوسع يراجع: محمد ناصر، المقالة الصحفية، مج1، الجزائر: ش.و.ن.ت، 1978، ص 107.

- ب- القادرية: أسسها محي الدين بن عبد القادر الجيلاي (1079 - 1166م) المولود بجيلان في بلاد فارس أدخلها إلى المنطقة رجل يدعى الحاج بوزلفة عام 1784م.¹
- ج- الرحمانية: أسسها محمد بن عبد الرحمان القشتولي الجرجري (1720-1794م) من قبيلة آيت اسماعيل بالجرجرة (المدعو عبد الرحمان بوقيرين) ومعظم أتباعها ينتمون إلى منطقة القبائل ويقيمون في تونس ولها فروع في الجنوب التونسي.
- د- الشايبية: أسسها أحمد بن مخلوف أحد أتباع الشيخ محمد بن ناصر الدرعي.
- هـ- العليوية: أسسها بمدينة مستغانم سنة 1910م، الشيخ أحمد بن مصطفى بن عليوة المولود في 1867م.²
- ج- السنوسية: أسسها الشيخ محمد بن علي السنوسي الخطابي (1792-1859م) المولود بمدينة "ليل" قرب مستغانم.³
- ز- التيجانية: أسسها سنة 1778م بمدينة فاس الجزائري الشيخ أحمد بن محمد المختار التيجاني المولود بعين ماضي (ت1815م).⁴
- ح- البوعلية: ترجع إلى بوعلي السني دفين نفطة (ت 610 هـ) وقد اشتهر بالنفطي وهو من تلامذة أبي مدين دفين تلمسان 594هـ.
- وهناك طرق صوفية أخرى، ونظرا لدورها الثانوي في موضوعنا فإننا لن نركز عليها منها:
- ح- الطيبية: أسسها مولاي عبد الله بن إبراهيم ونظمها الشيخ مولاي الطيب توفي (1668) وهي طريقة متفرعة عن الشاذلية وأتباعها من المهاجرين من المناطق الصحراوية وخصوصا من منطقة توات في الجنوب الجزائري.⁵
- الشاذلية: نسبة إلى الشيخ أبي الحسن الشاذلي التونسي (ت1258م).⁶
- العيساوية: أسسها الشيخ محمد بن عيسى الإدريسي (ت 1524م) المولود بمدينة مكناس.
- العلوية: التي أسست في القرن السابع للهجرة (7هـ)، حول ضريح أحد الأولياء يدعى "أبو علي" في نفطة.
- الحشاشية: وهي طريقة خاصة بأهل "تقرت" من الجزائريين القاطنين في تونس.⁷

¹¹- Archives Nationales (Tunis, Serie D, C156, Dossier 13, C163, Dossier 2, C167, Dossier1, C168, Dossier1, C172, Dossier 1, C178, Dossier1

مراسلات، مواسم زيارات، تنقلات تتعلق بالروابط الروحية والصوفية بين القطرين

2- المدني، كتاب الجزائر، ص 353. للتوسع يراجع:

العربي (إسماعيل)، حاضر الدولة الإسلامية في القارة الإفريقية، الجزائر: م. و.ك، 1984م، ص 86.

3- لوثرروب (ستودراد)، حاضر العالم الإسلامي، ج2، تر، نع: شكيب (أرسلان)، سوريا: الفكر العربي، 1351هـ، ص.ص (398-407).

4- نفسه. ص.ص (396-397).

5- اسماعيل (العربي)، حاضر الدول الإسلامية، ص 87.

6- للتوسع يراجع: - المدني، كتاب الجزائر، ص 353، - لوثرروب، المصدر السابق، ج2، ص 396.

7- اسماعيل العربي، حاضر الدول الإسلامية. ص 86.

وعندما بدأت الحركة الإصلاحية المنظمة بزعامة «بن باديس» في سنة 1925م رأت أنه من الحكمة القضاء على نفوذ هؤلاء المشائخ أولاً وحتى يتسنى للحركة الأخذ بزمام الأمة في الطريق السلفي الصحيح وكان أمام رجال الحركة عدوان: أحدهما داخلي وهو الطريقة والآخري خارجي وهو الاستعمار، فارتأوا أنه من السياسة الإجهاز على العدو الداخلي أولاً حتى يضمنوا بذلك سلامة الجبهة من الداخل بحيث كانت عقيدتهم في الطرق هي أنها: «علة العلل في الإفساد، ومنبع الشرور...»¹

1- الطريقة القادرية:

لقد وجدت الحركات الصوفية مناخاً فسيحاً ورحباً خلال العهود العثمانية، على الرغم من اختلاف طرق الدروشة والتصوف في المنطقة إلا أنها تشابهت في كثير من خصائصها العامة مما كان مدعاة لزيادة التواصل البشري والمذهبي بين تونس والجزائر²، ولعل أشهرها على الإطلاق في هذا المضمار هي الطريقة القادرية فهي أساس ومنطلق كل الطرق الصوفية في الجزائر، فالمدينية (نسبة إلى أبا مدين شعيب بن الحسين (1104-1198م) تفرعت عن القادرية) والجنيدية (نسبة إلى الجنيد البغدادي ت 297هـ)، وتفرعت عن المدينية، الطريقة الشاذلية، وعن هذه الأخيرة تفرعت طرق أخرى كثيرة كالدراوية والجزولية واليوسيفية والعيساوية والشيخية والطيبية والحنصالية وغيرها وإن كانت الشاذلية قد تفرعت أصلاً عن القادرية، ولكنها أخذت منحى صوفياً يختلف عن المنحى الصوفي القادري³.

وشيخ القادرية كثيرون في الجزائر وأشهرهم في موضوع دراستنا الشيخ محمد الهاشمي الشريف بن إبراهيم بن أحمد الذي ولد سنة 1853م في نفطة بتونس وتلقى تعليمه الديني الإسلامي على يد والده وبتوجيه من والده شيخ الطريقة القادرية على منطقة الجريد التونسي انتقل إلى ناحية الوادي وأسس بها زاوية قادرية واستمر في نضاله إلى أن توفي عام 1923م وهو دفين مدينة البيضاء بالوادي⁴.

وكذا ابنه عبد العزيز الشريف بن الهاشمي (1899 - 1965م)، ويقدر الفرنسيون عدد أتباع القادرية في الجزائر بمايلي:

- ✓ عام 1882م بها 14574 إخوانياً و 268 مقداً و 29 زاوية.
- ✓ عام 1897م لها 24578 إخوانياً و 558 مقداً و 33 زاوية و 521 طالب و 2695 خونية.
- ✓ عام 1906م لها 25000 إخوانياً منهم 2800 خونية و 33 زاوية⁵.

1 - محمد ناصر، المقالة الصحفية، ج1، ص110.
 2 - علي المحافضة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1983، ص 37
 3 - عميراي (أحميدة)، رسالة الطريقة القادرية في الجزائر، الجزائر: دار الهدى، 2003م، ص 27.
 4 - نفسه، ص 36.
 5 - سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج4، ص 58.

ومعظم زوايا الشرق الجزائري والجنوب ذات صلة بزواوية نفطة والكاف القادريتين ومؤسس زواوية نفطة هو أبو بكر بن أحمد الشريف، وهو تلميذ الشيخ المنزلي (نسبة إلى منزل بوزلفة بتونس) وقد تطورت الزواوية بفضل جهود الشيخ إبراهيم بن أحمد الشريف النفطي حتى قال بعضهم أن تأثيره سنة 1897م وصل إلى غدامس وغات والجزائر وعين صالح وتوات وتيديكلت وله أتباع في بلاد الطوارق وعلى رأسهم الشيخ عابدين، وكان هذا الأخير هو مقدم الشيخ محمد بن إبراهيم وقد ترك إبراهيم أولادا تقاسموا بركة والدهم على النحو الآتي: الأكبر منهم وهو محمد تولى الزواوية الأم بنفقة وأسس الهاشمي زواوية في عميش بوادي سوف وأصبح نائبا لأخيه، ونشط الهاشمي في تجنيد الأتباع ونشر الطريقة إلى أقصى الجنوب وربط علاقات مع السودان وغات.¹

أما في تونس فإن الإخوة أسسوا بالإضافة إلى نفطة زوايا في المدن الآتية: قفصة (محمد العربي) الكاف (محمد الأزهر)، قابس (الحاج أحمد)، ... وهكذا نرى أن زواوية نفطة القادرية قد تفرغت إلى هذه الفروع الصغيرة والكثيرة والتي ترجع في الواقع إلى عائلة واحدة، ولاشك أن انتشار هذه الفروع كان بإذن وترخيص من الفرنسيين، وتتصل زواوية نفطة بالسلسلة القادرية عن طريق الشيخ: "علي بن عمار المنزلي الشائب"، ولها ورد طويل قد يطول عن ورد الطريقة ببغداد.

أما زواوية الكاف فقد أسسها محمد المازوني (الميزوني)، وقد لعبت دورا متعدد الجوانب، وهناك شخصية قادرية غربية جسدت طبيعة التواصل الروحي الذي كان قائما بين زوايا القطرين، ونعني بذلك الضابط "ديبورتير Deporter" الذي أصبح يدعى "المواطن الصحراوي"، والذي عمل سنوات في صحراء الجزائر وتونس سيما في بسكرة ووادي سوف وغرداية وتوزر وقابس وقبلي، وكان ديبورتير من مواليد فرنسا وهو ابن أحد المستوطنين الفرنسيين في قسنطينة، وتعلم العربية في الوادي وتوزر، ثم دخل مصلحة الشؤون الأهلية، وتولى إدارة المكتب العربي في عدة مناطق كانت آخرها في الوادي سنة 1881م، ومن هناك شارك في الحملة ضد تونس واحتلالها عن طريق الجريد وتمغزة، وعمل فترة في جهاز الاستخبارات بتونس، وأثناء عمله في الوادي وتوزر ربط علاقات صداقة مع الشيخ محمد الكبير بن إبراهيم شيخ زواوية نفطة القادرية² ومنذ أواخر القرن (19م) كانت الزواوية القادرية في توزر مهتمة بالتعليم أيضا، وكان صاحبها الشيخ إبراهيم هو أبرز شيوخ القادرية إلى جانب الشيخ الميزوني صاحب زواوية الكاف وبهمنا في زواوية توزر أن فروعها في الجزائر قد أصبحت نشيطة في الجهة الشرقية (تقرت - عميش - ورقلة)، ولعل أشهر هذه الفروع هو فرع عميش بالوادي، الذي كان على رأسه الشيخ الهاشمي بن إبراهيم المذكور سابقا³، والشيخ الهاشمي الذي ولد في سنة 1853م وقبيل وفاته يبدو أن أباه قد نصحه بالعودة إلى ديارهم الأصلية بالجزائر، فرجع الشيخ الهاشمي إلى

1- نفسه، ص 47.

2- نفسه. ص ص (49 - 50).

3- وكان لها أتباع وصلات في تونس ومع الزوايا الأخرى القريبة منها فكريا مثل الرحمانية للتوسع يراجع: سعد الله (أبو القاسم)، خارج السرب، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2005م. ص 120.

الجزائر في ثمانينات القرن (19م)، واستقر به المقام في وادي سوف سنة 1892م أين أسّس زاوية في البياضة وبالضبط في قرية عميش.¹

إن هذا الشيخ كان قد سنّ سنة طيبة وهي أن على من يتولى من أبنائه بعده شؤون الزاوية أن يكون متخرجا من جامع الزيتونة وهذه السنة كانت جديدة على أهل الطرق الصوفية، فكانت مفيدة وتدل على عقل سليم ومنتور، وبالفعل كان وريثه هو ابنه الشيخ عبد العزيز بن الهاشمي الذي تخرج من جامع الزيتونة، هذا الأخير جند زملائه الجزائريين الذين درسوا معه في جامع الزيتونة ليكونوا معلمين في زاويته الجديدة، ورغم أن الفرنسيين قد قضوا على التجربة التي قام بها الشيخ عبد العزيز فإن أبناء الزاوية قد واصلوا التقليد الذي سنّه الشيخ الهاشمي فكانوا من المتعلمين في الزيتونة وفي غيرها وبذلك استفادت منهم الحركة التعليمية بعد الاستقلال أيضا.²

1- هلال (عمار)، أبحاث ودراسات في تاريخ الجزائر المعاصرة (1830 – 1962) م. ص120 يراجع أيضا: Rey (G.Z), Le Royaume Arabe, Alger: S.N.E.D.1977.

2- سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج3.ص ص(235-236).

2 - الطريقة الرحمانية:

احتلت الطريقة في المجتمع الجزائري مكانة هامة إذ كان لها الدور الفاعل في معظم الأحداث السياسية والاقتصادية والثقافية كدورها في توطيد العلاقات بسكان التخوم في شرق الجزائر وغرب تونس، ومهما يكن من أمر فقد كانت كل من القادرية والرحمانية والطيبية والتيجانية والزبانية أكثر انتشارا في معظم المناطق الشرقية الجزائرية، إذ كانت منتشرة في عين البيضاء وطولقة ونفطة والكاف وتماسين وغيرها، وكان للرحمانية وجود قوي في البلدين (تونس والجزائر) « 67139 مريد بنسبة 45, 6% من عدد سكان المنطقة»¹، وبناء على ما تؤكد بعض المصادر كان بزواية الكاف الرحمانية حوالي 900 مريد و32 مقدم في سوق أهراس وحدها بجانب 18 مقما كانوا يتلقون الدعم من خمسة فروع الكاف بما لها من 306 مريدا وستة مقدمين.²

ويعتبر محمد بن عزوز البرجي شيخ الطريقة الرحمانية (برج طولقة) الذي ورث بركة الطريقة عن شيخه مصطفى بن محمد باش تارزي الذي لم يكن مقما للرحمانية في الجنوب فقط، ولكن في الجريد التونسي أيضا، كما أنه ولشهرته وكثرة فروعه وأتباعه أصبح وكأنه مؤسس لطريقة جديدة تسمى العزوية - الرحمانية، كما كان احتلال فرنسا لبسكرة وتطور أحداث الجزائر تونس سببا آخر في تفرعات الطريقة الرحمانية.

فعند احتلال بسكرة (1843 - 1844)م هاجر مصطفى بن محمد بن عزوز إلى نفطة بتونس وأسّس بها زاوية رحمانية أصبحت ذات شهرة واسعة سيما قبل احتلال تونس سنة 1881م، حيث كان ولاء شيوخ الطريقة في فروع (طولقة - أولاد جلال - الأوراس - خنقة سيدي ناجي - الهامل - وادي سوف) للشيخ مصطفى بن عزوز.³

وزاوية نفطة التي أنشأها مصطفى بن عزوز - انفصلت عن الطريقة الرحمانية الخلوتية بالجزائر - أنشأها لنشر الطريقة بالقطر التونسي، وفيها تخفيف كبير عن قيود الخلوتية ترغيبا للناس حتى يقبل أكبر عدد ممكن ونجح في اجتذاب عدد كبير من الناس إلى الطريقة، وانتشر صيته، وكان المشير الأول أحمد باشا باي يعتقد ويحبه شأنه، وكذلك المشير الثالث محمد الصادق باشا باي، ومدحه الشيخ إبراهيم الرياحي بمدائح شعرية ونثرية⁴، وكان مصطفى بن عزوز صاحب شخصية جذابة بما له من فصاحة وبيان وتمكن في العلم وديانة وذوق صوفي وصدق في ممارسة طقوسه، قال عنه بن أبي ضياف: «..كان رحمه الله فصيح اللسان، بليغ البيان في أسرار القرآن صاحب ذوق في

¹ - Cour(A),"Recherche Sur l'état des Confrères Religieux Musulmans " in Revue Africaine, 1862. P115.

² - Ibid.

³ - Archives Nationales (Tunis), Série D, C550, Dossier 30/15,F 886.

ملف خاص بابن عزوز ضمن ملفات سلسلة المشتبه فيهم (Gents suspects) ويتضمن 120 وثيقة.
4- نفسه، يراجع أيضا: - محفوظ (محمد)، تراجم المؤلفين التونسيين، ج3، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1982م، ص 379.

مقام العرفان، متواضعا على رفعة هذا الشأن يرشح وعاؤه بالرحمة والرأفة والحنان يحب الخير لكل إنسان داعيا لعبادة الله بالهداية والاحسان ماشئت من محاضرات أبرار ومطالع أسرار وأنوار وزهد أخيار»¹.

وكان للطرق الصوفية ورجالها مكانة لدى سائر الطبقات، ولهذا استغل الشيخ مصطفى بن عزوز من طرف الوزير الأكبر مصطفى خزندار في تهدئة ثورة علي بن غداهم تمهيدا منه للانتقام من الأشخاص والقبائل الذين تعاطفوا مع هذه الثورة وأيدوها، وقام الشيخ بن عزوز حينها بجولة في مناطق القبائل ونجح في مهمته نجاحا مؤزرا²، وغاية ما يعذر به أنه كان على حسن نية غير عالم بما يبينه محمد الصادق باي ووزيره مصطفى خزندار من غدر ونكث للعهد ويبدو أن صلات ابن غداهم المربية مع القنصلية الفرنسية وعطفها عليه، هي التي أوحت إلى خزندار استخدام نفوذ مصطفى بن عزوز ومكانته لدى القبائل وعداوته لفرنسا للقيام بدور التهدئة، بالرغم من أن محمد الصادق باي تيجاني الطريقة ومثله علي بن غداهم من أتباع زاوية تماسين بالجنوب الجزائري وشيخها من أخلص الصنائع لفرنسا.³

ونضيف إلى ذلك أن أتباع الطريقة العزوزية يميزون أنفسهم بسبحة بيضاء في أعناقهم وبتسليمهم على بعض بنشابك أيديهم مرتين بكيفية مختلفة وكانت الطريقة واسعة الانتشار بالجنوب التونسي والجزائري.

ومن تلامذة بن عزوز عبد الحفيظ الخنفي مقدم الرحمانية في خنفة سيدي ناجي ونواحيها وعمل على نشر التعليم والأذكار الصوفية، وبقي على ولائه لفرع الرحمانية بنفطة العزوزية⁴، وكان للشيخ مصطفى بن عزوز أولادا عدة منهم من بقي في الجزائر ومنهم من انتقل إلى تونس وأنشأ بها زوايا أيضا هم: الحفناوي الذي خلفه على زاوية نفطة ومحمد الذي أسس زاوية بالقيروان، والمكي الذي اشتهر بالعلم والورع حيث هاجر إلى المشرق وعمل في نطاق الجامعة الإسلامية وكان الشيخ المكي قد تزوج من نواحي بوسعادة وأنجب ولده الكامل في الجزائر، الذي كان يتردد عليها في تونس وكان الكامل قد تخرج من جامع الزيتونة.⁵

وكان أبناء الشيخ عبد الحفيظ على صلة بزاوية نفطة الرحمانية، حتى أن الأذكار هنا وهناك واحدة وكانت فرنسا تشجع على التفرق في الزوايا والشيخ لأسباب تتعلق بتسهيل التحكم فيها سواء في الجزائر أو تونس، ولاحظ الباحثون الفرنسيون أن هناك فروعا للفرع أيضا، فزاوية نفطة والخنفة لهما فروع في الكاف وتوزر والقيروان، وجملة الإخوان لهاتين الزاويتين (نفطة والخنفة) تقرب من أربعة عشرة

1- ابن أبي ضياف (أحمد)، اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، ج3، تع أحمد الطويلي، الجزائر: ش.و.ن.ت. 1979م، ص 132.

2- خزينة وثائق الحكومة التونسية، المجموعة 184، الخزانة 19، الملفات 1029-1033.

3 - Archives Nationales (Tunis), Série D, C550, Dossier 30/23,F 06.

تقرير عن نشاط محمد المكي بن عزوز في إطار الجامعة الإسلامية بتاريخ: 1913/11/06.

4- سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج4، ص147.

5 - Archives Nationales (Tunis), Série D, C550, Dossier 30/15,F 886

ألف شخص وهو رقم قد يكون مبالغاً فيه جداً فحسب إحصاء سنة 1897م: الزوايا 15، والإخوان 13940 منهم 1206 امرأة ولكن لهم شيخ واحد (ابن عزوز) والمقدمون 76 والطلبة 66 والشواش 80.¹ وترجع شهرة زاوية نفطة إلى كونها أصبحت مدرسة للتعليم بالإضافة إلى الدور الديني والاجتماعي وكان رجالها يكملون تعليمهم بجامع الزيتونة، ويتولون الوظائف الدينية كالقضاء والتعليم ومنهم الجزائريان المكي بن عزوز والخضر بن الحسين، وذهب إلى هذه الزاوية عدد من طلبة الجزائر للدراسة أيضاً، مثل عاشور الخنقي كما هرب إليها بعض الثوار أمثال ناصر بن شهرة وشريف ورقلة ونزل فيها محي الدين بن الأمير عبد القادر سنة (1870 - 1871)م حين عاد إلى الجهاد فأهل بسكرة وتبسة والوادي وتقرت كانوا يقصدون زاوية نفطة للتعلم والتصوف معا.

ولقد أعطى "هنري قارو" الذي درس الحركة الإسلامية في أوائل هذا القرن إحصاء للطريقة الرحمانية سنة 1906م، فكان مجموع الأخوان الرحمانيين بناء على رأيه هو 133500 من بينهم أكثر من 13000 من النساء ومنهم أيضاً 13000 إخواني و 15 زاوية في نفطة²، وتعتمد ذكر نفطة، رغم أن حديثه كان منصباً على تاريخ الرحمانية في الجزائر، ربما لكثرة أتباع هذا الفرع في الجزائر ولأصوله الجزائرية رغم أنه لم يذكر فروعاً أخرى رحمانية مثل: الوادي - الخنقة - خيران.

هناك فرع للرحمانية نشأ في سوق أهراس على يد الشيخ الكامل بن المكي بن عزوز ولا نريد أن نطيل في الحديث عنه، رغم أنه قد يكشف عن خلفيات هامة في علاقات التصوف بالسياسة والعلاقات الروحية بين الجزائر وتونس والشيخ الكامل هو حفيد مصطفى بن عزوز من ابنه المكي الذي هاجر إلى المشرق وعمل في نطاق الجامعة الإسلامية وابنه الكامل تخرج مثل أبيه من جامع الزيتونة.

لقد أحدث الفرنسيون بعد احتلال تونس تنافساً بين زاويتي طولقة ونفطة أو بين الحفناوي والحسين أخ علي بن عثمان شيخ زاوية طولقة وانتهى الخلاف بينهما إلى الانفصال، وبقيت الخصومة بين الفرعين (طولقة - نفطة) حتى بعد اختفاء الحسين والحفناوي، فقد ذهب البليدي بن الحسين إلى توزر لتأسيس زاوية منافسة للعزوزية، وبعد وفاة الحفناوي خلفه على رأس زاوية نفطة ابنه محمد الأزهاري الذي وجد صعوبة في المحافظة على رصيد الزاوية الذي كان لها في عهد جده مصطفى³. وبعد ثورة 1871م اضطهدت الطريقة الرحمانية، وهدمت زواياها الواقعة في المناطق الثائرة وتفرعت إلى فروع وفقدت مركزيتها بعد هدم زاوية "صدوق" بزعامة الشيخ الحداد، ونفي زعمائها إلى خارج الجزائر، وجزء منها نفي إلى تونس (فرع المقرانيين)، ولكنها كانت أكثر الطرق انتشاراً بين الجزائر وتونس فعدد زواياها 177، وطلبتها أكثر من 676، ولها 140596 من الإخوان إضافة إلى

¹ - نفسه، ص 153.

² - نفسه، ص 179.

³ - نفسه، ص 182.

13186 امرأة والاحصاء العام يذكر أن حوالي 165214 تابعا ولكن هذا الرقم دون الواقع بكثير¹، والرحمانية كما قلنا سلفا منتشرة بكثرة بين الجزائر وتونس، خصوصا بعد إنشاء زاوية نفطة وهجرة أهل زاوية إلى تونس بعد ثورة 1871م.

كما تذكر بعض المصادر أن الجنوب بصفة عامة كان تحت تأثير الزاوية العزوية خصوصا عن طريق خريجها أمثال: مولود الزريبي المدرس بزاوية الهامل، وسيدي حامد العبيدي (النفطي) مدرس التجويد والقراءات أو عن طريق معاهدها وزواياها المنتشرة في القطرين مثل: زوايا (طولقة - الهامل - الخنقة - وادي سوف)²، ولقد زارها الأستاذ أبو القاسم سعد الله عام 1989م وهاله ما آلت إليه «... زرت في نفطة ما أمكنني زيارته من مضان كالزوايا وبعض المساجد والأشخاص، ولاحظت استمرارية بالنسبة لبعض الزوايا مثل: البوعلية والتيجانية وانقطاعا بالنسبة لزوايا أخرى مثل: زاوية مصطفى بن عزوز، زاوية الشيخ التارزي، كلاهما تعود إلى أصول جزائرية، وقد سمعت شكاوى من أن أوقاف (أحباس) الزاوية قد ضمتها الدولة إلى أملاكها، وأن الزيارات قد انقطعت وأن ورثة أصحاب الزاوية قد تطورت بهم الحياة فأصبحوا موظفين في المدن الأخرى وهجروا زاويتهم وأملاكها. ولاحظت أنه لم يبق للزاوية العزوية غير ضريح الشيخ والجامع الذي أصبح بدوره في حالة سيئة أما العقارات الأخرى التي حول الجامع فقد استولى عليها الناس وسكنوها، أما العلم فقد انقطع أثره، فلا شيوخ ولا طلبة ولا مكتبة رغم أن هذه الزاوية كانت في القرن الماضي [ق19م] بالخصوص ملجأ سياسيا ومنتدى علميا بعد احتلال فرنسا لبسكرة ونواحيها ويكفي أنه تخرج منها: المكي بن عزوز والخضر حسين والشيخ محمد اللقاني...»³.

فمن بلدة نفطة بالجريد التونسي حتى العاصمة التونسية كانت المدارس والزوايا التونسية مشرعة الأبواب لأفواج طلاب العلم على النحو الذي تفصله مذكرات مالك بن نبي «كان في تبسة فواران في الأفكار حقا يحفظه ويرعاه ويصونه العلماء الذين أخذوا يعودون من تونس، ولا يفوتنا أن نذكر أنهم كانوا على سنة من تبسة سنها شيخ من نفطة بالحدود الجزائرية - التونسية التي كانت آنذاك المركز الثقافي الذي يؤمه طلاب العلم الذين كانوا حفظوا القرآن الكريم عن ظهر قلب في زاوية سيدي بن سعيد أو زاوية سيدي عبد الرحمان والذين لم يكونوا قادرين على القيام بدراساتهم العليا في الزيتونة بتونس»⁴.

3- الطريقة الشابية:

إن وادي سوف عامر بالمساجد والزوايا والمكتبات والكتاتيب وقد وجدت فيه بعض الطرق الصوفية مثل الرحمانية والتيجانية والقادرية مركزا خصبا لبث الأفكار وكسب الأتباع، وكانت هذه

1- نفسه، ص 294.

2- سعد الله، خارج السرب، ص 175.

3- سعد الله (أبو القاسم)، في الجدل الثقافي، ط2، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2005م، ص 47.

4- مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن، ج1، تر مروان القنواطي، بيروت: دار الفكر 1969، ص 134.

الطرق الصوفية - كما رأينا سلفا - على صلة قوية مع طرق أخرى مماثلة في كل من الجزائر وتونس، ولندكر من الطرق التونسية التي وجدت صدى في وادي سوف، الطريقة الشابية، وفي كتاب العدواني معلومات هامة عن نشاط الشابية من جهة وعن نمط حياة أهل سوف قبل العهد الفرنسي.. والذي يعود إلى وثائق الطرق الصوفية المتواجدة في وادي سوف سيجد لا محالة أسماء العلماء الذين كانوا يقومون بنشر التعليم ومبادئ الدين والمذاهب.¹

لقد كان للشابية نفوذ ديني واسع امتد إلى كل من القالة وسوق أهراس وتبسة والأوراس، إذ كانت القبائل والأسر النائرة بالأوراس مدعمة بقوة الشابية على الحنانشة والناماشة المتحالفتين اللتين كانتا من القبائل القوية بالشرق الجزائري حيث امتد نفوذهما إلى " نقرين " في تونس... وكان الهدف من التحالف هذا هو محاربة بايات قسنطينة مثلما حدث ضد الحاج أحمد باي عام 1828م²، لقد علمنا أن العروش والقبائل بأقطار تونس والجزائر كانت مرتكزة على أصول ثلاثة هي: العائلة والأرض والدين.

كان الإنسان التونسي والجزائري ينتسب إلى العرش أو القبيلة عن طريق العائلة الصغيرة بواسطة الطريقة الصوفية ونحن نكتفي هنا بالتركيز على الشابية حيث ذكر علي الشابي في دراسة له نشرتها المجلة التاريخية المغربية في عددها الخاص بالمنهجية التاريخية ومصادر تاريخ المغربي وهي دراسة بعنوان مصادر جديدة لدراسة تاريخ الشابية» أطلعنا مؤلف كتاب الأنوار السنية في تاريخ السادة الشابية (صالح بن سعيد الشابي ت 1966م) عن سبب تأليفه للكتاب، حيث قال أن أحد المستشرقين وكان حاكما إداريا بدائرة تبسة من عمالة قسنطينة طلب إليه سنة 1924م أجوبة عن الأسئلة الآتية: الأعراب من أصل الشابية والتعريف بهم وينسبهم وما الداعي لسكنهم بتونس والجزائر، وما السبب الذي أوجب تفرقهم بالبلاد؟

- ✓ الاسهام العلمي لهذه العائلة وأسباب ارتباط القبائل بها؟
- ✓ عبد الصمد الشابي وإمارته وبيان الأدوار التي لعبها وسياسته تجاه الحفصيين؟
- ✓ الطريقة الشابية ومؤسسها ومشائخها.
- ✓ الكشف عن حقيقة أحاجي عبد الصمد وألغازه.

فأجابه بهذا الكتاب الذي ألفه في نفس السنة (1924م)، ومما جاء فيه بما يخص موضوعنا « ..أن عبد الصمد الشابي انتقل بعد وفاة والده إلى أخواله دريد بالسرس ثم بأشر عبد الصمد نشاطه في الوسط وفي المنطقة الشمالية الغربية لتونس، وفي الأراضي الجزائرية المتاخمة إلى الأوراس، فجدد القبائل الموالية مثل: الهمامة والمحاوشة وبني بربار والناماشة والحراكتة واولاد بوغانم

1 - العدواني محمد بن محمد بن عمر، منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية، المصدر السابق، وللتوسع أكثر يراجع: - سعد الله (أبو القاسم)، أفكار جامعة، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988م، صص (170-185).

2 - Archives Nationales (Tunis), Série D, C178, Dossier 02, F (2-3-4).

وللتوسع يراجع: - عميرايوي احميدة، علاقات بابلك الشرق الجزائري بتونس أواخر العهد العثماني، قسنطينة، دار البعث 2002، ص 28.

والزغالمة والعمامرة وشارن وونيفة وخاض بها حروباً ضد أحمد بن الحسين الحفصي ومحمد بن الحسين والإسبان، ووقعت بينه وبين سنان باشا اتصالات أفضت إلى تحالف كانت نتيجته القضاء على الإسبان والحفصيين سنة 1573م، وفي سنة 1592م أوقع بالحنانشة الذين فارقوه لصلابته وانضموا بعدها إلى العثمانيين، وتوفي علي بن عبد الصمد الشابي سنة 1637م، فقام بالثورة بعده ابنه بوزيان في سنة 1664م، دون أن يحقق الأهداف التي قاتل من أجلها واستمر أبناؤه من بعده في تجنيد القبائل وفي معركة خاضوها بوادي تاسة سنة 1677م قضى عليهم، ومنذ ذلك الوقت أثر الشابية الانزواء والتفرغ للعلم...»¹.

وتاريخ الشابية في الجزائر يرجع إلى القرن (16م)، وهي طريقة ناصرية، لأن مؤسسها أحمد بن مخلوف كان أحد أتباع الشيخ محمد ناصر الدرعي، وقد نشطت الشابية في نواحي القيروان، وأسسوا زوايا عديدة في تونس والجزائر، وتأسيسوا كثيراً، بحيث ظهر منهم تياران: تيار ديني يمثله مسعود الشابي وتيار سياسي يمثله عبد الصمد الشابي وقد انتشرت الشابية في نواحي الجريد (تونس)، ووادي سوف وتبسة وعنابة وخنشلة والخنقة، بحيث كانت لها زوايا ومقدمون بل وثورات ومدخلات سياسية في هذه المناطق، أما شيخ الشابية الفعلي، فهو محمد عبد الهادف (كذا)، الذي أنشأ زاوية في جبل ششار تسمى زاوية المسعود الشابي، وكان ابنه المسعود يساعده على نشاطه الذي يشمل خنشلة وتبسة وسوف.²

وأثار الشابية تظهر في شكل مؤسسات دينية كالمساجد، وهي موجودة بالخصوص في سوف ومن حفدة الشيخ المسعود الشابي ابن جدو بورقة ورمضان ولهذا الأخير ابن يسمى عمار ترك جبل ششار والتحق بتوزر وأنشأ بها زاوية تسمى (بيت الشريعة)، وقد لعبت الشابية دوراً أساسياً في عهد الاستعمار كما لعبته من قبل في العهد العثماني، فهي من الطرق التي تجمع بين الدين والدنيا، ويذكر الفرنسيون أنهم وجدوا من قادة الشابية مساعدة أثناء احتلال تونس، وذكرت تقارير فرنسية عام 1896م، أن الشابية تكاد تختفي تماماً من تونس، أما في الجزائر فقد لاحظ الفرنسيون كانت ما تزال قوية في سوف، لأن أهل الوادي ما يزالون على احترامهم لأجداد الشابية، وللشابية 2500 من الخدام في نواحي عنابة وقالمة ووادي سوف وقسنطينة.

1- الشابي (علي)، "مصادر جديدة لدراسة تاريخ الشابية"، م.ت.م، ع(13-14)، تونس: 1/1979م، ص.ص(75-79).

2- سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج4، ص 275.

4- الطريقة العليوية:

وهي الفرع الأخير للشاذلية والدرقاوية، والعلوية تنسب إلى الشيخ أحمد بن مصطفى بن عليوة الذي ولد في مستغانم حوالي 1867م وتوفي سنة 1934م، أخذ المبادئ العلمية في مستغانم والتصوف عن "محمد البوزيدي" وتصدر بعده لعمارة زاوية شيخه، ثم استقل واستمد زاوية خاصة به في مستغانم عام 1910م وأخريات في معسكر وغيليزان والجزائر، وقد اشترى بن عليوة مطبعة للزاوية وأسّس صحفا كانت تنشر نشاطه كما كانت ترفع عن الزاوية ضد مخالفيها ومن أشهر صحفه أسبوعية "لسان الدين" و"البلاغ الجزائري"، حيث كان لهما آراء صريحة لتأييد الجامعة الإسلامية واليقظة الوطنية، وقد وقفت ضد الاندماج وأنصاره وضد التجنيس ودافعت بشدة عن اللغة العربية ومن الوسائل العصرية التي لجأ إليها الشيخ، نشر آرائه في كتيبات ومطبوعات وقد طبعها في الجزائر وتونس ومنها بالإضافة إلى قضايا التصوف والعبادات قصائد الشعر، فقد نسب إلى الشيخ تأليف حوالي 14 كتابا وهي في الواقع وسائل وكتيبات صغيرة تشبه التقايد ومعظمها في التصوف والشعر ومنها (مفتاح الشهود في مظاهر الوجود) و(المنح القدوسية)¹، وعلّق "ماسينيون" على الطريقة فقال أنها "فرع جديد للدرقاوية والبوزيدية، وكانت نشيطة، وهي تقول أن لها أتباعا يمتدون من "مليلة إلى تونس" ويصلون إلى 300000 / (!!) وهو رقم مبالغ فيه بدون شك".²

وعندما حلّ بتونس الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي (بن عليوة) المستغانمي الجزائري شيخ الطريقة العلاوية المنقرعة الدرقاوية والشاذلية ليطلع له كتاب "المنح القدسية في شيخ المرشد المعين بالطريقة الصوفية" وهو كتاب محشو جهالة وخرافات مضحكة، أعجب به الشيخ التونسي "محمد بن خليفة المدني" المفسر الفقيه الصوفي (1959-1989) م وأصرّ أن يسافر مع شيخه إلى الجزائر، وهناك تفانى في خدمته وقربه هذا الشيخ وأدناه، حتى صار من أعزّ الخواص وقد اقتضى نظره إلى أن يوجهه إلى نشر الطريقة في 11 ذي الحجة 1329هـ، وبقي في خدمة شيخه نحو ثلاث سنوات إستكتبه فيها لتأليف رسائله ثم أجازته في تلقين الورد العام والاسم الخاص والمفرد، وتلقين أسرار التوحيد وأذنه في نشر الطريقة بالقطر التونسي³ وبذلك أصبح الشيخ محمد بن خليفة المدني صوفيا جادا في تربية العموم بالطريقة ولبث نحو نصف قرن في نشر الطريقة وتربية المريدين في قرى الساحل ومدنه، مثل صفاقس وقابس وغيرهما من المدن، وأسّس زاوية ببلدية "قصيبة المديوني" تدين بالولاء للطريقة العليوية في الجزائر.⁴

¹ - نفسه، ص (126-132)

² - Berque (A) "Un mystique moderniste, Revue Africainem 79/1936, n°761-776.

³ - محفوظ (محمد) المرجع السابق، ج4، ص 291

⁴ - نفسه، ص 292

كان للشيخ عبد الرحمان بوعزيز " 1884-1955" (والد الأستاذ يحي بوعزيز رحمه الله) جهود مكثفة ومتواصلة في ميادين التربية والتعليم والتوعية الدينية والإصلاح الاجتماعي وبهذا خضع لرقابة مشددة من طرف السلطات الاستعمارية، وقد بدأت هذه المراقبة تشتد ضده منذ نهاية الحرب العالمية الأولى كما توضح ذلك رسالة وجهها عامل عمالة قسنطينة الفرنسي إلى المقيم العام بتونس يوم 11 جوان 1921م وحدثه فيها عن نشاط الشيخ عبد الرحمان بوعزيز وزميله الشيخ الصديق بوفليج، وأكد له أن هذا النشاط ديني وسياسي ضد الفرنسيين، ففي عام 1993م كان قد أرسل الأستاذ التونسي "التليي العجيلي" مقالا حول نشاط أتباع الطريقة العليوية بتونس - منشور في مجلة إبلا - ذكر فيه اسم الشيخ عبد الرحمان بوعزيز ضمن هؤلاء من خلال رسائل إطلع عليها بأرشفيف الوزارة الأولى بتونس، حيث نبّه عامل قسنطينة إلى ضرورة تشديد الرقابة على هذين الجزائريين بالإضافة إلى جزائري ثالث هو "بغدادى مولاي الحسن" الذين كانوا ينشطون بكثافة في تونس في إطار الطريقة العليوية¹.

حيث جاء في رسالته² إلى المقيم العام بتونس "... وحسب المعلومات التي وصلت إلى فإنه توجه إلى تونس (أي مولاي الحسن) والهدف من رحلته هو الاتفاق مع صاحب مطبعة في تلك المدينة لطبع الكتب الدينية لشيخه ابن عليوة" وأيضا الهدف من هذا التبشير الديني من طرف الشخصيات التي سميتها أعلى ليس إلا تجنيد المريدين والأتباع وغرس الطريقة الرحمانية والشاذلية فقط حتى هذه الساعة في مسابقة المنطقة "ومن جهة أخرى رحلة بغدادى مولاي الحسن نحو تونس بصفة سرية لسنا مرتاحين لها، ولا بد من اتخاذ الاحتياطات والاحتراس من طرف السلطات العامة واليقظة التامة..."³ هذه المراسلة تبين عمق التواصل الروحي بين أتباع الطريقة الواحدة في القطرين ومدى الإسهام الجزائري الطرقي العليوي في تونس، حيث جاء في المراسلة وبعد أن شرح الميولات الطرقية لشخصيتين جزائريتين هما " بن بعزير عبد الرحمان وبوفليج الصديق وكلاهما من بلدية البيبان المختلطة، أنهما خاضعان لأوامر الشيخ بن عليوة بمستغانم موضحة خطورتها على الإدارة في الجزائر.

5- الطريقة السنوسية:

وتسمى الطريقة السنوسية بالطريقة المحمدية وأتباعها يدعون بالاخوان مثل معظم الطرق الأخرى ولكن تستوعب عدد كبير من الأتباع نظرا لعدم كثرة قيودها وأشروطها وقد ذكر بعضهم أن حوالي عشر طرق منتشرة في الجزائر وتونس لها أتباع السنوسية وتخضع لتعاليمها، وقد إتهمت حتى التيجانية بأنها ضالعة في هذا التيار أما الشاذلية والدرقاوية والمدينية فبال تأكيد أنها مستوعبة في السنوسية، وقد ذكر " فينيون" أن أتباع السنوسية مستعدون لتنفيذ الاغتيالات والقيام بالثورات، ثم عدد

1- بوعزيز يحي، أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة ج2 بيروت، دار الغرب الإسلامي 1995
2- الرسالة معنونة تحت موضوع " قضية المسمى بغدادى من الطريقة الرحمانية الشاذلية " خاص / سري.
3- نفسه، ص 69

ما واجهه الفرنسيون من أتباع السنوسية منذ 1852م تاريخ الهجوم على الأغواط من قبل الشريف محمد بن عبد الله صديق السنوسي، وكذلك مبعوثي السنوسي (1879-1880-1881) ووجود شخصيات منها في ثورات أولاد سيدي الشيخ واغتيال بعثة "فلاترز" عام 1881م¹، هذا بالنسبة للجزائر أما بالنسبة لدور السنوسية في تونس، فهناك قائمة أيضا من الثورات والاعتقالات حسب " لويس فينون"، وقد اعتبر الفرنسيون السنوسية خطرا عليهم، إبتداء من "دوفريية" إلى "لاجاتو" عام 1911م، ولكن درجات الخطر تختلف من كاتب إلى آخر ويقول "رين" أن الفرنسيين أخذوا يهتمون بالسنوسية في الجزائر حوالي 4800 فردا، ولهم زاوية واحدة هي زاوية طكوك و 30 مقدا في سنة 1897م، وذكر "ديبون" و"كوبولاني" أن السنوسية تعد 950 أخوانيا، وعشرون مقدا وشيخا واحدا وزاوية واحدة كما أن السنوسيين كانوا منتشرين في تونس وخاصة في منطقة الجريد وكانت على تواصل تام بالزاوية الطكوكية بمستنغانم، وهذا إضافة إلى أن أتباع السنوسية كانوا منتشرين في الطرق الأخرى أيضا.²

6- طريقة التيجانية:

لئن ظهرت الطريقة التيجانية على يد مؤسسها سيدي أحمد التيجاني (ت 1814م) والجنوب الجزائري فإن دخولها إلى البلاد التونسية كان في مطلع القرن (19م) على يد سيدي إبراهيم الرياحي (ت 1850م) حيث كانت أول زاوية للطريقة بالبلاد التونسية، وتركزت أولا بالحاضرة ثم غزت الجنوب فأستت سنة 1814م زاوية بتوزر ثم ثانية سنة 1926م، كما كان لها أتباع بالمنطقة، في حين لم تظهر لها زوايا في النصف الشمالي، إلا في مطلع النصف الثاني من القرن 19م منها زاوية الشاوش صالح بباجة سنة 1846م وأخرى ببنزرت سنة 1860م وبباب المغارة سنة 1875م وزاوية سيدي صالح التيجاني ببوعرادة، والتي ولد بها محمد الشريف التيجاني على الأرجح سنة 1886م والذي كان والده قد خلف أباه في مشيخة الزاوية سنة 1868م.³

ومن نشاطات محمد الشريف التيجاني (1986-1942م) إصداره لثلاث جرائد هي: جريدة "المنصف" وهي جريدة علمية سياسية أسبوعية صدر عددها الأول في 20 أكتوبر 1907م، والمتأمل في المسائل التي وقع التطرق إليها في افتتاحياتها يلاحظ أنها قضايا حساسة تعيشها البلاد التونسية آنذاك كالمجلس الشوري ففي مقال بها، وبهذا العنوان وبإمضاء "ش.م" وقع التركيز على انعدام جدوى تلك المؤسسة الاستشارية وقد تم إيقافها في 17 أفريل 1918م لأسباب مادية وما يمكن القول عن محتوياتها أنها توحى بأن مواقفها بالنسبة إلى تلك الفترة لا تخلو من أهمية ليس فقط لافتقادها بعض

1- نفسه، ص 262.

2- للتوسع راجع، شكري (محمد فؤاد)، السنوسية دين ودولة، دمشق دار الفكر، 1948م.

3- العجيلي (التليلي) اضواء على حياة محمد الشريف التيجاني في تونس، خلال الثلث الأول من القرن العشرين، م ت م، ع (55-56) تونس: ديسمبر 1989م ص.ص 137-138. للتوسع يراجع:

- Archives Nationales (Tunis), Serie D, C178, Dossier 3/14, NP9, D.Ex (1911-1914).

نواقص السياسة الفرنسية في تونس، بل كذلك لسعيها إلى إيقاظ الهمم والدعوة إلى اليقظة مما جعل البعض يرجع سبب إيقافها إلى آرائها الطليعية، وأن صاحبها قد يكون وقع جره من طرف بعض معاونيه إلى ما لم يكن يرغب فيه وما لا يتماشى وخط الجريدة بل هناك من اعتبر محمد الشريف التيجاني من ألد أعداء الإدارة الفرنسية¹:

- جريدة "خطيب العالم" وهي دورية أسبوعية سياسية أدبية إسلامية صدر عددها الأول يوم 04 جوان 1908م.

- جريدة التسامح وفيها إلتزم بمواقف معتدلة وكانت تسحب ما بين 900 إلى 1000 نسخة وتوقفت عن الصدور بداية جويلية 1909م .

7 - الطريقة البوعلية:

وهناك طرق صوفية ذات نفوذ قليل في الجزائر أما أصولها فتوجد في تونس أو في غيرها من دول المشرق ومعظمها ترجع إلى طرق معروفة كالقادرية والشاذلية مثل الطريقة البوعلية التي تنسب إلى "بوعلي السني دفين نفطة (ت 610) هـ وقد اشتهر بالنفطي ولقب بالسني لأنه انتصر لأهل السنة والجماعة ضد أهل المذاهب الأخرى سيما الخارجية التي انتشرت في منطقة الجريد بالجنوب التونسي ووادي سوف كما كان أصحاب وتلاميذ أبي مدين دفين تلمسان 594هـ، وللنفطي مناقب ألفها أحد أتباعه، وهو الحسن بن أحمد البجائي ونظرا لقربها من الحدود فإن بعض الجزائريين تأثروا بهذه الطريقة التي ترجع إلى القادرية وكان أتباعها موجودون في قسنطينة وعنابة وتبسة وسوف وهي الجهات التي يقصدها التجار التونسيون أيضا والسلطات الفرنسية التي كانت تحرص على جمع أخبار هذه الطرق أكدت أن البوعلية تكاد تكون غير معروفة في الجزائر إلى غاية احتلال تونس (1881م).

وقد ذكر "رين" أن أول إشارة إليها كانت سنة 1876م حين لاحظوا في عنابة وجود شخص في قابس اسمه "الحبيب بن الصغير" فاعتقلوه وحاكموه ثم طردوه من الجزائر، وأتباع الشيخ بوعلي السني في الجزائر يمارسون الرقص العسبي والتشنج وهم بذلك يشبهون العيساوية.²

وقد أظهرت التقارير الفرنسية أن البوعلية التونسية المنشأ - لها نفوذ أقوى من وصف رين لها فقد كان لها زاوية فرعية في خنشلة ولها مقدم اسمه "عمارة بوخشم"، ولها عدد آخر من المقدمين والشوآش وكان لها في إقليم قسنطينة وحده أربع زوايا حسب إحصاء "ديبون" و"كوبولاني" عام 1897م، كما لها 364 من الأخوان وفيهم بعض النسوة وستة مقدمين، أما شيخها الرئيسي ففي الزاوية الأم بنفطة.³

لقد لعبت الطرق الصوفية في المغرب العربي دورا هاما وخطيرا، هذا الدور له اتجاهان:

¹ - نفسه، ص 142.

² - نفسه، ص 143-144.

³ - سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج4، ص 275.

- اتجاه إيجابي ضخم بعيد المدى في نشر الإسلام بالقارة الأفريقية على نحو أذهل المستعمرين وأقضى مضاجعهم .

- اتجاه سلبي أو مضاد في الالتقاء بالاستعمار الفرنسي وتأثيره على العامة للإذعان له .

ولا شك أن الحركات الفكرية في المغرب كان مبعثها إسلاميا، وعلى الجملة فقد كانت هذه الطرق مراكز وجماعات للدعوة الإسلامية، فقد أخرجت العشرات من الدعاة الفاهمين الفاهمين الذين إنبثوا في أفريقيا وكان لها دورها الواضح في نشر الدعوة ومواجهة جماعات التبشير المسيحية ومقاومتها، وكان دورها البالغ في مقاومة النفوذ الفرنسي والايطالي والاسباني المتسلط على المغرب الغربي كله.

" إن هذه الطرق استطاعت أن تحفظ الإسلام في هذه البلاد في عصور الجهل والظلمات، وعمل رجالها الكاملون الأولون على تأسيس الزوايا (الرباطات)، ويرجعون فيها الضالين إلى سواء السبيل ويقومون بتعليم الناشئة وبتّ العلم في صدور الرجال، ولولا تلك الجهود لما كنا نجد الساعة في بلادنا أثرا للعربية ولا لعلوم الدين".¹

وعلى ضوء المعطيات الكثيرة التي ذكرناها سلفا تبين لنا أن نقاط التماس بين مفاصل التشكيلات السكانية الممتدة على الساحل التلي أو الصحراوي من الجزائر إلى تونس كانت في غالبها ذات طابع ثقافي واجتماعي أكثر منه سياسي، إذ كان لشيخ الدين الطرقيين دور فعال في إقامة الروابط بين السكان في كلا البلدين، ولنا أن نذكر بما قامت به كل من الرحمانية والقادرية والشاذلية من تقارب بين سكان القطرين، ولهذا لا نستغرب من المناصرة التي كان يلتزم بها كل طرف لصالح الطرف الآخر في هذا البلد أوفي ذلك أثناء الحروب والنوازل، سواء تلك التي كانت ضد البايات في كل من الجزائر وتونس، أم التي كانت ضد فرنسا مثلا لما ثار " علي بن غداهم " عام 1864م ضد الباي التونسي، وقف إلى جانبه كل من محمد العيد التيجاني المتوطن بتماسين والدور نفسه التزمت به قبيلة عبد النور الموجودة في ناحية قسنطينة فقد أوته ونصرته.²

¹- الجندي (أنور)، الفكر والثقافة المعاصرة في شمال إفريقيا، القاهرة: الدار القومية، 1965، ص 51

²- عميراي، علاقات البايك، ص48

التصوف مفاهيم ومصطلحات مثال: تجربة التصوف في السودان

د. محمد البشير محمد عبد الهادي

السودان - أم درمان

الملخص:

مقدمة:

الحمد لله الذي علم بالقرآن، علم الإنسان ما لم يعلم، خلق الإنسان، علمه البيان، أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً، أمر الرسول = ρ - أن يقرأه على مكث، وأن يرتله ترتيلاً، وصلى الله على سيدنا محمد الذي تلقى القرآن كما نزل، ورتله كما أمر، وعلى آله وأصحابه الذين سمعوه فتلقوه كما سمعوه، فرضى الله عنهم وعن من تلقوه عنهم والتابعين وأتباعهم ومن جاء بعدهم جيلاً بعد جيل حتى وصلنا بنمامه وكمالها، محفوظاً من التغيير والتحرير، متلوّاً على الوجه الصحيح كما نزل بلسان عربي مبين.

هذا الاستهلال المطول لا ينفصل عن الموضوع بل هو مدخل له، لأن المتصوّف الحقيقي هو الذي التزم صاحبه العلم والزهد، فهما عمودا التصوف حسب ما ورد على ألسنه أكثر أهل العلم من المتصوفة. وقالوا كذلك إن حقيقة التصوّف هو اتباع الشريعة والعمل بالكتاب والسنة، ومجاهدة النفس، ومخالفة الهوى، وكثير منهم أهتمّ بهذه المعاني وجعلها أساساً لتصوفه رغم الغلو من بعض المتصوفة والمبالغة في احترام الأشياء ونسبة الكرامات إليهم بصورة جعلت كثيراً من الناس يتحدثون عن التصوّف بصورة لا تليق.

إن التصوّف الحقيقي علم وعمل مستقى من كتاب الله وسنة رسوله - ρ - وبالتالي كل المتصوفة الذين اهتموا بالعلم والعمل زهدوا في الدنيا وابتعدوا عن الشعوذة والخرافات التي أخذت على كثير من المتصوفة في هذا الزمان، الذي نسبت إليهم فيه بعض العقائد مثل القول بالحلول والغلو في الصالحين، وهذه سيأتي الباحث لتفصيلها في سياق البحث بإذن الله - تعالى -.

هذا البحث أريد به الوقوف على مفاهيم التصوّف ومصطلحاته وتبيانها من خلال المصادر والمراجع المعتمدة لدى أهل العلم.

أولاً: مشكلة البحث:

إن مشكلة هذا البحث هي الخلط الذي حدث في مفاهيم التصوّف ومصطلحاته ليبيّن ما هو معتمد وما هو فعّال.

ثانياً: هدف البحث:

التعريف بمفاهيم التصوّف ومصطلحاته.
الوقوف على تجربة التصوّف في السودان.

ثالثاً: أهمية البحث:

تأتي أهمية البحث من أن التصوّف انتشر في أنحاء العالم المختلفة واختلطت على الناس مفاهيمه، حتى أنهم لم يستطيعوا أن يميزوا بين الغث والسمين.

رابعاً: أسئلة البحث:

السؤال الرئيس لهذا البحث هو:

ما المقصود بالتصوّف عند الصوفية وغيرهم؟، ويتفرع من هذا السؤال الأسئلة الفرعية

التالية:

(1) ما المقصود بالتصوّف عند الصوفية؟

(2) ما المقصود بالتصوّف في المذاهب الإسلامية المختلفة؟

(3) ما مفهوم التصوّف عند المعاصرين؟

(4) ماذا عن تجربة التصوّف في السودان؟

خامساً: منهج البحث:

منهج هذا البحث هو المنهج الوصفي التحليلي، وقد عرف المنهج الوصفي بأنه: (هو الأسلوب الذي يعتمد على دراسة الواقع ويهتم بوصف الظاهرة وصفاً دقيقاً ويعبر عنها تعبيراً كيفياً أو كمياً، فالتعبير الكيفي يصف الظاهرة ويوضح خصائصها أما التعبير الكمي فإنه يعطينا وصفاً رقمياً إذ يوضح مقدار هذه الظاهرة أو حجمها ودرجات إرتباطها مع الظواهر المختلفة الأخرى)(1).

سادساً: هيكل البحث:

يأتي هذا البحث في ثلاثة مباحث هي:

- المبحث الأول: الإطار العام ويشتمل على مقدمة ومقدمة منهجية للبحث.

- المبحث الثاني: مفاهيم التصوّف لدى المتصوفة والمعاصرين.

- المبحث الثالث: التصوّف في السودان.

سابعاً: الخاتمة وتشتمل على:

نتائج البحث.

- توصيات البحث

(1) عبيدان ذوقات وآخرون ، البحث العلمي مفهومه وأدواته وأساليبه ، دار الفكر ، عمان ، الأردن ، ط8 ، 2004م ، ص

ثامناً:

- المصادر والمراجع.
- فهرست الموضوعات.

المبحث الثاني: مفاهيم التصوف والمصطلحات لدى المتصوفة والمعاصرين.

مفاهيم التصوف: اختلف العلماء كثيراً في تعريف التصوف فمنهم من قال: (إنها نسبة إلى أهل الصفة وهم فقراء من الصحابة كانوا يقيمون في فناء ملحق بمسجد الرسول ρ ومن هؤلاء الصحابة أبو هريرة رضي الله عنه-) (1). وهذا من الآراء غير المسلم بها . وقال بعضهم إنه منسوب إلى الصفاء وهذا قد يكون لائقاً بهم، ولهذا قال أبو الفتح البستي (2).

تخالف الناس في الصوفي واختلفوا
ولست أمنح هذا الاسم غير قتي
جهلاً وظنوه مشتقاً من الصوف
صافي فصوفي حتى سمي الصوفي

وقال بعضهم: (إن التسمية كانت لقوم في الجاهلية يقال لهم صوفية، كانوا يخدمون الكعبة - لاشتغالهم بالعبادة - قيل سموا بذلك لأنهم تشبخوا بالكعبة كتشبيك الصوف بما ينبت عليه) (3). هذه من التعاريف وغيرها ذكر عن الصوفية . أما الصوفية أنفسهم فقد ذكروا: (التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق) (4)، وقال آخر: (الصوفي منقطع عن الخلق متصل بالحق) (5)، وقد ورد في الرسالة القشيرية: (التدين في أسمى صورته ... والإيمان في إيجابياته ... والإحسان في العادة والعبادة، التصوف، كل هذه المفاهيم بمعنى واحد، تتكامل وتتجمع تحت ظلال كلمة واحدة ... كلمة "الإسلام" وكل هذه المسميات روافد فرعية تتلاقى عند النبع الأصيل عند الشريعة الإسلامية في روحانياتها وسماحتها وفي إشراقها وشفافيتها) (6). من هذه التعريفات يتضح أن الصوفية تعني عند المتصوفة الالتزام بشرعة الإسلام وهذا ميزان يمكن أن يزن عليه الناس الطرق الصوفية ومدى التزامها بالشريعة الإسلامية ثم الحكم عليها، من المصطلحات المهمة في الصوفية الطريق والطريقة.

(1) السائح علي حسين ، لمحات من التصوف ، منشورات كلية الدعوة الإسلامية ، بدون مدينة وبلد بتاريخ 1423هـ - 1994م ص 27.

(2) المرجع السابق نفسه ص 27.

(3) المرجع السابق نفسه ص 26.

(4) الدكتور عبد الفتاح عبد الله بركة ، في التصوف والأخلاق (دراسات ونصوص) ، دار القلم ، الكويت ، 1403هـ - 1983م ، ص 58.

(5) المرجع السابق نفسه ص 58.

(6) الإمام أبو القاسم القشيري ، الرسالة القشيرية (تحقيق الإمام عبد الحليم محمود والدكتور محجوب بن الشريف) ، مطابع

مؤسسة دار الشعب للطباعة والنشر ، القاهرة ، 1409هـ - 1989م ، ص 4.

بعض المصطلحات في الصوفية منها الآتي:

(1) الطريق والطريقة:

ورد في اللُّغة (1) أن أصل الكلمة من "طرق" فيقال: (طرق النجم يطرق طروقاً: طلع ليلاً، وهو النجم الطارق .. وفي التنزيل العزيز: {وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ} [الطارق: 1].

وطرق المعدن طروقاً: ضربه ومدده، وطرق الصوف ونحوه: نفشه وندفه . وطرق الباب قرعه . وطرق القوم طروقاً وطروقاً: أتاهم ليلاً، وطرق الطريق: سلكه، وطرق الكلام: عرض له وخاض فيه .

الطريق: المطروق والممر الواسع الممتد أوسع من الشارع.

والطريق مسلك الطائفة من المتصوفة . والجمع: طرق.

والطريقة: الطريق والسيرة والمذهب . وفي التنزيل العزيز في قصة فرعون: {وَيَذُهبًا بِطَرِيقَتِكُمْ

المُتَلَّى} [طه: 63].

والطريق: السبيل تطرقه أرجل السَّالِكِينَ، يُذَكَّرُ ويؤنث، وأطلق على المسالك الذي يسلكه

الإنسان محموداً أو مذموماً، لأن يسير عليه.

(2) المقامات والأحوال الإيمانية:

ومن المصطلحات المهمة جداً عند المتصوفة المقامات والأحوال الإيمانية . قال بعض

العلماء في تعريف المقامات .

(المقامات جمع مقام، وهو موضع القيام وهو إمّا أن يراد به أمر حسي كما قال تعالى:

{وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّئًا} [البقرة: 125]، قال المفسرون مقام إبراهيم الحجر الذي فيه أثر

قدميه، والموضع الذي كان فيه الحجر، فهذا مقام حسي (2).

أما استخدام كلمة المقام عند الصوفية فقد ورد: (استعمل الصوفية كلمة مقام لتدل على

مرحلة من مراحل التعمق في العبادة وفي ذلك يقول الجرجاني في التعريفات "هو ما يتوصل إليه بنوع

تصرف، ويتحقق به بضرب تطلب ومقاساة تكلف") . وقد شرح هذا المعنى بعبارة أوضح أبو النصر

السراج فقال: (فإن قيل ما معنى المقامات ؟ يقال: معناه مقام العبد بين يدي الله عز وجل فيما يقام

فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع لله عز وجل) وهذا يعني أن الصوفية استخدموا

كلمة مقام بمعناها المعنوي، فالسالك عندهم يبدأ بمقام التوبة مثلاً، وهو مقام معنوي، ثم ينتقل إلى

مقامات أخرى كالتوكل والصبر والشكر ونحو ذلك من المقامات المعنوية (3).

(1) السيد محمد عقيل بن علي المهدي ، دراسة في الطرق الصوفية ، دار الحديث ، القاهرة ، بدون تاريخ ص 4 .

(2) الأستاذ الدكتور / شوقي بشير عبد المجيد ، كتاب الذكر والذاكرين ، وزارة الإرشاد والأوقاف ، الخرطوم ، 2007م ص87 .

(3) الأستاذ الدكتور شوقي بشير عبد المجيد ، مرجع سابق ص87 .

من هذا يتضح أن المقامات لها معانٍ حسية وأخرى معنوية وهي بهذا تأتي في معناها الحسي كما ورد عن مقام سيدنا إبراهيم عليه السلام، أما في معناها المعنوي فهي صفة يترقى فيها المتصوف حسب تجويده للعبادة والذكر وقيام الليل، حيث يبدأ مشوارها من التوبة التي هي الرجوع إلى الله امتثالاً لأوامره وتركاً لنواهيه، ثم يأتي بعدها التوكل الذي هو أيضاً يعني تفويض الأمر لله مع الأخذ بالأسباب التي هي من أصل الشريعة الإسلامية .

ولعل هذا التدرج يوضحه ما قاله الشيخ أبو حامد الغزالي: (والمقام هو الذي يقوم به العبد في الأوقات من أنواع المعاملات وصنوف المجاهدات، فمتى أقيم العبد بشي منها على التمام والكمال فهو مقامه حتى ينتقل إلى غيره)(1).

وقد ورد في المقامات أقوال كثيرة لا يتسع المجال لذكرها كلها، ويورد الباحث منها ما ذكره الأستاذ الدكتور شوقي بشير، قال: (وأما البسطامي فقد تكلم عن المقامات بصورة تختلف عن كلام أئمة التصوف في ذلك، قال البسطامي كنت في مقامي بكى عليّ أهل السموات والأرض، ثم صرت في مقام بكيت على أهل السموات والأرض، وقيل لأبي يزيد: متى يبلغ الرجل مقام الرجال في هذا الأمر ؟ فقال عرف عيوب نفسه وقويت تهمة عليها)(2).

(3) الحال:

ومن المصطلحات التي تستحق الوقوف مصطلح الحال وهو ما يرد على القلب من غير تعمد ولا اجتلاب وقيل هو تغير الأوصاف على العبد(3).

وقال الكاشاني في كتابه اصطلاحات الصوفية: (الحال ما يرد على القلب بمحض الموهبة من غير تعمد ولا اجتلاب كحزن، أو خوف، أو بسط، أو قبض، أو شوق ... ويزول بظهور صفات النفس سواء يعقبه المثل أو لا فإذا دام وصار ملكاً يسمى مقاماً)(4) .

(4) التوكل:

ومن المصطلحات مقام التوكل الذي يعرف بأنه: (طمأنينة القلب بموعود الله تعالى، فإذا كنت مطمئناً بالموعود استغنيت غنى لا تفنقر معه أبداً)(5).

والتوكل أمر مطلوب في الدين وقد ورد فيه كثير من النصوص، قال تعالى: {وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ} [المائدة:23]، وقال تعالى أيضاً: {وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا} [النساء: 81].

(5) المحبة:

(1) أبو حامد الغزالي ، إحياء علوم الدين 28/1.

(2) الدكتور شوقي بشير ، نقد الله ابن تيمية ومدرسته للتصوف، الخرطوم ، ص 96.

(3) الدكتور شوقي بشير ، الشيخ السلطان أبو يزيد البسطاني ، مرجع سابق ص 88.

(4) نقلاً عن المصدر السابق للدكتور شوقي (كتاب الشيخ السلطان أبو يزيد السلطاني) ص 88

(5) أبو حامد الغزالي ، إحياء علوم الدين ، 288/4.

ومن المصطلحات أيضاً المحبة: وقد أورد في ذلك الأستاذ الدكتور شوقي بشير (1) في كتابه عن أبي يزيد البسطامي كثيراً منها نذكر الآتي:
قال أبو يزيد: (إلهي ليس بعجيب أن أحبك وأنا العبد العاجز الضعيف المحتاج، بل العجيب أن تحبني أنت وأنت الرب والمليك الغني).
وقال أيضاً: (كمال درجة العارف احترامه بالمحبة).
(6) الولاية:

ومن المصطلحات المهمة مصطلح الولاية، يعتبر أشياخ الطرق الصوفية أن الولاية والإرشاد هما ركنا المشيخة في طريق الله، والولاية لها أركان تقدم عليها، وصفات تعرف بها من أركان الولاية كما ذكر الشيخ عبد المحمود الحفيان (2) (سوداني) قال: فمن أركان الولاية:

الإيمان.

التقوى.

الصدق.

الإخلاص.

وللإرشاد ركنان يقوم عليها وهما:

العلم.

العمل.

واتضح أن هذا المصطلح يقوم على قيم إسلامية ساطعة بينة من تمسك بها فقد نجا بإذن الله تعالى، ومن ابتعد عنها هلك لأنها ترتكز على الإيمان الذي هو مربوط بالعمل كما ورد في قوله تعالى: {وَالْعَصْرُ} {1} إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ {2} إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَّصَوْا بِالصَّبْرِ {3} [العصر: 1 - 3].

وكذلك التقوى التي هي سنام الدين والصدق الهادي إلى البر الهادي إلى الجنة، والإخلاص الذي هو نية العبد الخالصة لله سبحانه وتعالى وقد وردت سورة باسم الإخلاص، قال تعالى: {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ} {1} اللَّهُ الصَّمَدُ} {2} لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ} {3} وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ} {4} [الإخلاص: 1-4].

المبحث الثالث: التصوف في السودان

لاشك أن السودان هو بلد من بلاد العالم الذي انتشرت فيه الصوفية، وقد كان للسادة الصوفية الفضل بعد الله سبحانه وتعالى في نشر الدعوة الإسلامية في مكان معروف عند كل السودانين باسم المسيد وهو المكان الذي يحتوي إلى مكان تحفيظ القرآن وتدريس بعصر العلوم

(1) الأستاذ الدكتور شوقي بشير ، الشيخ السلطان أبو يزيد البسطامي ، مرجع سابق ص 91.

(2) الشيخ عبد المحمود الحفيان ، الشيخ عبد القادر الجيلي حياته وآثاره ، سلسلة الذكر والذاكرين ، إصدار رقم (1) ، الخرطوم ، 2007م ، ص 199.

بصورة ميسرة، وفيه أيضاً مسجد للصلاة والمسجد عند كثير من أهل السودان يعرف بالمسجد ولعل لها أصل في لغة العرب.

والسودان في مختلف عصوره الوطنية بعد الاستقلال الذي كان في يناير 1956م، أهتم فيه المسؤولون بخلوات الصوفية ومسايده، ولعل أبرز ذلك ما عمله النظام الحالي من إنشاء مجلس قومي للذكر والذاكرين وهو الهيئة التي تنظم الطرق الصوفية في كيان واحد سعياً نحو توحيد أهل القبلة واستفادة من تراثهم في تأسيس خلوات القرآن وحلق الذكر، ودواوين الشعر خاصة في مدح الرسول ﷺ. والطرق الصوفية في السودان لها مجالات كثيرة وأفضل في تعليم الناس الدين وحثهم عليه. قال الشيخ عثمان الكباشي الأمين العام لمجلس الذكر والذاكرين: (أما الحال في بلادنا "السودان" على وجه الخصوص فإن مدارس حفظ القرآن الكريم، ومعاهد العلم، ومواقع تعليم اللغة العربية قراءة وكتابة كلها مرتبطة في السودان بمؤسسة "المسجد" التي انطلق منها المتصوفة بمنهجهم المتميز في الدعوة إلى الله تعليماً وإطعاماً وإيواءً وقبله للمعوزين والمحتاجين فكانوا بذلك موقع ثقة الناس ومرجعياتهم في أمور الدين عامة)(1).

أشهر أشياخ الطرق الصوفية في السودان:

ذكر الشيخ عثمان الكباشي في تقديمه لكتاب الأحكام الفقهية من إمام دار الهجرة النبوية تأليف الشيخ عبد المحمود نور الدائم (من أشهر أشياخ الطريقة السمانية في السودان) . قال الشيخ الكباشي: (إن استعراضاً سريعاً لرموز الفكر الصوفي ومؤلفاتهم تغنينا عن الإفاضة في ذلك، وهل تخطي؟ العين علماء ومراجع أمثال الشيخ أحمد الطيب البشير، والشيخ إدريس ود الأرياب، والشيخ قريب الله، والشيخ الفاتح الشيخ قريب الله، والأستاذ عبد المحمود الشيخ نور الدائم، وابنه الشيخ الجيلي، وحفيده الحجة الفريد الشيخ عبد المحمود الحفيان، والشيخ مجذوب مدثر الحجاز والشيخ ود بدر، والشيخ الكباشي، والشيخ المجذوب، والشيخ أبو العزائم، والشيخ أحمد البدوي، والشيخ البرعي، والشيخ الصابونابي، وليس انتهاءً بالشيخ عوض الله صالح أو الشيخ عبد الجبار المبارك..... الخ(2).

هؤلاء الأشياخ كل منهم له طريقة وبعضهم يجتمعون في طريقة واحدة . ولعل أهم ما يميز هؤلاء الأشياخ غير تقواهم التي عرفت عنهم هو اهتمامهم بالقرآن الكريم وطلبتة، وكذلك العلم وطلبتة وعمل الإيوانات لهم والإطعام والشراب وكل ما يحتاج إليه الطالب الفقير الذي لا يجد ما ينفق عليه . وأذكر على سبيل المثال بعض الطرق الصوفية في السودان وإن كانت معروفة عالمياً لامتدادها في

(1) عثمان البشير الكباشي في تقديمه لكتاب الدرّة الثمينة في أخبار الرحلة إلى مكة والمدينة ، تأليف الشيخ عبد المحمود بن

الشيخ نور الدائم الطيبي ، تحقيق: المدني محمد توم ، إصدار رقم (15) ، العام 2007م ص 4.

(2) الشيخ الأستاذ عبد المحمود نور الدائم الطيبي ، الأحكام الفقهية من مذهب إمام دار الهجرة النبوية ، كتاب الذاكرين ، ط2 ،

1428هـ - 2007م ، ص5.

بعض الدول وقد تكون بعض الطرق الصوفية، جاء بها أسيادها هجرة إلى السودان فمن أشهر الطرق الصوفية في السودان:

أشهر الطرق الصوفية في السودان

(! الطريقة الختمية:

تمركزت الختمية في مراحلها الأولى في الحجاز وانهمكت في حركات البعث الإسلامي العريضة، وفي الصراعات السياسية في الحجاز . وبنهاية القرن التاسع (1) انتقل مركز الطريقة إلى السودان والساحل الأفريقي والبحر الأحمر .

كان للشيخ أحمد بن إدريس الأثر المهم على تفكير محمد عثمان الميرغني مؤسس الطريقة الختمية، وقال د.جون عن أحمد بن إدريس (1760م - 1837م): (هو نتاج التسوية بين العلماء والصوفية وقد مارس أحمد بن إدريس تأثيراً متميزاً على طبيعة تلك الطريقة في أيامها الأولى)(2) . وكان مؤسس الطريقة الختمية محمد عثمان الميرغني من تلاميذ أحمد بن إدريس المشهورين الذي ولد وترعرع في الحجاز .

أعتمدت عائلة الميرغني على مكانتها في الحجاز وأصلها الشريف وثروتها، كانت الحقيقة الخاصة بثناء الأسرة تلمع في اسمها فكلمة ميرغني تعني(رجلاً صالحاً غنياً)(3).

تعاليم محمد عثمان ومنهج نظامه:

كان محمد عثمان عالماً أكثر منه مصلحاً ناشطاً، والأفكار الرئيسية التي يعملها هي الحاجة إلى الوحدة الإسلامية وتطوير المواقف الصوفية . ولعل اسمها يشير إلى ذلك. قال د.جون: (ويشير اسم الطريقة نفسه إلى هذا الأمل للوحدة، فهي خاتمة الطرق "الختمية" وأصبح محمد عثمان نفسه يعرف "بالختم" ويعني أن الشخص هو خاتم العصر نسبة لمعرفة بالله)(4).

ولعل هذه المصطلحات تشير إلى أن محمد عثمان وطريقته هما الوسيلة التي يمكن أن توحد العالم الإسلامي روحياً على أقل تقدير .

تأسيس الطريقة في السودان:

وصل محمد عثمان الميرغني السودان في أخريات أيام سلطنة الفور في حوالي 500 سنة للهجرة، حقق محمد عثمان أثناء رحلته للسودان أمرين مهمين بالنسبة لتاريخ الختمية اللاحق . أولهما: سفره إلى السودان الشمالي للوعظ والإرشاد.

(1) د.جون أوبرت فول ، تاريخ الختمية في السودان ، (ترجمة وتقديم د. محمد سعيد القُدال) ، مركز الدراسات السودانية ، القاهرة ، 2002م ، ص67.

(2) المرجع السابق نفسه ، ص68.

(3) د.جون ، مرجع سابق ، ص73.

(4) المرجع السابق نفسه ، ص78.

ثانيهما: كسب بعض الاتباع، من فقهاء الخلوات المحليين وبعض العائلات الدينية الرئيسية، وبعض زعماء القبائل . وحافظ أولئك الرجال على صلتهم بمحمد عثمان وأصبحوا هم الشخصيات التي مكنت الحسن ابنه من تأسيس الطريقة ونشرها في السودان.

إن المراكز الحقيقية للتأييد الشعبي التي أنشأها محمد عثمان كانت في شمال السودان وشرقه. اتسعت الرقعة التي انتشرت فيها الختمية في السودان في عهد الحسن الميرغني مؤسس الطريقة.

بعض المواقف لقادة الطريقة الختمية:

كانت الطريقة الختمية أميل للحكومة المصرية، وبالتالي عادت المهديّة التي كانت ترى العداء مع مصر ولا تحب الاقتراب منها.

الطريقة الختمية في القرن العشرين:

احتلت الختمية مكاناً مهماً في السودان خلال القرن العشرين ونشطت وسط الشعب السوداني، كما ظلت عائلة الميرغني تقود الطريقة في القرن العشرين مثلما قادتها في القرن التاسع عشر . وقد رسخت مكانتها الدينية لاعتقاد الناس في البركة التي يتوارثها قادتها.

استمر نمط النشاط الذي يعتمد على الأوراد والمولد العثماني "كتاب ألفه السيد محمد عثمان

الميرغني عن سيرة الرسول p".

أصبح اتباع الطريقة الختمية يتلونه في أوقات معينة ولعل هذه من الطقوس التي تمسكت بها معظم الطرق الصوفية في السودان، قال دكتور عبد الله حسن زروق: (ولهذه سمات عامة وهي أسلوب للذكر، وورد معين، ولجوء للخلوة، أو الصحبة، والتزام للشيخ وطاعة له وعدم التحول من طريقة لطريقة أخرى، ولكل طريقة عقائد وممارسات خاصة وشروط معينة). (1).

واستمر النشاط لاتباع الطريقة الختمية، ولكن ما إن انتشر التعليم والمواصلات في تحطيم الهياكل القديمة للمجتمع واحتاجت هذه الطرق لإعادة البناء والنشاط بين أفراد الشعب خاصة العضوية.

قال د.جون: (وتحتاج الختمية إلى إيجاد نوع من الصلة تتوسل بها إلى الجماعات التي أخذت تبرز حديثاً، ولا بد أن يكون لها نوع من الصلة الوثيقة مع المجتمع الجديد الذي بدأ في الظهور وتدهور دورها كحام للدين الشعبي التقليدي في المجتمع السوداني . إن الختمية في حاجة إلى أشكال وصياغات جديدة، وإلى تكيف جديد مع الأوضاع المتغيرة، إذا كان لها أن تستمر وتحتل مكاناً مهماً في المجتمع السوداني)(2).

(1) دكتور عبد الله حسن زروق ، منهجية لدراسة التصوف (أصول التصوف) ، دار جامعة أمم رمان الإسلامية للطباعة والنشر ، أمم رمان ، السودان ، 1993م ، ص16.

(2) د.جون ، مرجع سابق ، ص303.

إن المجتمع السوداني كغيره من المجتمعات قد تأثر بالتطور العلمي والتسابق المعرفي وأصبح كل كيان لا يواكب هذه التطور سيكون مآ له إلى زوال وما يقال عن اتباع الطريقة الختمية، يقال عن كل الطرق التي تستطع تطوير هياكلها وبرامجها وفق الواقع المتطور.

(2) الطريقة التجانية:

من الطُرق المتأخرة في الزمن الطريقة التجانية، وهي تنسب إلى أحمد بن محمد المختار التجاني من قرية (عين ماضي) بالجزائر، وقد تنقل في الأمصار الإسلامية كلها واستقر بفأس بالمغرب وقد ورد عن بعض العلماء: (هي طريقة لا تقبل تراثيل غيرها ولا ترددها وهي تسمى أتباع الصوفية بالأحباب بدلاً من الفقراء وقد دخلت السودان في النصف الثاني من القرن التاسع عشر)(1). وما ميز هذه الطريقة شروطها للأحباب.

شروط الطريقة التجانية: (2)

أن لا يجمع مع الطريقة طريقة أخرى.

تصديق الشيخ في جميع أقواله.

أن لا ينتقد الشيخ.

دوام محبة الشيخ.

مداومة الورد.

أن لا يزور المشايخ إلا بإذن شيخه.

مجانبة المنتقدين للشيخ.

أن لا يعطي الورد من غير إذن الشيخ .

الاجتماع للوظيفة .

هذه الطريقة من الطرق التي انتشرت بسرعة في السودان وبعض بلاد إفريقيا وأصبحت ذات أثر حتى على المنتمين للحركات الإسلامية الحديثة مثل حركة الإخوان المسلمين التي أسست عام 1928م في جمهورية مصر العربية وفي السودان انتشرت في الغرب المتاخم لأفريقيا.

(3) الطريقة السَّمانية:

هي طريقة اشتهر أشياخها بالعلم ومنهم الشيخ عبد المحمود نور الدائم، وأبناءه وأحفاده.

أشهر مؤلفات أشياخ الطريقة السَّمانية:

* الشيخ عبد المحمود نور الدائم (1845هـ - 1915م) أهم مؤلفاته:

الأحكام الفقهية من مذهب إمام دار الهجرة النبوية (عن الفقه المالكي).

الدرة السمينية في أخبار الرحلة إلى مكة والمدينة (رحلة الحج والحجيج).

(1) د. عبد القادر محمود ، الفكر الصوفي في السودان ، (بدون ناشر) ، السودان ، بتاريخ 1967م ، ص 201.

(2) نقلاً عن د. عبد الله حسن زروق ، مرجع سابق ، ص 16.

الروض البهيج (ديوان شعر).

شرب الكأس (ديوان شعر).

*الشيخ عبد المحمود الحفيان (1919هـ - 1973م) هو حفيد الشيخ عبد المحمود نور الدائم

أشهر مؤلفاته:

موسوعة نظرات في التصور الإسلامي (3 أجزاء) من بينها جزء عن (البيئة السَّماع).

الشيخ عبد القادر الجيلاني حياته وآثاره.

ومن مشاهير علماء السودان الذين كان لهم دور في نشر العلم على طريق المتصوفة أولاد

جابر منهم الشيخ إبراهيم جابر البولاد، جذورهم من اليمن جدهم الكبير هو الشيخ غلام الله بن عائد

بن مقبول بن أحمد بن الزيلعي اليمني وهو جد قبائل الركابية في السودان (1).

ومن المشاهير الذين اهتموا بالتصوف علماء، الشيخ الفكي الأمين الضرير (1815هـ -

1885م).

أهم آثاره العلمية:

ميراث الجد.

التهوين القدير في تبين ما يستحقه كل وارث.

جدول مبتكر ميسر يوضح نصيب كل وارث.

مؤلفات في التجويد.

بحوث ورسائل علمية وأدبية وتاريخية.

(1) الشيخ حامد عبد الرحمن الحمدايي ، أعلام علماء الذاكرين ، رسائل الذاكرين ، الخرطوم (إصدار رقم 13) ، 1428هـ -

خاتمة

إن الحديث عن مفاهيم التصوف يحتاج لكثير، وقد ركز الباحث على ما هو متفق عليه، وترك بعض المصطلحات التي شابها الغلو مثل الحلول والاتحاد ووحدة الوجود.

وفي الحديث عن تجربة السودان ما ذكر هو أمثلة للطرق الصوفية في السودان وهي أصول وفروعها كثيرة فالسمانية التي اشتهرت هي ممتدة من القادرية.

وإذا أراد الباحث أن يتحدث عن الجانب الصوفي في المهدبة وبقية الطرق مثل الإدرسية، والقادرية التي أصل لكثير من الطرق، والشاذلية، والمجدوبية، والإسماعيلية، والطريقة المكاشفية، والعركية، والتسعينية، والبرهانية وغيرها، لأحتاج لكتب، ولكن الباحث اكتفى بما ذكر كأمثلة.

توصل الباحث إلى نتائج أهمها:

أثر الصوفية في حفظ القرآن الكريم ومؤسساته التي تهتم به من مساجد وخلوات ومساجد ومعاهد وغيرها. كان واضحاً في كل أنحاء العالم وخاصة السودان.

مكنت الصوفية للعلوم الشرعية من فقه وسيرة وحديث ولغة عربية بين الرجال والنساء ونشرها. ساعدت الصوفية على نشر الدعوة الإسلامية في ربوع العالم وفي السودان على وجه الخصوص في الشمال والشرق والغرب، وقلَّ نشرها في الجنوب السوداني لوجود المستعمر الذي قفل الجنوب عن الدعوة.

ساعدت الصوفية في نشر الأدب والرقائق بين أهل السودان وبيت التربية الإسلامية في ربوعه. مكنت لروح السخاء والبذل والعطاء بين أهل السودان على أساس أن الكرم والجود من الإسلام الذي يقوم على البذل والإنفاق وينهى عن الشُّح والإمساك. أما التوصيات التي توصل إليها الباحث:

العمل على تنظيم مؤسسات هذه الطرق لتستفيد من التقنيات الحديثة في حفظ القرآن الكريم وتلقي العلم.

العمل على الاستفادة من الطرق الصوفية في تثبيت قواعد الدين الإسلامي وتوجيهها وفق المنهج السليم.

الحفاظ على موروثات الطرق الصوفية في الرقائق والآداب والجود والكرم والبذل والعطاء. المحافظة على التعليم الأصلي الذي يعني ما تقوم به المساجد والمساجد من تدريس لكتب الشريعة الإسلامية واللغة العربية بصورة مبسطة. الحرص على بناء مؤسسات تحفيظ القرآن الكريم وإجلاس الطلاب بصورة تحبب إليهم هذه المؤسسات وما يتلى فيها - وصيانة ما هو قائم منها.

المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم

ثانياً: المراجع:

عبيدان ذوقات وآخرون، البحث العلمي مفهومه وأدواته وأساليبه، دار الفكر، عمان، الأردن، ط8، 2004م.

السائح علي حسين، لمحات من التصوّف، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، بدون مدينة وبلد بتاريخ 1423هـ - 1994م.

الدكتور عبد الفتاح عبد الله بركة، في التصوّف والأخلاق (دراسات ونصوص)، دار القلم، الكويت، 1403هـ - 1983م.

الإمام أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية (تحقيق الإمام عبد الحليم محمود والدكتور محبوب بن الشريف)، مطابع مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة، 1409هـ - 1989م.
السيد محمد عقيل بن علي المهدي، دراسة في الطرق الصوفية، دار الحديث، القاهرة، بدون تاريخ ص 4.

الأستاذ الدكتور / شوقي بشير عبد المجيد، كتاب الذكر والذاكرين، وزارة الإرشاد والأوقاف، الخرطوم، 2007م .

أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين 28/1.

الشيخ عبد المحمود الحفيان، الشيخ عبد القادر الجيلي حياته وآثاره، سلسلة الذكر والذاكرين، إصداره رقم (1)، الخرطوم، 2007م.

عثمان البشير الكباشي في تقديمه لكتاب الدرّة الثمينة في أخبار الرحلة إلى مكة والمدينة، تأليف الشيخ عبد المحمود بن الشيخ نور الدائم الطيبي، تحقيق: المدني محمد توم، إصداره رقم (15)، العام 2007م.

الشيخ الأستاذ عبد المحمود نور الدائم الطيبي، الأحكام الفقهية من مذهب إمام دار الهجرة النبوية، كتاب الذاكرين، ط2، 1428هـ - 2007م

الشيخ حامد عبد الرحمن الحمدايي، أعلام علماء الذاكرين، رسائل الذاكرين، الخرطوم (إصداره رقم 13)، 1428هـ - 2007م .

د.جون أوبرت فول، تاريخ الختمية في السودان، (ترجمة وتقديم د. محمد سعيد القدّال)، مركز الدراسات السودانية، القاهرة، 2002م.

دكتور عبد الله حسن زروق، منهجية لدراسة التصوف (أصول التصوف)، دار جامعة أمدمان الإسلامية للطباعة والنشر، أمدمان، السودان، 1993م.

د.عبد القادر محمود، الفكر الصوفي في السودان، (بدون ناشر)، السودان، بتاريخ 1967م.

العلاقة بين الصوفيِّ والسياسيِّ (السلطان) في المغربي الإسلامي

أ. عبد العزيز بومهرة
جامعة قلمة

الملخص:

تستهدف هذه الدراسة بيان الأثر المتبادل بين السياسي والصوفي في المغرب الإسلامي. وهكذا فإن العلاقة بينهما كانت دائما مثارا للجدل والنقاش. وكان السلطان في غالب الأحيان منزعجا من المتصوفة لأنهم أكثر الناس تواجلا مع المجتمع، يقدمون له النصائح، ويعظونه وينيرونها له السبيل. والسلطان يخشى ثورة العامة عليه. ولذلك كان رد فعل المعز بن باديس على ظاهرة محمد بن عبد الصمد وتأليفه الناس وتجميعهم من حوله عنيفا ساخطا. وشببه بذلك ما فعله المنصور الموحدي حين استدعى أبا مدين شعيب من بجاية لينظر في أمره، بعدما وصلته أخبار عن تعاضم شعبيته وكثرة أتباعه ومناصريه. حين قوي تيار التصوف في القرن الثامن للهجرة انقلبت الأوضاع رأسا على عقب، وانعكست الأمور، فأصبح الصوفي هو المهاجم الرافض لسلوك السلطان مع العامة، وسوء تسييره لشؤونها. وقد رأينا ذلك مع ابن عاشر وأبي عنان المريني، وابن عبّاد الرندي وأبي فارس عبد العزيز.

Résumé:

Cette étude vise l'effet échangé entre le politicien et le soufiste au Maghreb Islamique. Ainsi, la relation entre eux a toujours soulevé un débat et une discussion.

Le sultan était souvent gêné par les soufistes puisqu'ils sont les plus communicatifs avec les gens, ils présentent conseils et prêches et leur luisent la voie. Le sultan craigne la révolution du commun sur lui.

C'est pour cela que la réaction d'El Mu'iz Ibn Bādīs à l'encontre du phénomène Muhammad Ibn 'Abd Es Samad rassemblant et coalisant les gens était violente et maudisseuse. De même, Al Mansūr l'almojade quand il a convoqué Abū Madyan Chu'aib de Béjaïa pour lui faire son affaire, après qu'il entendit des nouvelles sur sa grande popularité et la croissance de ses adeptes et zéloteurs.

Quand le mouvement soufiste prit de l'ampleur au VIIIe siècle, tout s'est bouleversé, et s'est renversé, le soufiste devient l'attaqueur qui refuse le comportement du gouverneur avec le commun, et la mauvaise gestion de ses affaires. L'on a vu ça avec Ibn 'Āchir, Abū 'innān Al Marīnī, Ibn 'Abbād Ar Rondī et Abū Fāris 'Abd El 'Azīz.

التصوّف والسلطان:

ظَلَّت العلاقة بين السلطان والأديب تتأرجح بين مدّ وجزر، وكلّما أوغل العالم في تعبده، وابتعد عن الحياة الدّنيا زهد في التّقرب من السلطان وازداد إعراضاً عنه، بله السّعي إليه، إلّا أنّ هناك أدباء وعلماء تهالكوا على البلاط فاحترقوا بناره⁽¹⁾.

ذلك أنّ السّعي الحثيث لكلا الطّرفين كان دائماً هو الوصول إلى قلوب العامّة وجعلها تلتفت حوله، تتاصرّه وتذبّ عنه وتؤيّدّه.

وكان الصّوّفيّ، دائماً، أقرب إلى الحصول على هذه الحالة. وكانت منافسة السلطان له أشبه بالموقف بين الزّوجة الأولى وضرّتها فهي لا تقبل أبداً بمشاركة امرأة أخرى لها في قلب الرّوج. رأينا ذلك في مواقف كثيرة، نقف عند نموذجين منها، الأوّل جرت وقائعها في القيروان بين المعزّ بن باديس⁽²⁾ وأبي الحسن محمّد بن عبد الصّمد⁽³⁾. والآخر بين المنصور الموحّديّ⁽⁴⁾ حفيد عبد المؤمن بن عليّ الذي كان مقيماً في عاصمته بمراكش وأبي مدين شعيب⁽⁵⁾ الصّوّفيّ الأندلسيّ الشّهير الذي كان

¹ - النّهايات الدموية للكاتب والأدباء على أيدي السلاطين، قصّة طويلة مشهورة، وحكاية متواترة على مرّ السنين.
² - المعزّ بن باديس: حكم بين سنتي 406-453 هـ، وهو رابع سلاطين الدّولة الزّيريّة بالقيروان، والمستقلّ سياسياً ومذهبياً بالدّولة عن نفوذ العبيديّين. وهو المنهزم أمام جحافل الهلاليّين حوالي منتصف القرن الخامس، عمر بلاطه بالأدباء والعلماء، ترجمته في:
- بساط العتيق لحسن حسني عبد الوهاب، منشورات مكتبة المنار - تونس ط 2، 1970.
- البيان المغرب لابن عذاري المراكشيّ تحقيق: كولان وليفي بروفنسال. دار الثقافة، بيروت. ط 02. 1980. ص 268/1.
³ - أبو الحسن محمّد بن عبد الصّمد: صوفيّ واعظ وفد من المغرب الأقصى إلى القيروان، واجتمع حوله النّاس فخافه المعزّ وأخرجه من بلاده.

- معالم الإيمان معالم الإيمان للدّبّاغ تصحيح إبراهيم شيوخ، مكتبة الخانجي بمصر 1968 ص 191
- بساط العتيق لحسن حسني عبد الوهاب ص 76-77
⁴ - المنصور الموحّديّ: كان رجل الخلافة الموحّديّة البارز يتقن سياسة أمور الرّعيّة، ويتقن فنّ التّعامل مع الخصوم والأعداء على حدّ سواء، يقرّر فلا يتردّد، ويحسم أمره فينقذ. تقى ورع، أصوليّ يرفض الفروع، بل لقد جمع كتبها وأحرقها بعد نزاع الأحاديث النّبويّة عنها. ترجمته في: - النّبوغ المغربيّ لعبد الله كنون، دار الكتاب اللّبنانيّ-بيروت، ط 3 1975 ص 115.
- المعجب للمراكشيّ، تحقيق محمّد سعيد العريان، دار الكتاب، الدّار البيضاء، ط 7، 1978، ص 404.
- البيان المغرب لابن عذاري (قسم الموحّدين)، تحقيق إبراهيم الكّثاني وآخرون، دار الثّقافة، الدّار البيضاء 1985 ص 108/3-200.

- شعر الجهاد في المغرب الإسلاميّ لعبد العزيز بومهرة. أطروحة دكتوراه دولة مخطوطة بجامعة الجزائر ص 430.447
⁵ - من أعلام النّصوّف في المغرب خلال القرن السّادس، كان ينفر من السلطان، استدعاه السلطان الموحّديّ يعقوب المنصور فمات في طريقه إليه. له رحلة طويلة إلى المشرق. ترجمته في:

- التشوف إلى رجال التصوف للتادلي. تحقيق: أحمد التوفيق. منشورات كلية الآداب الرباط. 1984. ص 319
- أنس الفقير وعزّ الحقيّر لابن قنّذ القسنطينيّ تصحيح محمّد الفاسي - منشورات المركز الجامعيّ للبحث العلميّ سنة 1965، صفحات كثيرة.

- البستان في ذكر الأولياء والعلماء من تلمسان لابن مريم، مراجعة ابن شنب (د.م.ج.ج.) الجزائر 1986 ص 108.

مقيما ببجاية. لجأ السلطان فيها إلى استعمال نفوذه وقوته ضد الصوفي الزاهد المتعبد لسبب وحيد هو التفاف العامة حوله، وكثرة مريديه. وخشية السلطان على ملكه من هذه الشعبية المتزايدة للمتصوف حقيقة ناصعة، وهي ما فرض عليه قص جناح هذا الصوفي الزاهد وذاك، وزحزحته عن عرينه، وإخراجه من بين المناصرين الكثيرين، والمريدين الأوفياء.

الأول اضطر إلى الخروج من القيروان بقصد الحج، والآخر أسندعي على عجل إلى مراكش للنظر في أمره.

بين المعز وأبي الحسن محمد بن عبد الصمد:

وفد محمد بن عبد الصمد من المغرب الأقصى إلى القيروان وكان "رجلا صالحا فاضلا واعظا زاهدا صوفيا"⁽¹⁾. اتخذ له مجلسا بالجامع الأعظم بالمدينة يجتمع فيه إلى الناس، يعظهم ويدعوهم إلى الطاعة والتقوى " له لسان فصيح وقلب قريح كثير الحزن والبكاء والخوف. من أولياء الله عز وجل المنقطعين إليه الخائفين المتبتلين القائمين الصائمين"⁽²⁾ وكانت له طريقة في الزهد والوعظ لم يعهدها الناس من قبل، فكثر المستمعون إليه والمجتمعون من حوله، والسالكون نهجه ومريده. وذاع صيته وطبقت شهرته الآفاق، فسمع به المعز

وخافه على ملكه، فحذره، وأسمعه كلاما ينم عن عدم رضاه بما يفعل، فلما لم يفهم قصده طلب منه أن يعيره بعض كتبه. بقيت الكتب مدة عند المعز ثم أرجعها. وعندما تصفحها الصوفي وجد ورقة داخل أحدها مكتوب عليها بخط المعز " زعمت ملوك الفرس وحكام السير والسياسة أن أهل التمس والوعظ وتأليف العامة وإقامة المجالس أضر الأوصاف على الملوك، وأقبحهم أثرا في الدول، فيجب أن يُتدارك أمرهم ويُبادر إلى حسم الأذى منهم"⁽³⁾. فهم الصوفي ابن عبد الصمد أن السلطان منزعج من إقامته بالقيروان، وأنه يأمره بالخروج منها. فاستأذن مغادرا إلى الحج سنة 441. أوكل به السلطان بعض حرسه لمرافقته إلى قابس، وأصدر الأمر إلى واليه هناك بالحذر منه وحراسته، ومنع الاجتماع به، وفرضت عليه الإقامة الجبرية بالمكان الذي نزل به.

انتظر بالمدينة مرور قافلة الحج.

خاف الناس شر السلطان فامتنعوا عن لقائه والاجتماع به ومن كان يمتدحه صار يذمه. وحين خرج الصوفي من المدينة لقيه أعرابي فقتله، وكثر التظني من الناس على السلطان أنه هو الذي دس له الأعرابي، واتهموه بقتله.

وصل الخبر إلى والده الصوفي الواعظ هو الآخر بجامع عمرو بن العاص بمصر. فنتعل

¹ - معالم الإيمان للدباغ 191/3.

² - المصدر نفسه.

³ - المصدر نفسه.

وخرج ملبيًا للحجّ في حينه من دون العودة إلى بيته. فلحقه خلق عظيم " وكان يطوف بالبيت ويتعلّق بستانر الكعبة ويصيح ويقول: يا ربّ المعزّ عليك به! يا ربّ عليك بابن باديس"⁽¹⁾. وفي تلك الأثناء كان المعزّ يعاني الأمرين من هجمات الهلاليين الذين شدّدوا عليه الخناق وهزموه شرّ هزيمة، فلم يشكّ أحد بأنّ دعوات والد الصوّفيّ الشّهيد قد استجيبت.

بين المنصور وأبي مدين شعيب:

وهو أمر أشبه ما يكون بما وقع بين المنصور وأبي مدين الغوث، بعد ذلك بما يقارب القرن، فقد تناهى إلى مسامع المنصور أنّ عالما واعظا صوفيًا كبيرًا قد اجتمع إليه الناس، وكثر أتباعه ومريدوه في مدينة بجاية. يَفدُّ عليه الناس من كلّ صوب وحذب. وأصبح أشبه بالمهديّ عند الموحدّين. وهذه هي الصّورة التي رسمها علماء الظّاهر لأبي مدين عند المنصور، وخافه ورغب في لقائه واختباره، فأرسل إلى صاحب بجاية أن يحمله على خير وجه، ويرسله إليه، فلمّا علم أصحابه شقّ عليهم فراقه، وخافوا بطش السّلطان به. "فسكّتهم وقال: إنّ منيّتي قريت، وبغير هذا المكان قدّرت ولا بدّ منه. وقد كبرت وضعفت لا أقدر على الحركة، فبعث الله لي من يحملني إليه برفق، وأنا لا أرى السّلطان ولا يراني، فطابت نفوسهم."⁽²⁾. وعندما اقترب من تلمسان وبدا العباد قال لأصحابه ما أصلحه للرّقاد، ومرض مرض الموت ودفن به سنة 594هـ. وكان مشهد جنازته عظيمًا خرج أهل تلمسان عن بكره أبيهم يسيرون وراءه.

توفي السّلطان بعده بأقلّ من سنة، وكأته عوقب بما ألحق من أذى لهذا العالم العابد. هذه مواقف متشجّجة بين الصوّفيّ والسّلطان كان الأخير متحاملا فيها على الأوّل، ومستبدًا به. وهناك مواقف أخرى عرفها المغرب المرينيّ في القرن الثّامن للهجرة سجّلت وقفة تحدّ للسّلطان وإذلال له أحيانا. وسنعرض لحادثتين وقعتا بين السّلطان، وفقهيين متصوّفين، الأولى جرت بين المتصوّف الكبير أبي العباس أحمد بن عاشر (765هـ)⁽³⁾، والسّلطان أبي عتّان المرينيّ (759هـ)⁽⁴⁾،

¹ - المصدر نفسه.

² - كتاب نيل الابتهاج للتّبكتي، دار الكتب العلميّة، بيروت 1953، ص 129.

³ - أحمد بن عاشر: عالم عابد متصوّف عاش بمدينة سلا على الساحل الأطلسي. وهناك أخذ عليه مجموعة من الأعلام. وبها توفي. ترجمته في: إتحاف أعلام الناس لابن زيدان المطبعة الوطنية. الرباط، 1929. 305/01 - 308. أنس الفقير وعز الحقيّر ص 09. نفع الطيب للمقرّي. تحقيق إحسان عباس. دار الفكر، بيروت. 1968. 491/06. نيل الابتهاج ص 70.

- النثر الفني في المغرب والأندلس لعبد العزيز بومهرة. أطروحة مرقونة بجامعة دمشق ص 317.

⁴ - أبو عتّان فارس بن أبي الحسن المرينيّ، حكم بين سنتي 749-759، استولى على الحكم بعد محنة أبيه في حملته الشّهيرة على إفريقية بقصد توحيد المغرب سنة 749 ظلّا منه أنّ والده قد توفي، وحين علم بأنّ والده مازال حيّا حاربه إلى أن سلّم له مقاليد الأمر. بسط نفوذه على المغرب والأوسط وإفريقية. كان له دور كبير في الحياة العلميّة والثّقافيّة بالمغرب ولم يرحم العلماء والمتّقين في عهده إذ يندر أن تجد عالما وأديبا سلم من ملاحقته. ترجمته في:

- تاريخ ابن خلدون، دار الكتاب اللبناني. 1983. 578/13.

- الأعلام للزركلي 127/05.

والتأنيّة جرت بين ابن عبّاد⁽¹⁾ وهو أحد تلاميذ العالم الأوّل، والسّلطان عبد العزيز المرينيّ⁽²⁾ (774) هـ. والملاحظ أنّ هذا الصّدّام جرى في المغرب المرينيّ من دون سائر أقطار المغرب الإسلاميّ الأخرى⁽³⁾، ولذلك دلالات كثيرة ومتداخلة أيضا، فهذا البيت -المرينيّ- عُرف بتشجيعه للعلماء وتقديمه لهم ممّا جعلهم يقبلون على الإقامة في كنفه على الرّغم من أنّ التّاريخ قد سجّل لنا أخبار العلماء الذين ذاقوا الأمرين على يده، منهم عبد المهيمن الحضرميّ، وابن خلدون، وابن مرزوق وابن الخطيب، والشّريف الحسنيّ التلمسانيّ والمقرّي، وغيرهم كثيرون.

ولكنّه لا يلبث أن يعود إلى احتضانهم ورعايتهم.

ولا شكّ في أنّ ذلك مرده إلى أنّ هذا القطر كان صاحب الحظّ الأوفر في القوة العسكريّة والجبروت. فقد نال منه جيرانه، شمالا وشرقا، حظّهم من طغيانه وتجرّبه.

(1) بين ابن عاشر وأبي عنان:

تبادل أبو العبّاس أحمد بن عاشر، والسّلطان أبو عنان الرّسائل، حين بعث هذا الأخير ابنه مستعظفا بعدما تعدّر عليه هو ملاقة هذا الوليّ الصّالح فكتب إليه ابن عاشر رسالة بليغة دعاه فيها إلى التّوبة والعمل الصّالح والاعتبار بسير الخلفاء الرّاشدين وعمر بن عبد العزيز وغيرهم من الصّالحين، والتّفكير فيما وعد الله به عباده الصّالحين وما توعدّ به عباده الظّالمين. لا يني - من خلال ذلك - عن الغمز من قناته يقول: "...و ليكن أمير المؤمنين مشفقا على نفسه، وليعمل في يومه لما قرط في أمسه، ومن كان يومه شرا من أمسه فيا حسرته، ويا وحشته، ويا فجعته، وأعظم المصائب إعراضه عن ربّه عزّ وجلّ.... كان عمر بن عبد العزيز يقرأ قوله تعالى: " أفرأيت أنّ متّعناهم سنين ثمّ جاءهم ما كانوا يوعدون، ما أغنى عنهم ما كانوا يُمتّعون.."⁽⁴⁾. هذا النّصّ الذي يسوقه ابن عاشر في مجال التّنكير

- تاريخ المغرب الإسلاميّ في الأندلس لمحمّد عيسى الحريريّ، دار القلم، الكويت، 1985 ص 125.
1- ابن عبّاد الرّندي خطيب مصقع وواعظ صوفي مقنع عاش بالمغرب وأخذ عن الصوفي الشهير ابن عاشر له مصنفات أشهرها: غيث المواهب العلية، والسائل الكبرى والرسائل الصغرى. ترجمته في: - الكتيبة الكامنة لابن الخطيب ص 40. - النّفح للمقرّي 341/5- نيل الابتهاج للتبكي ص 279. تاريخ الفكر الأندلسي لآنخل بالنتيا ترجمة حسين مؤنس. مكتبة النهضة المصرية 1955.

- النثر الفني في المغرب والأندلس لعبد العزيز بومهرة ص 321.
2- أبو فارس عبد العزيز بن أبي الحسن المرينيّ 767-774: أحد سلاطين المغرب المرينيّ خلف أخاه أبا سالم إبراهيم وهو الذي ضمن الحماية لابن الخطيب عند لجوئه إليه عقب الوحشة الحادثة بينه وبين سلطانه الغني بالله. ترجمته في:

- تاريخ ابن خلدون، دار الكتاب اللبناني . 1983 . 669/13 - 936/14.
-الأعلام للزركلي. 23/04.

3- نحن نعتى هنا بما سجّله لنا النثر الفني حصرًا، وبما وصلنا إليه من نصوص بالتأكيد.

4- إتحاف أعلام النّاس لابن زيدان... 306-305/1.

والوعظ يراوح بين مستويين من الخطاب، في البداية يباشر التّصيحة، ويبين الضّرورة في تصرفات السّلطان، وفي النهاية يسوق له أعمال الصّالحين من الملوك السّابقين، ويتخيّر عمر بن عبد العزيز نموذجاً للسّلطان العادل، وهو يعتبر بآيات من القرآن الكريم التي تؤكّد زوال المتعة مهما طالّت، إذ لا مندوحة عن لقاء الله والخضوع للحساب. هذان المستويان من الخطاب، والتّصيحة المباشرة التي أدارها المتصوّف بضمير الغائب، ثمّ قصّة عمر بن عبد العزيز على سبيل الاتّعاظ والاعتبار، لا شكّ في أنّهما سيصييان السّلطان المريني بالأرق؛ فقد أصبح يعيش حالة من الانكشاف تجلّت في إحساسه بالحيرة والقلق. إلاّ أنّ هذا المتصوّف الكبير لا يكتفي بهذه الصّورة النّاصعة التي يقدّمها عمر بن عبد العزيز للسّلطان الخاشع الذي يخشى لقاء ربّه، وإتّما يعقبها بنماذج كثيرة من تصرفات الخلفاء والسّلاطين

والأئمّة، وهي تُجمع على زوال الأجساد، وبقاء الأعمال الصّالحات، وفي أثناء ذلك الحشد من الصّور، يفجأ السّلطان بتساؤل عن مصير آباءه وأجداده " ولك العبرة في آباءك وأجدادك، فقد صاروا إلى الله عزّ وجل، ولا تدري ما قال لهم، ولا ما قالوا له..."⁽¹⁾. هذه الأمثلة التي يوردها ابن عاشر، جميعها تستهدف إنارة بصيرة السّلطان الذي استهلّ مدّة ولايته بجريمة كبيرة تمثّلت في حربه لوالده وافتكاك العرش منه. ولكّنه لم يستغن بها. ويتوجّه إلى ربّه تائباً، أو يشمّر عن ساعديه وينطلق خفيفاً إلى ميدان الجهاد منجدا إخوة له في الدّين يُقتلون. بل ازداد غياً يلوّث يديه بقتل المسلمين شرقاً وغرباً.

ومن هنا كان إعراض هذا المتصوّف الزّاهد عن لقاءه، وحين سعى السّلطان لملاقاته في المسجد حجبته الله عنه وهو أمامه⁽²⁾، بل إنّه اشترط عليه الشّروط ليدعو له يقول: "... وإن رجع أمير المؤمنين، وأشفق على نفسه ورعيّته، رجوت أن يقبله الله تعالى، وأن يمنّ عليه بفضله..."⁽³⁾ انظر إلى هذه الكلمات القليلة وتمعنّ فيما تحمله من دلالات لا حدود لها من النّقة بالنفس والإيمان بالله، ولنتأمّل الجملة الأولى: وإن رجع أمير المؤمنين، إذا فالسّلطان غير مشمول برحمة الله، إذ هو خارج عنه، ذاهب بكّله عن الله، ولذلك عليه أولاً أن يرجع إلى ربّه، ويعلن التّوبة، ويطلب الغفران، وذلك ليس من أجل غيره وإتّما شفقة على نفسه أولاً، ثمّ رعيّته، فحين يأتي السّلطان المعصية، ولا يخشى ربّه، فإنّ رعيّته هم الذين سينلقون أولى ضرباته، كما أنّهم يتحملون وزره في المعصية، حتّى يثوروا عليه، ويلزموه الحدود أو ينزلوها به. وعندما يعلن السّلطان توبته، ويبدو ذلك في أفعاله وتصرفاته، عندها يرجو ابن عاشر ربّه كي يقبل توبته، ويدعو من أجل أن يمنّ الله عليه بالفضل.

¹ - المصدر السابق 306/1.

² - أنس الفقير، وعزّ الحقير ص 9.

³ - المصدر السابق 308/1.

ثمّ، ألا تقدّم لنا هذه الكلمات التي بعثها ابن عاشر إلى السلطان صورة العالم المتصوّف الزاهد، الذي يتمتّع بثقة عالية بالنفس، وينعدم لديه أيّ شعور بالاحترام أو الخشية نحو السلطان؟ لقد أمّحت - فجأة - من فنّ الرسالة كلّ عبارات النفاق والمجاملة، وزالت تقاليد تقديم فروض الطاعة، والدعاء الطويل للسلطان بطول البقاء، ونيل الرّحمة، ثمّ بيان المجد المتوارث أبا عن جدّ، وقد يرى الكاتب، أحيانا، ضرورة إضفاء نسب شريف عليه طلبا لرضاه. كلّ هذه الأمور طارت في الهواء، ونحن نقرأ الرسالة الطويلة⁽¹⁾ التي أرسلها ابن عاشر إلى أبي عنان، بعدما بعث إليه ابنه مستعظفا، وكان قد ردّه حين طلب - هو - لقاءه كما مرّ معنا منذ قليل.

وإنّ من أكثر الأمور دلالة، على الطّريقة الجديدة في التّعامل مع السلطان، هي غياب ضمير الجمع، إذ استعاض عنه الكاتب بضمير المخاطب المفرد مثل "...رجع، وأشفق، وليكن، وليعمل..." ولعلّنا نستشفّ من هذه الأفعال معاني لم يكن السلطان ليقبل بها من أيّ شخص آخر، إنّها تهوى بمهابة السلطان إلى الحضيض، فتتعامل معه باعتباره شخصا مخطئا، عاصيا، يجب ردّه إلى رحاب الدّين.

وحين يجيب⁽²⁾ أبو عنان نلاحظ أنّه يجاري هذا العالم ويتوسّل إليه منذ البداية، بأسلوب لم نعهده في الرسائل السلطانية، فقد قبل التخلّي عن ضمير الجمع، وأسبغ على المتصوّف ابن عاشر، واكتفى بضمير المخاطب المفرد "...فإنّه وصلني كتابكم..." ولكنّا لا نرى مقابل ذلك أيّ تنازل من هذا العالم الكبير بل إنّ محاولات السلطان تقطع عن طلب اللّقاء به ممّا يؤكّد بأسه من ذلك. ولم تفلح التأكيدات التي حفلت بها رسالته عن اتّعاضه بما قال له، وقبول نصحه ونهيه، وتبيان طريق الصّواب في أمور المسلمين، واعداء بالتهوض إلى إنصاف المظلومين، متضرّعا إلى الله ناشدا المساعدة، والتّوفيق إلى تبيين مواقف الشيخ الصوفي.

ثمّ يعترف بندرة الرّجال الصّادقين، فيمن حولّه، ينهضون بالأعباء نيابة عنه، "...فلا رجل ولي عملا إلّا ظلم وتجبر، ولا مؤتمن يركن إليه إلّا خان وفجر، ولا جليس يستعان بنهاه إلّا أثر دنياه، واتباع هواه..."⁽³⁾ إنّه اعتراف خطير بندرة العامل المنقطع لعمله بصدق

وإخلاص في بلاط السلطان لأنّه يعلم أساسا أنّه أستاذه فيما يذهب إليه، وحتى الكتاب والعلماء الذين يتقرّبون منه، ويسعون إلى الحظوة في بلاطه إنّما يطلبون العون على صعوبة الحياة، ومشقّتها، وهم في سبيل ذلك يجاملونه وينافقونه، هكذا هي حال بلاط كلّ سلطان، لا يقرب منه سوى المنافق والمجامل لأنّه أصلا لا يطلب منهم غير ذلك، بل ويرفضهم إن أناروه،

¹ - المصدر نفسه 305/1-307.

² - إتحاف أعلام النّاس 308/1.

³ - المصدر نفسه 309/1.

ويعتفهم إن نصحوه، ولذلك فهو لا يجد لديهم الصّدق والاخلاص الضّروريين، إنه زمن رديء، أتى على المسلمين، وهم في حالة ضعف، فأضاعهم وأضاع بلادهم، وشردهم شذر مذر.

(2) بين ابن عبّاد وأبي فارس عبد العزيز:

وكتب الفقيه المتصوّف ابن عبّاد الرنديّ (792) هـ، إمام جامع القرويين، وخطيبه⁽¹⁾، إلى أبي فارس عبد العزيز الميرنيّ (774) هـ، منتقدا بعض أعماله المضرة بالنّاس والمنافية للشرع، ومستنكرا تصرفات عمّاله مع المسلمين. فاستهلّ رسالته مذكّرا بما كان طالب به في كتبه السابقة إلى السّلطان، عن ضرورة إزالة مظالم الرّتب⁽²⁾ مؤكّدا أنّه شاهد مفاصد تشين السّلطان، وتكدر صفو الأمن، ولكّنه مع ذلك يراها ما تزال قائمة تزيد من قهر المسلمين، وظلمهم، لذلك فهو يجدد رغبته في إزالتها لما يعيئه جامعوها من فساد وشرور بالرّعية ذلك أنّهم "...حازوا منهم الأموال الحرام بالنّهب والغصب⁽³⁾، استعانوا على ارتكاب الكبائر والفواحش حيث لا تتألم أحكامكم، وهم أرادل النّاس وسفهاؤهم، لم يدينوا لله⁽⁴⁾ بدين، ولا دخلوا في غمار المسلمين..."⁽⁵⁾.

ويبدو ابن عبّاد، وكأنّه يجهد نفسه كثيرا كي يفصل بين السّلطان وعمّاله الذين يجمعون الضّرائب والمغارم فهو وإن تغافل عن ذكر السّلطان، فإنّه لا يوقّر على عمّاله أيّ صفة سيئة. هؤلاء العمّال الظّالمون مرتكبو الكبائر الخارجون على الدّين لا يحسّون بمواجع عامّة المسلمين لأنّهم لم يتصلّوا بهم إلاّ للنّهب والاعتصاب، وهذه التصرفات وصمة عار تلحق السّلطان كذلك، فهم نوابه الذين يتصرّفون باسمه. غير أنّ ذلك لا يعني أنّ السّلطان لم يتعرّض لانتقاد هذا العالم مباشرة، بل إنّنا نراه يحمله المسؤولية الكاملة فيقول "...عليكم أن تنفقوا عمّالكم، وتعتقدوا ذلك من صالحات أعمالكم، ومما يجب لرعيّتكم عليكم..."⁽⁶⁾. فمسؤوليّة التّفقّد، والوصاية، تستوجب مسؤوليّة النتائج، وهؤلاء العمّال في نظر ابن عبّاد قد اشتروا رضا أنفسهم بسخط الله حين قهروا النّاس، وأذلوهم بمنكرات الجباية⁽⁷⁾، مستأثرين بجلّ ما يجبّون، ثمّ يوجّه تهديدا مبطنًا للسّلطان بقوله "...و أعظم المصائب سؤال الله لكم عن ذلك،

¹ - ظلّ ابن عبّاد في هذا المنصب ما يزيد عن خمسة عشر عاما، انظر: ابن عبّاد الرنديّ، حياته ومؤلفاته، صحيفة معهد الدراسات الإسلاميّة، مدريد. مجلد 6/1958. ص 239.

² - هي ضريبة تفرض على المسافرين أزيلت أكثر من مرّة، ولكّنها كانت تعود من جديد لتضايق النّاس: ورقات من الحضارة المغربيّة ص 90-91.

³ - في المتن: الغضب.

⁴ - في المتن: الله.

⁵ - التّيارات الفكرية في عهد بني مرين ص 21.

⁶ - المصدر نفسه ص 22.

⁷ - المصدر نفسه

ودعاء المظلومين عليكم، وقد ورد في الحديث: أن دعوة المظلوم مجابة، وإن كانت من كافر...¹.

هذه الكلمات الصريحة المباشرة الخطاب، إدانة كبيرة للسلطان، دينية، بسؤال الله له عما أجرم، ودينوية بنقمة عامة الناس عليه.

ثم يعدد شروطا حددها العلماء وصولا إلى العدالة، ولا بد أن يتحلّى بها عماله وولاته في المدن الشاسعة منها: مسؤولية اختيار هؤلاء العمال، وتفقد تصرفاتهم، ومحاسبتهم على ما ملكوا من مال، ليحظى بيت المال بحقه، فيملاً ويعمّ الرّخاء، وتنتفي مظاهر الظلم والمغارم. ودعاؤه للاقتداء بما كان يفعله الخلفاء الراشدون⁽²⁾ أو على الأقل أن يكون مثل والده الذي أشيع عنه إلغاء هذه الغرامة. والكاتب يميل إلى تصديق هذه الإشاعة لما اشتهر به والده من عدل، وقيام بالحق، وتعميم السنن الحميدة، وإلغاء غيرها³. لكنّه يستدرك بسرعة كي لا يحمل كلامه على عواهنه، فدعاؤه إلى استعراض سيرة والده "...مدة خلافته على مقتضى الدين والشرع، فما رأيتم من ذلك موافقا فاقروه، واحمدوا الله على توفيقه له ولكم، وما رأيتموه مخالفا فأزيلوه، واستغفروا له ربكم، واحمدوا الله على ما ألهكم، ولا تحملوا حاله كلّ على الإصابة، والموافقة فتتبعوه من غير نظر.."⁽⁴⁾. هذه المحاولة الكبيرة، والشاقة للضغط على السلطان المريني، حتى يتوخى السلوك الديني الشرعي في تعامله مع رعيته، يتوسل إليها الكاتب بكل ما يمكن أن يوقفه، فأخافه من غضب الله، ودعاء المظلومين عليه، ثم دعاؤه إلى تحمّل مسؤوليته، وها هو يغيره بتتبع خطوات الخلفاء الراشدين، أو على الأقل والده السلطان الشهير أبا الحسن، لكن بتحفظ كبير، وهو أن تكون تلك السيرة سليمة شرعا. وحين يؤكد له أن أعمال والده ليست كلّها سليمة، يدعوه إلى فرزها، فيدع ما يخالف الشرع والدين، ويأخذ ما صحّ منها. وربما كان هذا الاجتهاد في إظهار الضرورات الدينية،

وتعليمها للسلطان هو ما أدى إلى هذا الأسلوب المفكك واللغة السهلة البسيطة، والتعابير الثقيلة أحيانا، لكنّها بالتأكيد ليست نموذجا صحيحا لأسلوب ابن عباد الرّاقى المشرق، الذي يطالعنا به في رسائله الكثيرة، بل وحتى في بعض تأليفه⁽⁵⁾ ولكنّه لا يكتفي بما قدّم من أمثلة، ونماذج لتحفيز السلطان إلى اتقاء ربه في تصرفاته، وتصرفات عماله وولاته، بل إنّه يبعث الغيرة في نفسه، حين يذكره بإقدام أخيه أبي عنان (759) هـ، على إلغاء هذه الضريبة⁶ المجحفة بحقّ الناس.

¹ - المصدر نفسه ص 22.

² - المصدر نفسه ص 23.

³ - المصدر السابق ص 22.

⁴ - المصدر نفسه.

⁵ - مثل كتابه: غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطاءية.

⁶ - التيارات الفكرية ص 22.

إنّ هذه الوقفة الشّجاعة من ابن عبّاد تقدّم لنا صورة ناصعة لمتصوّفة هذا العهد، فقد بذلوا جهوداً كبيرة من أجل إصلاح فساد السّلاطين، ومنذ قليل، رأينا كيف تعامل ابن عاشر، وهو أستاذ لابن عبّاد في التّصوّف، مع السّلطان لأبي عتّان.

ومن هنا تبدو أهميّة الثّقافة الدّينيّة والاتّجاه الصّوفيّ بخاصّة، إذ أنّ تهافت العامّة والخاصّة، على حدّ سواء، على تلقّي هذا اللّون من الثّقافة والخضوع الذي يشبهه خضوع العبد إلى ربّه يعدّ سمة ذلك الاتّجاه.

ولعلّ هذه الشّعبيّة التي يحظى بها هؤلاء المتصوّفة والأولياء هي التي زعزعت نفوس السّلاطين في بعض الأحيان، فقد شهر عن أبي الحسن المرينيّ وأبنائه من بعده خشية معلنة من هؤلاء العلماء المتصوّفة.

الطرق الصوفية بإقليم توات و غرب إفريقيا خلال القرنين 18- 19

د. حوتية محمد
جامعة أدرار

الملخص:

مقدمة:

لقد مر التصوف بعدة مراحل ابتداء من القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر ، ويمكن أن نلخصها على النحو التالي:

المرحلة الأولى: وقد بدأت هذه المرحلة باعتراف رجال الصوفية بوجود طريق محدد إلى الله سبحانه وتعالى ، ويتطلب هذا الطريق الصلاة والدعاء ، وذكر أسماء الله الحسنى. وتعد هذه المرحلة بمثابة العصر الذهبي، لأنها اقتصرت على الشيخ وتلامذته، الذين ينتقلون من مكان إلى آخر دون أن يؤسسوا نظاما معينا.

المرحلة الثانية: وهي التي اتسع فيها نطاق التصوف نظرا لانتشار الإسلام شرقا وغربا وازداد نشاط الطرق الصوفية، وظهر عدد من العلماء البارزين أمثال الشيخ عبد القادر الجيلالي والشيخ أبو حامد الغزالي، وقد اتسمت هذه المرحلة بتطوير نظام التدريس في الطرق الصوفية، وظهر أنماط جديدة من الطرق الجماعية لإغراء الناس على قبول الطرق.

المرحلة الثالثة: تشهد هذه المرحلة توسعا في المجال الروحي لمشاهير الصوفية بتنظيماتها الحالية، وانتشار الطرق بشكل واسع، وتحويل الولاء لشيخ الطريقة، وقد ازداد عدد الطرق وازداد نشاط الطرق في القرن السادس عشر كرد فعل للاستعمار الأوروبي، ومحاولات تطويق المسلمين وطردهم من ديارهم والصراع الذي دار بين الطرفين على سواحل أفريقيا الشمالية وغربها.

لقد أصبحت الصوفية تمثل نشوة دينية أتخذ منها المجاهدين في الدين الاسلامي وسيلة للتقرب إلى الله، واللجوء إليه لمواجهة الأخطار الاستعمارية التي أحاطت بديار الاسلام.

تقوم الحياة الروحية بمنطقة توات والأزواد على حركة التصوف التي نشرتها الطرق الصوفية هذا وأن التصوف¹ عبارة من ذهب منظم يشير إلى مراتب صوفية مختلفة ويدل على الحقيقة في محاولة محاسبة النفس على الأفعال وفهم الآداب خاصة به، وقد مر التصوف الإسلامي

¹ أما رجال الطرق الصوفية انقسموا حول أصل كلمة التصوف فمنهم من قال: إن الصوفية اسم مشتق من الصوف بوصفه اللباس الغالب على هؤلاء المتصوفة وأنه اسم قديم وجد قبل ظهور الإسلام ، ويرى آخرون أن الكلمة مشتقة من دار الصفة وهي الصومعة التي يأوي إليها جماعة من فقراء المسلمين للإعتكاف والعبادة وكان الناس يقدمون لهم ما يصدقون به عليهم من الطعام

بعده مراحل حيث كان أوله زهداً في الدنيا وانقطاعاً لعبادة الله عز وجل ثم صار حركات ومظاهر خالية من الروح والعبادة ثم تحول إلى الحاد وخروج عن دين الله وقد عبر عن هذا التحول أحد كبار الصوفية¹ حيث قال « كان للقوم إشارات ثم صارت حركات ثم لم يبق إلا حشرات»، و قد تشعبت الطرق الصوفية وأصبحت تنسب إلى أقطاب هذه الطرق وأهم الطرق الصوفية بإقليمي توات والأزواد الطريقة القادرية والمساوية والشيخية والنتيجانية .

(أ) الطريقة القادرية: تنسب الطريقة القادرية إلى الشيخ محمد محي الدين عبد القادر بن أبي صالح المولود بمدينة جيلان في مارس 1077هـ/470م والذي جاء إلى بغداد عام 488هـ/1095م ودرس مذهب الإمام أحمد بن حنبل لكنه ترك الانضمام إلى المدرسة النظامية التي كان يشرف عليها الشيخ أحمد الغزالي، بعد وفاة أخيه أبي حامد الغزالي ويقال أنه لم يعتنق

أي فكر صوفي حتى حضر إلى مدرسة أبي الخير حمد الدباسي المتوفي 526هـ/1131م وقضى عبد القادر الجيلاني خمسة وعشرين عاماً يتجول في الصحراء العراق وفي عام 521هـ/1127م عندما كان قد جاوز الخمسين عاماً صار من أشهر العلماء في بغداد على الطريقة الحنبلية وكان يلبس لباس العلماء ولبس لباس المتصوفة ثم بني مدرسة لنفسه عام 528هـ/1135م اشتهر بورعه وتقواه لكن لم ينضم أحد إلى طريفته طوال حياته وبعد وفاته بدأ بعض الناس يسيرون على نهجه واستطاع أبناؤه نشر مذهب والدهم الذي يتسم بالولاء والإخلاص والطاعة والتواضع وصارت أوراد الطريقة القادرية تلقى قبولاً لدى عدد من الإتياع وأخذ تلامذته على عاتقهم نشر مذهبه في أجزاء كبيرة من العالم الإسلامي حيث انتشر في القارة الإفريقية وعلى وجه خاص في شمالها فقد سيطرت الطريقة الصوفية القادرية في مراكز على الحياة الدينية والاجتماعية خلال القرون الموالية

والمال ، و هذه الجماعة أمرها الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه بأن تهجر الصومعة فلا تأوي إليها ولا تعتكف فيها ثم قال كلمته المشهورة لا يقعدن أحدكم عن طلب الرزق وهو يقول اللهم ارزقني وقد علم أن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة ، ولا يوجد لهذا الاسم في العربية مثل

لا من ناحية القياس ولا الاشتقاق والظاهر فيه أنه كاللقب ، فأما قول من قال أنه من الصوف وتصوف إذا لبس الصوف كما يقال تقمص إذا لبس القميص فذلك وجه لكن القوم لا يختصوا بلبس الصوف ، ومن قال أنهم منسوبون إلى صفة مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم فالنسبة إلى الصفة لا تجيء على نحو الصوفي ومن قال أنه من الصفاء فاشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد في معنى اللغة العربية ومن قال: أنه مشتق من الصف فالمعنى

صحيح ولكن اللغة لا تقضي هذه النسبة إلى الصف ، ثم أن هذه الطائفة أكبر من أ يحتاج إلى قياس لفظ أو اشتقاق «

أنظر: أبو الوفا الغنيمي التفتازان. الطرق الصوفية في مصر ، مستخرج من حوليات كلية الآداب جامعة القاهرة، 1968، ص56

وأبو حامد الغزالي . مختصر إحياء علوم الدين ، تحقيق وتعليق شعبان محمد إسماعيل . القاهرة: د.ن.، 1978م ص 7.

وأبو القاسم النيسابوري . الرسالة القشيرية في علم التصوف . - بيروت: المكتبة العصرية ، د.ت.، ص 279-282

¹ هو محمد بن موسى الواسطي من بلاد تركستان كان عالماً بالأصول دخل خراسان ومات بها عام 331هـ/942م انظر الرسالة القشيرية للنيسابوري ، ص 439.

بعد دخولها.¹ و أصبح الشيخ علي الكنتي قطباً للطريقة القادرية عندما انتقلت قبائل كنتة في القرن التاسع الهجري الخامس عشر ميلادي إلى واحات توات وحملوا معهم الطريقة القادرية وفي هذه الواحات انتشرت الطريقة القادرية في النصف الثاني في القرن الخامس عشر ميلادي وكان شيوخ الكنتة يزورون برنو يتبعون الطريقة القادرية.²

وفي عام 957هـ 1550م بدأت أفكار جديدة تؤثر على الطريقة القادرية في وسط السودان وغربه، جاءت هذه الأفكار من الشرق عبر مصر وتركيا وظهر الشيخ الزروق الذي يعتبر من أهم رجال الطريقة في أغاديس ومن هذه المدينة انتقلت أفكار وآراء الشيخ الزروق إلى الشيخ المختار الكبير الذي ساعده بدوره على نقل تعاليم الصوفية القادرية إلى جماعة القولاني في بلاد الهوسا³، وانتقلت الطريقة بعد ذلك إلى منطقة النيجر حيث ساعد الفقيه محمد الأنصاري على نشرها وفي أوائل القرن 12 هـ الثامن عشر ميلادي أسس شيوخ الكنتة مدينة مبروك التي صارت مركزاً لنشر الطريقة القادرية وظهر بين جماعة الكنتة عدد كبير من الفقهاء الذين صارت لهم الزعامة الدينية في القرن 13 هـ 18م وتوسعوا خارج الحدود القبلية وظهر عدة شيوخ حملوا لواء الطريقة القادرية تعليماً وتأليفاً وممارسة⁴.

فقد ظهر من أهل المنطقة مشائخ اتصفوا بالكمال من الناحية الدينية والروحية فحازوا على مراتب بين قبائلهم وأوكلت لهم مهمة الإشراف على الطريقة القادرية فنسقوا بين المريدين وأحيوا المناسبات وأدخلوا الطريقة القادرية العديد من الأقطار فقد استطاعوا عن طريق تكوين (مقدمين)⁵ مهمتهم نشر الطريقة حسبما جرت به العادة إذ يكلف المقدم وخليفته بالعمل مباشرة بعد ما يتسلم سجادة أو سبحة أو عكاز الشيخ الذي يأخذ عنه الورد⁶ و لقد انقسم الشيوخ المرتبطون بالطريقة

¹ أحمد شلبي . موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، الجزء 6. ط. 4 . د . م : مكتبة النهضة ، 1983 ص 211. أنظر أيضاً:

عبد القادر الجيلاني . سر الأسرار ومظهر الانوار ، تحقيق خالد محمد عدنان الزرعي ومحمد غسان نصوح عز قول-دمشق: دار السنابل ، 1994م

عبد القادر الجيلاني . الفيوضات الربانية في الآثار والاوراد القادرية ، جمع وترتيب الحاج اسماعيل بن محمد سعيد القاري . د.م: مطبعة الباب الحلي د.ت

² عبد الرحمن بن خلدون . المقدمة ، ج . 1 الفصل 17 في علم التصوف ص 863-882.

³ عبد الله عبد الرزاق ابراهيم . أضواء على الطريقة الصوفية في القارة الإفريقية . د.م: مكتبة مدبولي ، 1990 ، ص 37.

⁴ أبو نصر السراج . كتاب اللمع للطوسي تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود . القاهرة: د.ن، 1960 ، ص 47.

⁵ المقدم في اصطلاح الصوفية يطلق على من ينوب صاحب الطريقة في منطقة من المناطق ويكون من الشيوخ المعروفين بالعبادة وإخلاصهم للطريقة . انظرا:

Xavier coppolani , Octave Depont . Les confréries religieuses musulmanes .Alger: Adolphe Jourdan , 1897,p 195.

- محمد بن عبد الله . الفتح الرباني فيما يحتاج إليه المرشد التيجاني . د.م: مطبوعات الحاج عبد السلام ، د.ت.، ص 31.

⁶ الشيخ محمد بن الشيخ المختار الكنتي ، المصدر السابق ، ص 184.

القادرية إلى قسمين القسم الأول ويمثله ممن كان يحظى بسمعة كبيرة لدى العامة تنسب لهم كرامات وأقوال كانت محل تصديق الجميع وقد جمع أصحاب هذا الصنف بين التصوف والتأليف والتعليم والفتوى ولهذا نجدهم تركوا أعمالاً جليلة في الدعوة للطريقة القادرية بالمناطق التي عاشوا بها والمحاذية لهم مثل الشيخ مختار الكبير الذي عرف بعلمه وتأليفه العديدة في علوم الشريعة وتعمقه في الطريقة فقد ألف فيها كتاب اسماء الكوكب الوقاد ونظراً لأهميته في الطريقة قال فيه (يجب أن يسمى أسماء كثيرة وكثرة الأسماء تدل على عظمة المسمى) تناول في بداية مخطوطه أسس الطريقة القادرية ومؤسسها فذكر كرامات ومزايا ورده

بالإضافة إلى فضل الأذكار وأهميتها في الحياة الدنيا والآخرة¹ وهذا وقد ترك الشيخ المختار الكبير العديد من التصانيف في الأذكار أبرز من خلالها مناهج التربية الصوفية السليمة كما يراها هو « تلك المبنية على عنصر المحبة ويقسمها إلى قسمين رئيسيين: المحبة المفروضة وتمثل في امتثال الأوامر وعدم ارتكاب المعاصي وأي تقصير في الواجبات معناه الوقوع في المحرمات والتقصير في العبادات وعلى كل مبتدئ أن يوازن ما بين الناحيتين حتى يستطع أن يدرك المحبة المفروضة والقسم الثاني المحبة المندوبة التي يصلها كل من حقق القسم الأول (المحبة المفروضة) وأعطاه جميع حقوقها عندها يدخل المرید في المرحلة الثانية من المحبة المرتكزة على القيام بالواجبات ثم النوافل والابتعاد عن المحرمات مع عدم الوقوع في الشبهات»² و يعتبر الكنتون أكثر شيوخ المنطقة إسهاماً في علم التصوف بصفة عامة وبالطريقة القادرية بصفة خاصة تجلى ذلك في رسائل وقصائد وكتب فللشيخ المختار الكبير قصيدة في السلسلة القادرية ونازلة في التصوف وإجازة في الأورد والأحزاب³ وإجازة في الورد ورسالة إلى احد مريديه، ومثله الشيخ محمد بن الشيخ المختار الكبير الذي ترك إجازة في الأورد والأحزاب القادرية ومخطوطاً في الأدعية والأذكار وقصيدة الإبتهال وجواباً على ثلاث مسائل في الورد القادري وقصيدة في الأدعية والتوسل وبهذا فقد تفاوتت هذه المصنفات⁴ في محتوياتها وعدد صفحاتها إلا أن القاسم المشترك بينها إضافة تراث وإثراء هذه الطريقة العريقة المنتشرة في إقليم توات والأزواد .

والقسم الثاني من شيوخ الطريقة يندرج تحته صلحاء من الشيوخ الذين اشتهروا بالزهد في الحياة وكثرة الأذكار وخدمة العامة واشتهروا بالكرامات ومواقف خالدة وأكتفوا بالعبادة والأورد ولم يتركوا مؤلفات في ميدان الأدب أو الفقه وإنما خلدت أسماؤهم في الذاكرة الشعبية بتوات والأزواد نظراً

¹ الشيخ المختار الكبير - الكوكب الوقاد في فضائل المشائخ وحقائق الأورد الخزانة العقباوية (مخطوط) أقبلي ص 112 .

² الشيخ المختار الكبير . الجرعة الصافية ، مخطوط خزانة الشيخ باي بلعالم أولف ص 16 .

³ الأحزاب مجموعة من الأذكار الراتبة شهبوها بحزب القرآن للمداومة عليها في أوقات معينة .

⁴ انظر صورة لمخطوط الكوكب الوقاد الشيخ المختار الكبير .

لما اشتهروا به من أعمال خيرية خدموا بها للصالح العام وأفنوا حياتهم في الزهد وضحوا بأموالهم وأعمارهم في سبيل الإصلاح كإصلاح ذات البين وإعانة الفقراء

والمحتاجين في الزوايا التي أسسوها وساهموا في تسييرها لتؤدي دورها الخيري لكل المسلمين وأبناء السبيل وبعد وفاتهم خلدت قبورهم بأضرحة وزيارات سنوية يتوافد الناس القاصي والداني من أبناء منطقة الأزواد وتوات وهكذا نجد أضرحة هؤلاء الشيوخ وزياراتهم معروفة ومشتهرة من أكبرها زيارة الشيخ عبد القادر الجيلاني .

ومن أضرحة شيوخ هذه الطريقة نجد ضريح الشيخ المختار بن محمد بن عمر بلوافي بقرية (الجديد) ونجد في زاوية كنتة ضريح أحمد بن محمد الرقاد ونجد في أقبلي ضريح الشيخ أحمد بونعامة وغيرهم كثير بين توات والأزواد .

ومن أهم مظاهر وأنشطة الطريقة القادرية الورد القادري ويتكون أساسا من عدد معين من الركعات يقرأ في أولها فاتحة الكتاب مع سورة معينة وبعد التسليم من الصلاة يقرأ آيات محددة من القرآن ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ويدعوا دعاء عاما يخص في نهايته مؤسس الطريقة القادرية عبد القادر الجيلاني¹ وعندها ينتهي الورد وأما كيفية أدائه فإنهم يقرؤون في الركعة الأولى سورة الكوثر ستاً وفي الثانية سورة الكافرون ستاً وفي الثالثة سورة الإخلاص ستاً وفي الرابعة سورتي المعوذتين مرة وفي الخامسة (آية الكرسي) مرة وفي السادسة (لو أنزلنا هذا القرآن على جبل)² مرة ويذكرون في المسجد قوله تعالى ﴿ رب اشرح لي صدري ويسر لي أمري ﴾³ ثم يقول (اللهم إني أستودعك ديني وإيماني فأحفظهما علي في حياتي وعند وفاتي وبعد مماتي كما سجل اتباع الطريقة القادرية ما حدث عنه الرسول صلى الله عليه وسلم عمه العباس في صلاة التسبيح أخبره أن مصليها يغفر له ذنبه صغيره وكبيره أوله وآخره وهي أن يصلي أربع ركعات في كل ركعة يقرأ الفاتحة وسورة ويقول بعد قراءة السورة سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر خمسة عشرة مرة وفي الركوع والرفع منه وبين السجدين في كل ركعة عشرة ومن نسي بعض ذلك جاء به في الركن الذي بعده وإن شاء سلم من الركعتين هي الإصلاح بين الناس، وشمل سعيه في الإصلاح، الإصلاح بين القبائل والقصور المتنازعة، والتي كان ينتهي بها الأمر إلى القتال وإفساد الممتلكات وقطع المياه عن الخصم. قال تلميذه أحمد بن عبد الرحمان بن بودة في ذلك:

ومن لي بإصلاح قبائل فتنة * إذا أضرمت نار لقتل السفاهة

ومن يأمر الأعراب ثم الأعاجم * بإصلاح ذات البين عن شأن فتنة

ومن كلامه رضي الله عنه مع شيوخ بني جابر في شأن موضوع قطع الماء عن الخصم

¹ ماء العينين . فتح البدايات وتوصيف النهايات . القاهرة: شركة الطباعة الفنية المتحدة ، د . ت . ، ص 204.

² قرآن كريم سورة الحشر الآية 21.

³ قرآن كريم سورة طه الآية 25

(أنتم جميع من أذاكم أو عمل سوءا قل أو جل تبادرنا إلى مائه تقطعون وتردون، فهلا تقابلونه بالصبر والعفو، أخاف على مائكم الذي جعلتموه سندا يذهب من ها هنا أو من ها هنا، وأشار بيده المباركة شرقا وغربا) قال، فكان الأمر كما قال .

ومن وجوه سعيه في الإصلاح، إنتقاله للجهات والقصور المختلفة لرد ما غصب من الأموال والمنقولات، والحض على صيانة أموال اليتامى والقصر، ونصح المعتدي عليها ورد الديون والرهون التي لم يتمكن مستحقيها من إستيفائها لوقوعها في أيدي المتنفذين وبالجملة كان سعيه رحمه الله في الإصلاح وجبر الضرر وإعانة الضعيف شاملا، واستعمل في ذلك ما فتح الله به عليه من الجاه والحرمة، وما رزقه من مال. ولم يدخر وسعا في إيصال النفع إلى العامة، وبذل طاقته في الإصلاح والتوفيق والقضاء على أسباب النزاع، جزاه الله عن المسلمين خيرا ووفر ثوابه في العقبى بمنه ورحمته وكأنه المعنى بقول عبدة بن الطيب:

وما كان قيس هلك واحد * ولكنه بناء قوم تهتما

الطريقة التيجانية:

احتلت الطريقة التيجانية المكانة المرموقة في الوسط التواتي والأزواادي وهذا ما يتوجب التعريف بها لكونها من الطرق الصوفية المنتشرة في القارة الإفريقية خاصة في الجزء الغربي منها وتنتسب إلى الشيخ أبي العباس بن أحمد بن محمد بن مختار التيجاني الذي ولد في قرية عين ماضي بالاغواط بجنوب الجزائر عام 1150هـ/1737¹.

وفي عام 1171هـ/1757م سافر التيجاني إلى فاس للبحث عن شيوخ الصوفية في هذا المركز الديني، و هناك درس الطرق الصوفية، ثم ذهب إل قرية الأبيض على مشارف الصحراء، حيث استقر في زاوية سيدي عبد القادر بن محمد، و مكث بها خمس سنوات استغل بعضاً منها في التدريس. وفي عام 1186هـ/1773م بدأ الشيخ التيجاني رحلته إلى الحج التي واصل فيها متابعتها

للطرق الصوفية حيث توقف، ودرس بقرية آيت اسماعيل في بلاد القبائل زار فيها الشيخ أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمان الازهري وأخذ عنه الطريقة الرحمانية الخلواتية² ثم قضى عاماً في تونس حيث درس كتاب ابن عطاء الله السكندري (كتاب الحكم)، وحقق نجاحاً في تدريسه لدرجة أن القائم على حكم تونس (1171هـ - 1757م 1197هـ - 1782م) طلب منه البقاء في تونس للتدريس في مسجد الزيتونة وأغراه بالمال والمسكن الفاخر لكن الشيخ التيجاني رفض وقرر مواصلة رحلة الحج... ووصل إلى القاهرة وبدأ البحث عن شيخ الطريقة الخلواتية، وألتقى به، وتعلم

¹ انظر علي حرازم .جواهر المعاني وبلوغ الأمانى فى فيض أبي العباس التيجاني ، ج 1 . القاهرة: مصطفى الباي الحلبي ، 1927.ص 29.

² محمد بن جعفر الكتاني .بسلة الانفاس ومحاذاة الاكياس فيمن قبر من العلماء والصلحاء بفاس ، ج 1 طبعة حجرية ، المكتبة الوطنية الجزائرية تحت رقم 95 .ص 182.

منه الكثير من مبادئ الطريقة، وأخيراً وصل إلى مكة في يناير 1188هـ/1774م واتصل هناك بشيخ هندي يدعى أحمد بن عبد الله بواسطة خادمه وبعد شهرين من هذا البقاء مات الشيخ وورث التيجاني عنه تعاليم الطريقة الصوفية¹ وفي طريق العودة إلى بلاده توقف الشيخ التيجاني في القاهرة حيث فوضه الشيخ محمد الخيضري في نشر تعاليم الخلواتية في شمال إفريقيا واتجه أحمد التيجاني إلى فاس بدلاً من مدينة عين ماضي، وفي عام 1191هـ/1777م اتجه إلى تلمسان بالجزائر مرة أخرى بسبب عودة الحاكم العثماني بالأغواط ثم انتقل إلى جبال قصور بقرية بوسمغون جنوب غرب البيض سنة 1196هـ-1781م حيث استقر بها مدة ثلاث سنوات زار خلالها إقليم عين ماضي. وبوجوده في بوسمغون كثر مريدوه قصدته الوفود من جميع أنحاء الصحراء² حيث واصل نشر تعاليم الطريقة الصوفية حتى وافته المنية عام 1231هـ/1815م .

لقد ظهرت مبادئ الطريقة التيجانية من خلال مؤلفات بعض الأتباع وعلى رأسهم بن العربي في كتاب جواهر المعاني وبلوغ الآماني في فيض سيدي أبي العباس التيجاني³ وانتشرت الطريقة التيجانية في غرب إفريقيا بفضل جهود الحاج عمر الفوتي التكروري (1210هـ-1795م/1281هـ - 1864م) والذي تلقى وردها على أيدي الشيخ عبد الكريم بن أحمد النفيل الفوتا جالوني وقد وضع الحاج عمر أسس هذه الطريقة في كتابة الرماح (رماح حزب الرحيم على نحور حزب الرحيم) الذي يتكون من خمسة وخمسين فصلاً إلى جانب المقدمة والخاتمة ويتناول الكتاب عدة أمور مثل التشجيع على سلوك الطريقة التيجانية والحديث عن معنى الزهد عند الصوفية ويعتبر التيجانيون هذا الكتاب المرجع الأساسي للطريقة التيجانية⁴.

الأوراد: تقوم الطريقة التيجانية على أوراد محددة تشمل الوظيفة والورد المعلوم . ورد في المصادر التيجانية، أن الشيخ التيجاني لم يدرك مرتبة القبطانية إلا في شهر محرم من عام 1215هـ/1800م أي بعد سنة من هجرته واستقراره في فاس، و بعد شهر من ذلك، ارتقى إلى المقام الأحمدي المسمى بمقام الختم والكتم⁵

وقد تحدث الشيخ التيجاني عن المقام القطب ووصفه بقوله " إنه أفضل جماعة المسلمين في عصره " ثم ذكر الختم فقال " إن أكمل العارفين وهو القطب الكامل لا تتجلى له حقيقة الكبرياء إلا بعد بلوغه المرتبة العليا حيث مراحل نشر الطريقة التيجانية حتى واحتته السنة عام 1231هـ -1815م بمدينة فاس بمعنى أن مرتبة القبطانية وإن أدركها بعض ممن سبقوه من الأولياء فإنه لا أحد أدرك

¹ Louis Rinn Marabouts et khouan etudes sur l'islam en Alger. Alger: Adolphe Jourdan, 1884, p 418.

² Eugene Dumas Le Sahara Algerian etudes geographiques statistiques et historiques sur la region au sud des etablissements francais en Algerie .Paris: s.n., 1845, p 34.

³ عبد الكريم العطار تاريخ الطريقة التيجانية المشرقة في البلاد المصرية القاهرة (د.ت) ص 62.

⁴ عبد الله الرزاق، المصدر السابق، ص 260 .

⁵ وهو الذي يبلغ به الصلاح في الدنيا والدين ويختل في نظر أصحاب الطريقة العالم بموته .

أعلى مراتب القبطانية لا من قلبه ولا من بعده لأن هذه المرتبة هي ختم الولاية وتسمى أيضا بالمقام المحمدي، ومقام الختم في القبطانية هي غاية الغايات ولا يدركها إلا شخص واحد، وهو الذي لا يكون بعدة لغيره¹

ويستند التجانيون في تأكيد هذا المقام لشيخهم بأن رسول الله عليه الصلاة والسلام هو الذي أخبر شيخهم بذلك.

وعندما يناقشون هذه المسألة في كتبهم يقولون حجتهم بما رواه الشيخ ابن العربي في كتابيه "الفتوحات الملكية" وعنقاء مغرب " من أن " قطب الأقطاب " و " خاتم الولاية " سيظهر بمدينة فاس، ومن علاماته الإنكار عليه، هذه الرواية يرى التجانيون أنها تصدق على شيخهم الذي بلغ هذه الرتبة وهو بفاس وتلقى الكثير من الإنكار .

وبما أن الطريقة التجانية إنفردت بهذه المراتب فإنها في نظر أتباعها تسمو على جميع الطرق الأخرى، وهو ما أثار جدلاً كبيراً وأدخل الطريقة التجانية في صراعات عقائدية دفعت بخصوم التجانية من السلفين وحتى من أصحاب الطرق الأخرى إلى اتهام التجانية بالضلال .

وإذا عدنا إلى من دافع عن الطريقة التجانية نجدهم ينقسمون إلى متشددين بالغوا في تمجيد التجانية إلى درجة أنهم ألحقوا بها الأذى أكثر مما خدموها، نتيجة مغالاتهم فأتاحوا بذلك الفرصة لغيرهم لإعطاء البيئة والحجج الدامغة على أن التجانية خارجة عن الشرع مستندين في ذلك مصادر الطريقة مثل " جواهر المعاني " و " الافادة الأحمدية " وغيرها.

فكثيراً ما يقف خصوم التجانية على مورد في " جواهر المعاني " من أن فضل تلاوة " صلاة الفاتح " المرة الواحدة منها تساوي من كل تسبيح وقع في الكون ومن كل ذكر ومن كل دعاء كبير أو صغير ومن القرآن ستة آلاف مرة² واعتبروه كفر ينبغي التبرؤ منه لا سيما وأنه ينسب إلى التجاني في كتاب " جواهر المعاني " قوله: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الذي أمره بتلاوة " صلاة الفاتح " وأخبره عن فضل هذه الصلاة وأن هذا الورد ادخره له الرسول صلى الله عليه وسلم ولم يذكر لأصحابه رضوان الله عليهم أجمعين . الأمر الذي جعل خصوم التجانية يعتبرونه افتراء على الله ورسوله، بل مروق وخروج عن الدين³.

أما المعتدل من اتباع الشيخ التجاني لا سيما المتأخرين منهم، حاولوا في الكثير من كتاباتهم تبرير وتفنيد ما جاء في مصادهم واعتبروه دساً مقصوداً الهدف منه التشنيع بشيخ الطريقة وهو في

¹ محمد بن محمد أكنسوس . الجواب المسكت في الرد على من تكلم في طريق الإمام التيجاني بلا تثبت . الجزائرية: المطبعة الثعالبية ، 1913 ، ص 24.

² ابراهيم القطان المختار . " من أقوال التيجاني " ، مجلة الفتح ، العدد 388 ، 1933 ، ص 4.

³ محمد الهاشم الخطيب . "النصيحة الإسلامية إلى المخدوعين بالتجانية". مجلة الفتح، عدد 408 ، السنة 09 ، 1934 ، ص16.

نظرهم برئ من كل مانيب اليه واعتمدوا على مقولته "إذا سمعتم عني شيئاً فزنوه بميزان الشرع فما وافق فخذوه وما خالف فاتركوه"¹.

ويعتمده في ورده على:

أولاً الوظيفة: وهي قراءة فاتحة الكتاب ثم صلاة الفاتح: (اللهم صل على سيدنا محمد الفاتح لما أغلق والخاتم لما سبق ناصر الحق بالحق والهادي إلى صراطك المستقيم.... إلخ بعد يشرع في ذكر الوظيفة: (استغفر الله الذي لا إله إلا هو الحي القيوم سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين مائة مرة ثم ذكر الجوهرة وهي مدح النبي صلى الله عليه وسلم إحدى عشر مرة ومن لم يحفظها يأتي بها ليلاً عشرين مرة مع دعاء الفاتح وتختم الوظيفة بالآية الكريمة ﴿إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً﴾².

ثانياً: الورد المعلوم أن تستغفر الله مائة مرة ثم يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم وتذكر (لا إله إلا الله مائة مرة) وتختم ذلك بالآية ﴿إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً﴾

ثالثاً: الهيلة تذكر مرة في الأسبوع يوم الجمعة ما بين العصر والمغرب وهي كما يلي: (لا إله إلا الله) من مائة إلى ألف وستمائة ويختتم بدعاء الفاتحة

ويمارس التجانيون أورد الطريقة بشكل هادئ ولا يغنون بالغناء أثناء المديح بل يجلسون في دائرة وينشدون الأذكار مرة كل جمعة بعد العصر وازداد انتشار الطريقة التيجانية في القارة الإفريقية³ ومن العوامل التي ساعدت على انتشارها ذلك التكالب على القارة الإفريقية من جانب الأوروبيين وما أعقبه من قيام الإدارة الاستعمارية بتجشيع رجال الصوفية بالمال وبسط النفوذ من أجل تشويه صورة الدين الإسلامي عن طريق نشر البدع والخرفات التي نعوق المسلمين عن مقاومة مستعمر الأروبي، عرف الأوروبيون رغبة رجال الصوفية في الحصول على المال والنفوذ، فراحوا يغذون هذه الروح حتى قال جوليان بأن حكومة فرنسا قد عرفت كيف تجمع المتصوفة حولها عن طريق التمويل والحماية.⁴

ولقد ساعد هذا التمويل على انتشار الطريقة التيجانية في أجزاء كبيرة من شمال القارة الإفريقية ووجد فيها الفرنسيون وسيلة للتفريق بينها وبين الطرق الأخرى حتى لا يتحد المسلمون ويقفون صفاً واحداً أمام محاولات فرنسا لتغريب هذه المناطق ولعل هذه المناظرة ما بين التيجانية والقادرية

¹ انظرا: ابراهيم نياس الكولخي . البيان والتبين عن التيجانية والتيجانيين .ط.2 . (السنغال): مكتبة كولاك ، د.ت .

² قرآن كريم سورة الاحزاب الآية 56.

³ عبد الكريم العطار . تاريخ الطريقة التيجانية المشرقة في البلاد المصرية . القاهرة: دن.، د.ت، ص 62.

⁴ بن يوسف التلمساني. الطريقة التيجانية وموقفها من الحكم المركزي بالجزائر- الحكم العثماني-الأمير عبد القادر - الإدارة

الاستعمارية .رسالة نيل شهادة الماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة الجزائر، معهد التاريخ، 1998 ص238.

انظر: قدور بن رويلة . وشاح الكتائب وزينة الجيش المحمدي الغالب ويلييه ديوان العسكر المحمدي المليان ،تقديم وتحقيق محمد بن عبد الكريم .الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، 1968 ، ص 95-96.

تظهر طرفاً من تلك الصراعات التي كانت في الجنوب الجزائري بعين ماضي ثم أقلت بظلالها في غرب افريقيا .

المناظرة الصوفية ما بين التيجانية والقادرية:

سبق وإن تعرضنا للطريقة القادرية والطريقة التيجانية من حيث تأسيسهما وأورادها وأعمالهما إلا أنه ظهرت ما بين المريدين لكلا الطريقتين مناظرة أحد أطرافها من الأزواد بالضبط من تمبكتو ويمثل الطريقة القادرية والطرف الثاني بالمغرب وبالضبط مدينة فاس وقد تعدت مناظرتيها حدود هاتين الرقعتين بحيث تحمس كل طرف إلى طريقتة وقادها بمدينة فاس أحمد أكنسوس .

ودافع عنها بقلمه وقد حفظ لنا التاريخ جانباً مهماً من ثقافة العصر التي كتب بها كل طرف عن طريقتة وسنتناول في البداية التعريف بأحمد أكنسوس (1212هـ-1284هـ) هو أبو محمد بن أحمد ولد في قبيلة أدا وكنسوس في سوس (1211هـ-1212هـ) وبها نشأ إلى أن بلغ الثامنة عشر من عمره فتوجه إلى فاس لإتمام دراسته وأخذ عن أكابر أساتذة ذلك العصر .

فدرس السحر والتنجيم والتصوف فقد شغل على عهد السلطان مولاي سليمان على التوالي منصب الكاتب والوزير لكنه نكب لما بويع السلطان الجديد مولاي عبد الرحمان وألقى به في السجن وبعد أن أطلق سراحه استقر بمراكش ولم يغادرها حيث عاش عيشة زهد وتقشف طوال عهد مولاي عبد الرحمان وولده محمد وأوائل ملك مولاي الحسن، وقد فقد بصره في أواخر حياته وأدركته المنية يوم 14 فبراير 1294هـ/1877م ودفن خارج باب الرب بمراكش¹

فقد عثرنا على العديد من الوثائق التي احتفظت بهذه المناظرة بعضها في شكل رسائل سنقدمها وبعضها في شكل كتب مطبوعة ومخطوطة مقروءة والآخر في شكل شعار .

أولاً الرسائل:

رسالة² أحمد البكاي إلى أهل مراكش يبتدئ هذه الرسالة بالبسملة والسلام وهي موجهة إلى مقدم الطريقة القادرية بمراكش مولاي المدني العلاوي الشريف والسيد عبد السلام بن الطاهر ومولاي الكبير بن مولاي الطائع جاء في الصفحة الأولى حسب قول الكاتب أنهم ذكروا عبد القادر الجيلي سلطان الأولياء ثم ذكروا أنه لا مثيل للتيجاني أما الصفحة الثانية فيرى أن التيجانيين يدعون أن من أخذ ورهم يحصل له المال والغنى ويكون يوم القيامة في عليين ثم يرى أن أحمد البكاي أن طريق الأنبياء والأولياء ليست مبنية على طلب المال وفي نفس الوقت يرى التيجاني انه لم يدع للتربية وإنما

¹ محمد الاخضر . الحياة الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية (1664 - 1894) ، ج 1 . الدار البيضاء: دار الرشاد ، 1977 . ص 431-432 .

² رسالة أحمد البكاي بعث بها من تمبكتو إلى أهل مراكش وخاصة الحاج محمد بن أحمد الصحرابي والحاج محمد عمور ومولاي المدني وغيرهم من الفحول موجودة بمركز أحمد بابا تمبكتو تحت رقم 297 بها خمسة أوراق مكتوبة بخط مقروء طول الورقة خمسة وثلاثون سنتيم وعرضها واحد وعشرون سنتيم .

ادعاها له أصحابه بعده طلباً للدنيا وفي الصفحة الرابعة يطلب منهم كثرة التواصل والتزاور في كل وقت وإلا ففي كل يوم أو في كل يومين أو ثلاثة أو في أسبوع ويطلب منهم أن يكون اللقاء يوم الإثنين والخميس ويستشهد بحديث في الموطأ، (تفتح أبواب الجنة يوم الإثنين ويوم الخميس فيغفر لكل عبد المسلم لا يشرك بالله شيئاً إلا رجل كانت بينه وبين أخيه شحنة فيقال انظروا هذين حتى يصطلحا¹ وفي النهاية طلب من مريديه أن يبلغوه تحياته ويدعوه للطريقة القادرية وفي نفس الوقت لا يترك الورد التيجاني فإنه ذكر إن أحب أن يستغني عنه بذكر آخر استغنى وإنشاء أضافه إليه ويطلب منهم أن يبلغه على أنه سيكتب له.

ولم تقتصر المناظرة بينها بالرسائل فنجد كل طرف يعمل ما في وسعه من أجل التعريف بخصائص طريقته وما يشتمل عليه من أذكار وأدعية تتجاوز بها الطريقة الأخرى ولم يقتصر الأمر عند كتابة الرسائل والرد عليها بل وصل إلى أن كل طرف بدأ يدون لطريقته ويرد فيها على الطريقة الأخرى فقد خلصت لنا هذه المناظرة بالمخطوط المسمى بالجواب المسكت في الرد على من تكلم في التيجانية بلا تثبت .

علماء وأن هذا المصدر يحتوي على عدة فصول تتعرض للرد على أقوال الشيخ أحمد البكاي وقد تناولنا فصلين بالدراسة فصل مفاده أن التيجاني ليس من أهل التربية وقد تناول هذا في الصفحة الخامسة والأربعين، كما يتناول في هذا المصدر أن التيجاني نهى أصحابه عن زيارة الأولياء الأحياء والأموات وهذا ما تناوله في الصفحة الخمسين من هذا المصدر علماً وأن هذين الفصلين من نقاط الاختلاف ما بين التيجانية والقادرية وفي نفس الوقت عثرنا على رسالة² أحمد البكاي إلى أكنسوس تفتح بالبسملة والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، ورد في الصفحة الأولى الحمد لله الأمر بالتواصل والإحسان وفي الصفحة الثالثة يقول أحمد البكاي إنما كذب على التيجاني رحمه الله حيث لم يراهم كذبوا عليه وأنه لا يريد أن ينتقص منتسباً إلى الله ولو كان كاذباً، تنتهي في شوال 1270 هـ 1863م صفحة اثنان وعشرون .

يا كتابي لأحمد قبل يديه * بدلاً من فمي فتفيه احتشام

جوابه³ أحمد أكنسوس عن أحمد البكاي طويل:

يبندئ الجواب:

¹ أخرجه مسلم ف الصحيح -كتاب البر والصلة / 35 ، والإمام مالك في الموطأ / 908 والترمذي في الجامع / 23 . انظر:

محمد السعيد زغلول .موسوعة أطراف الحديث، المجلد 4 (باب- الخيلاء) . بيروت: دار الكتاب العلمية، د.. ص397.

² الرسالة موجودة بالخرزانة العامة بالرباط تحت رقم د 1071 بعنوان رسالة أحمد البكاي لاكنسوس طول الورقة 23 سم عرض

15 سم

³ جواب عن رسالة من أحمد أكنسوس إلى أحمد البكاي الخزانة العامة بالرباط د 1604 طول الصفحة 21 سم عرض 12.5 سم

رعت بعدما أبدى باسمه الفجر * وزال عن الإشراق من ليلة الحجر .
أسيدنا البكاي يامن إذا بدا * محياه حيتنا البشاشة والبشر
فهذا الجواب يبتدىء: من الصفحة إحدى عشر ومائة إلى أربعين ومائة أي حوالي تسعة وعشرون صفحة وقد اخترنا أبياتاً من الصفحة ثلاثة والعشرين والمائة .

إذا لم تذوق ما ذاقته الناس في الهوى * فبالله يا حالي الحشا لا تعتقنا
فإن لم تدرك المعنى وتدري * حقائق بلا قول فلا تلمني
ومن حضر السماع بغير قلب * ولم يطرب فلا يلّم المغني
وإن تك عاذلاً لا جهلت أمري * فدع عنك الملام واخل عني¹
ويقول له وقد قيل إن المقر بالذنب كالمغتسل .

كتب ورسائل الطريقة التيجانية

تعددت كتب ورسائل الطريقة التيجانية التي عبرت من خلالها عن أفكارها ومواقف ردت بها على خصومها فهناك الرسالة المشهورة² المسماة بالجواب المسكت وهي في الرد على من تكلم في الطريقة التيجانية بلا تثبت فقد ورد في الصفحة العاشرة: " ولسنا أنكم تقولون الباطل حاش لله لكن المبطلون هم الذين بلغوكم غير الحق وقضيتم بما سمعتم " ويقول له أحمد أكنسوس:
ودعوتني وزعمت أنك ناصحي * ولقد صدقت وكنت أميناً
وعرضت ديناً لا محالة أنه * ومن خير أديان البرية ديناً
ويحتويه هذا الكتاب على عدة فصول نذكرها:
فصل يرد فيه على قول البكاي: " إن التيجاني ليس من أهل التربية " فصل فيه نهي التيجاني أصحابه عن زيارة الأولياء الأحياء والأموات .
فصل في الشيخ سيدي أحمد البكاي الذي أرسل كتاباً لاكنسوس وأفشاه الرسول قبل وصوله إليه فانقلبت نصيحة فضيحة .

فصل يهدد فيه البكاي ويعتذر له أيضاً .
يقول أكنسوس لا تطمعوا أن تهينونا ونكرمكم وأن نكف الأذى عنكم تؤذونا .
يقول ها أنا أفف عجزاً وإعياء .
يا كاتبني بالله قبل يديه * بدلاً من فمي ففيه احتشام³

¹ محمد بن أحمد أكنسوس ، المصدر السابق ، ص 140.

² تسمى الجواب المسكت في الرد على تكلم في الطريقة التيجانية بلا تثبت طبع بالمطبعة العثمانية بالجزائر 1913 ، فهذه الرسالة يرد فيها على الشيخ أحمد البكاي ويحمل مسؤولية إلى من بلغوه عن الطريقة التيجانية وليس إلى أحمد البكاي .

³ محمد بن أحمد أكنسوس ، المصدر السابق: ص 78.

رد الشيخ أحمد البكاي ولكن حسب رواية نساخه يرى أنه نسخه¹ أحمد البكاي لم تصل إلى أحمد أكنسوس بسبب وفاة أحمد البكاي 1282هـ - 1865م. أما فهرس المخطوط فيقع في آخر المخطوط وبه تسعة وعشرون صفحة وقد اخترت بعض عناوينه. كتبوا كتابهم أي جوهر المعاني فمزقه ولم يرصه ذلك دليل على صلاحه لما تضمنه من الكفريات بالتصريح والتلميح . وأستمر أكنسوس إلى أن قال زعموا أن الاجتهاد انقطع... الخ إلى أن قال والعمل بالعلم هو التربية. قال البكاي رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يزر أبا بكر ولا عمر ولا علياً ولا عثمان ولم يختصر مجالسهم فيزور ويحضر إلى مجلس التيجاني وسيدي محمد بن أحمد أكنسوس أني أكذب لهذا وأعذبه وطفق يعاتب على من يتصور هذا في عقله وعاتب سلطان وقته .

- أتدري ما هي القصة أن التيجاني جاء إلى الغرب وقد كل علماءه واشتغلت أمراؤه وكثر الجهل في أهله فادعى لهم دعاوى وأمانهم أمني... الخ إلى أن قال إن من كلام التيجانية أن طريقهم هي آخر الطريق فلا يأتي ولي بعدة بطريقة جديدة ويحث إلى أن قال ولا أحب أن أطول هنا إلى أن قال يا أكنسوس بحق أمامك مولانا عبد الرحمان رد أحمد البكاي على الرسالة المسماة بالجواب المسكت بكتاب ما يزال مخطوطاً سماه فتح القدوس في جواب ابن عبد الله أكنسوس².

فهذا المخطوط يتناول فيه أحمد البكاي مزاعم التيجانيين أن الاجتهاد انقطع والعمل بالعلم هو التربية وينفي ما قاله أكنسوس في قوله أن الرسول صلى الله عليه وسلم يحضر إلى مجالس التيجاني من حين أنه لم يزر أبا بكر ولا عمر ولا علياً ولا عثمان أجاب فيه عالم مراكز مخطوط موجود بمركز أحمد بابا بتمكتوا مكتوب بخط مقروء عنوانه مكتوب بحبر أحمر وأزرق وسائر الكتاب بحبر أسود عدد صفحاته أربعمائة وخمسون صفحة. فإن الأسباب التي جعلت التيجاني في أقواله بالمغرب وهذا بحسب رأي أحمد البكاي أنه جاء إليه في وقت قل علماءه واستغل أمرؤه وكثر الجهل في أهله فادعى لهم دعاوى وأمانهم الأمانى وجعلهم يقولون أن التيجاني هو آخر مؤسس للطرق الصوفية فلا يأتي ولي بعدة بطريقة جديدة .

دور الطرق الصوفية في نشر الإسلام في القارة الإفريقية:

وبغض النظر عن أسماء الطرق الصوفية ومسمياتها والآراء التي نادى بها والأفكار التي حاولت نشرها فإن هذه الطرق قد لعبت دوراً كبيراً في نشر الدين الإسلامي في إقليم توات وحوض نهر النيجر ولو حاولنا فصل هذه الطرق عن الحياة الدينية بهذين الإقليمين لوجدنا أن المحاولة تؤدي إلى فشل من يتصدى لها وفي النهاية نقبل بهذا الطرق باعتبارها الحاكم في الحياة الإسلامية بإقليمي توات والأزواد رغم بعض الإدعاءات عن الانحراف الذي أصاب بعضها .

¹ أحمد البكاي .فتح القدوس في جواب عبد الله أكنسوس .مركز أحمد بابا تمبكتو تحت رقم 373 لا يزال مخطوط .

² محمد بن أحمد أكنسوس ، المصدر السابق ، ص 27.

ومهما يكن فإن لكل من الطريقة القادرية والطريقة الموساوية والطريقة الشيخية والطريقة التيجانية أثر كبير في نشر الإسلام وتعاليمه الدينية في الزوايا والكتاتيب القرآنية وحلقات الذكر التي تكون بعد الصلوات الخمس وفي أيام متعارف عليها بين مريدي الطرق الصوفية التي يكون في العادة ليلة الجمعة وفي نهارها هذه اللقاءات اليومية والأسبوعية ساهمت في جذب العديد من المريدين الجدد إليها ولزواياها المتواجدة والمتزامية في الإقليمين سواء للتعليم أو الإطعام من جهة أو تنظيم حياة الناس من جهة أخرى نتيجة إلى الحركة الساكنة في ذاتها الملتفة حول نفسها¹ لما لها من ثقافة وإلهام روحي وزخم ديني من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية استطاعت بها من أن تحافظ على بقائها بإقليمي توات والأزواد .

إلى جانب آخر هذه الطرق عرفت نقله نوعية بسبب أول اصطدام حضاري ما بين الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الغربية التي كانت تقودها فرنسا خلال القرن التاسع عشر في نشر تعاليم الطرق الصوفية، ولا ننسى ركب الحج في النقاط التي تتجمع بها الحجيج بالأزواد ثم توات والمدة الزمنية التي كان يستغرقها الركب والتي تدوم في الغالب سنة هذه أهمية تؤدي إلى تفاعل حضري بين الشيوخ والمريدين حيث كانت هذه الفترة من أنشط الفترات فقد شهدت ازدهار حركة الطرق الصوفية حيث وصل عددها بالجزائر حوالي أربع عشرة طريقة بالإضافة إلى الطرق الفرعية عن كل طريقة . فكان لكل شيخ أتباعه ونشاطه الخاص وأثناء عودة شيخ الطريقة مع ركب الحجيج ينضم له أضعاف ما كان المريدين نظراً للثقافة التي تحصلوا عليها والمقامات التي زارواها والدروس التي سمعوها طلية سفرهم²، وقد أبدى علماء كئنة جهوداً في نشر الطريقة البكائية بشكل واسع وأعمق بإقليم الأزواد وحوض نهر النيجر فقد ألف الشيخ المختار الكبير أكثر من ثلاث مئة رسالة عن الإسلام والمسلمين بالأزواد وغرب إفريقيا وصارت تعاليمه التي حملها طلابه من أبرز العلامات التي ساعدت على انتشار الإسلام بين الشعوب الزنجية في حوض نهر النيجر وغرب إفريقيا وعندما وصلت الطريقة البكائية إلى هذه الجماعات أصبح يدين بها أغلب الملوك والثنيون واستمر الإسلام في الانتشار على طول الطرق التجارية وصارت محط القوافل مصدر إشعاع ديني وروحي في آن واحد³ ومن مؤلفات الشيخ عثمان بن فودي⁴.

في نشر الطريقة القادرية مخطوط إحياء السنة وإخماد البدعة والمخطوط أصول الدين ومخطوط أصول الولاية وشروطها ومخطوط السلاسل الذهبية للسادات الصوفية ومخطوط السلاسل

¹ حميد عميروي. "الطرق الصوفية" مجلة مسالك ، تصدر عن مؤسسة الأمير عبد القادر العدد 03 ديسمبر 1998 ص 83.

² عبد الله عبد الرزاق إبراهيم ، المرجع السابق ، ص 40.

³ نفس المرجع ص 38.

⁴ هو أبو محمد عثمان بن محمد ابن عثمان المعروف بابن قودي أخذ ورد الطريقة عن عبد القادر الجيلاني وكان ممن يدعو إلى الله ويدل عليه وكابد ما هو المعهود من أخلاق الناس من الجفاء والإتكاف والاستهزاء وكان يخاطبهم بقدر عقولهم .

القادرية ومخطوط بيان البدع الشيطانية التي أحدثها الناس في أحوال الملة المحمدية ومخطوط تعليم الأخوان بالأمر التي كفرنا بها ملوك السودان .

الخاتمة:

وقد ساعدت هذه المؤلفات على جعل الطريقة أكثر انتشارا في غرب إفريقيا فقد سيطرت على مجتمع شمال نيجيريا وامتدت إلى باقي أجزاء القارة الإفريقية وأدت إلى التصدي لكثير من البدع والخرافات التي سادت حوض نهر النيجر وجعلت من الشيخ عثمان بن فودي يقف بحزم أمامها ويؤلف الكتب للتخلص من البدع السائدة وقامت جماعات من أتباعه ومريديه بحملة للتدريس وتعليم الناس القضاء ونشر قواعد الدين الإسلامي باللغة العربية كتابة وقراءة وصارت للطريقة القادرية في نيجيريا مراكز للذكر والصلاة إلى جانب التعليم والتدريس والإفتاء والقضاء ثم تطورت هذه الطريقة وصار لها طموح سياسي أرادت من وراءه توحيد المسلمين ونشر الإسلام في غرب إفريقيا وقد سار إلى جانب عثمان بن فودي أخوه عبد الله الذي شاركه في مجال الدعوة وقد عملا على نشر هذه الطريقة الصوفية.

المصادر والمراجع المطبوعة:

- ابن حجر العسقلاني: بلوغ المرام من أدلة الأحكام، الطبعة الثانية، أديس أبابا، مكشبية مصعب بن عمير الإسلامية .د.ت.
- ابن بطوطة (محمد بن عبد الله): تحفة النظار في غرائب الأمطار وعجائب الأسفار، ج2، د.م. المكتبة التجارية .د.ت.
- ابن تيمية: مجموع الفتاوي، جمع وترتيب عبد الرحمان بن محمد القاسم، ج 32 الرباط، مكتبة المعارف.
- ابن حوقل (ابو القاسم): صورة الأرض، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، د.ت.
- ابن خلدون (عبد الرحمان): كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، ج 6، بيروت، دار الكتاب اللبناني 1289 هـ.
- ابن خلدون (عبد الرحمان): المقدمة، بيروت دار القلم الطبعة الرابعة 1981 .
- البكري (الحاج محمد عبد الكريم بن عبد الحق): جوهرة المعاني في تعريف علماء الألف الثاني، مخطوط بالخزانة البكرية، تمنطيط .
- البلبالي (الطيب بن عبد الله بن سالم): مخطوط جريدة مختصرة في انساب أهل تيمي - خزانة كوسام .
- التمنطيطي، (سيدي محمد بن عبد الكريم بن الحق): مخطوط درة الأقلام في اخبار المغرب بعد الإسلام خزانة بن عبد الكبير المطارفة .
- التينلاني (عبد الرحمان بن علي بن محمد): رحلة من توات إلى الجزائر، مخطوط بخزانة كوسام تيمي.
- التواني (عبد الرحمان بن عمر): مخطوط فهرسة اعلام توات، خزانة كوسام .
- إبراهيم (عبد الله عبد الرزاق): اضواء على الطريقة الصوفية في القارة الإفريقية، د.م. مكتبة مدبولي 1990.
- إبراهيم (عبد الله عبد الرزاق): الصوفية والمجتمع في غرب إفريقيا، د.م. المكتب المصري لتوزيع المطبوعات 1999.
- بوعزيز (يحي): الطرق والأسواق التجارية في الصحراء الكبرى، تجارة القوافل ودورها الحضاري حتى نهاية القرن 19، الكويت، مؤسسة الفيلاج 1984 .
- جلال (محمد): دراسات في التصوف الإسلامي شخصيات ومذاهب، دار النهضة العربية الطباعة والنشر، د.ت .
- الجلول (محمد بن الحسن): الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ج1، المدينة المنورة، المكتبة العلمية، 1977م.

- سرير ميلود: دور الزوايا الثقافي والعلمي في منطقة توات. ج2، جامعة أدرار، 2000.
- سعد الله (أبو القاسم): تاريخ الجزائر الثقافي، ج4، 2، بيروت، دار الغرب الإسلامي .1998.

المراجع بالفرنسية:

- ABEZTOUT (Abderahime) , Touahri (Abdelwahab), Architecture de la Tradition Ighrer , Alger ; s.n . 2001.
- BASSET (R) , Touat: Reccueil de mémoires et de textes publié en l'honneur du 14: Congrès des Orientalistes , Alger , Fontana . 1905.
- BAKHLI (Aoumeur) et Tidjani (Fouad) – Tamentit cité du désert Mémoire et anticipation ; Alger: s.n . 1989-1990.

واقع الطرق الصوفية بإقليم توات – بين المرجعية المعرفية والممارسة العملية –

أ. إدريس بن خويا
جامعة أدرار

ملخص:

لقد عرف إقليم توات ظاهرة التصوف بداية من العهد الأول لدخول الإسلام إليه، وأصبحت الحياة الروحية فيه تقوم على نشاط الطرق الصوفية التي قادها مشايخ أجلاء حملوا على عاتقهم مهمة نشر الإسلام وتعاليم مناهجهم الصوفية بإقليم توات؛ حيث وجدت أرضا خصبة لتنمو وتتفرع في أرجاء أنحاء المنطقة، ومن تلك الطرق الحاضرة في إقليم توات: الشاذلية، القادرية، التيجانية، الموساوية،... وكان انتشار الإسلام في الإقليم التواتي الهدف النبيل الذي سعت الطرق الصوفية إليه، كما وجدنا أنها عمدت إلى محاربة البدع والأفكار المجوسية واليهودية التي بدأت بنشر بذورها في أوساط المجتمع الإسلامي، الذي لم يسلم منه إقليم توات خاصة بقصر تمنظيط أين تصدا لها الشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي.

The reality of sufic ways in Tovatarea:

From the beginning of the first Islam admiltang to Tovatarea, Sufism started to caracteriz.

The spirititva life there.sufic man took the responsiblity to wider spread sufic methods, and use it in most of its religious activities, the sufic man wanted also to gether betzeen Islam and Sufism. Among these ways. Shadilia, kaderia, tidjania, and Moussaweya..

The spread of Islam shaped the Noble gool that sufic method, aimed or tried to realize, justas, it attempted to fight against fades,Magiand jewish ideas that spread its seeds in most of Islamic socities Among them the touat' society where the great religious, and sufic man Abdelkarim ELMaghili Faced or resited it.

مقدمة:

الحمد لله، نحمده سبحانه وتعالى حمدا جليلا يليق بجلالته وعظمته، لا نحصي ثناء عليه كما أثنى على نفسه، له الملك في الأولى والآخرة وهو على كل شيء قدير. ونصلي ونسلم على سيدنا محمد؛ الرحمة المهداة صلاة وسلاما دائمين متلازمين إلى يوم الدين.

وبعد؛

لقد ابتدأت نزعة التصوف في ق 2هـ فكان طابعها الورع والزهد، إلا أنها كانت احتجاجا على الانحراف عن المبادئ الإسلامية، ثم تطورت بمرور الزمن لتصبح نظاما معيناً في العبادة واتجاهها نفسيا وعقليا معيناً.

وقد نشأ التصوف نشأه إسلامية؛ حيث نجد الرسول - صلى الله عليه وسلم - كان يتعبد في غار حراء بعيداً عن الناس، وكان الخلفاء الراشدون يميلون إلى البساطة والزهد في الدنيا والعبادة إلا أنهم ليسوا صوفيين بالمعنى الذي بلغت إليه الصوفية فيما بعد.¹

أما لفظة التصوف فقد اختلف أهل اللغة في ضبط اشتقاقها، فهي تحتل أربعة آراء: فقول أن يكون الصوفي منسوباً إلى صوفة، والثاني أن يكون منسوباً إلى الصوف، والثالث أن يكون مشتقاً من الصفاء، والرابع أن يكون منسوباً إلى كلمة سوفيا اليونانية.²

ويقال إنّ التصوف لغوي هو طريقة سلوكية قوامها التقشف والتخلي بالفضائل لتزكو النفس وتسمو الروح.³

وفي آراء أخرى هو من الصفاء أو الصفة، أو الذين يجلسون في الصف الأول في المسجد أثناء الصلاة. أو من الصوف؛ وهو رأي أغلبية اللغويين حيث كان الصوف واللباس الغالب على الزهاد والعباد.⁴

وقيل هو التخلق بالأخلاق الإلهية، والوقوف مع الآداب الشرعية ظاهراً فيرى حكمها من الظاهر في الباطن، وباطناً فيرى حكمها من الباطن في الظاهر فيحصل للمتأدّب بالحكمين كمالاً. ويقول ابن تيمية إن هؤلاء الصوفية نُسبوا إلى ظاهر اللبسة؛ وهي لباس الصوف، فقد قيل في أحدهم صوفي وليس طريقهم مقيدا بلباس الصوف ولا هم أوجبوا ذلك، ولا عقلوا الأمر به، ولكن أضيفوا إليه لكونه ظاهر الحال.

¹ - ينظر نشأة المرابطين والطرق الصوفية وأثرها في الجزائر خلال العهد العثماني، فيلاي الطاهر، ص 5-6، دار الفكر القرافيكي للطباعة والنشر، باتنة، ط1.

² - التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، د.زكي مبارك، ج1، ص40، دار الجيل بيروت-لبنان.

³ - ينظر هامش الرسالة القشيرية، أبو القاسم بن هوازن القشيري، ص311، تحقيق خليل المنصور، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط3، 1426هـ-2005م.

⁴ - ينظر نشأة المرابطين والطرق الصوفية وأثرها في الجزائر خلال العهد العثماني، فيلاي الطاهر، ص5-6.

ويضاف إلى ذلك ما روي من أن كلمة صوفي وردت في كلام منسوب إلى الحسن البصري وهو من التابعين فقد قال: رأيت صوفياً من الطواف فأعطيته شيئاً فلم يأخذ وقال معي أربعة دوالق يكفيني ما معي وبشبهه هذا قول سفيان: لولا أبو هاشم الصوفي ما عرفت دقائق الرياء، ويؤيد هذا وذلك ما جاء في كلام بعض المؤلفين من أن مكة كانت خلت قبل الإسلام في وقت من الأوقات حتى لا يطوف بالبيت أحد وكان يجيء من بلد بعيد رجل صوفي فيطوف بالبيت ثم ينصرف، فاللفظة على ذلك قديمة، وقدمها يرجح نسبتها إلى من استحبوها الصوف من الأنبياء¹.

وكلمة تصوف قد ورد ذكرها كثيراً في آداب الجاهلية، ويرجع معناها إلى مقصد الابتعاد عن زخرف الدنيا، ومن ذلك كان التصوف عنواناً للزهد والقناعة، وروي عن الأنبياء أنهم لبسوا الصوف، فقد كان سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم سيتأثر لبس الصوف عن غيره من الثياب، وكان الناس سيتأثرون به ويعظمون من يلبسه لما يتميز به من ورع وزهد في الدنيا.²

اصطلاحاً: التصوف هو عبارة عن طريقه انتقالية لا صلاح القلوب وتركيبه الأنفس، ويطلق بمعنى العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد في ملذات الحياة وشهواتها.

ومن هنا انفرد خواص أهل السنة والمراعون لأنفسهم مع الله تعالى، والحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة يلقب المتصوفة أو الصوفية، بعد المائتين من الهجرة، واشتهر به كل من تبعهم بصدق التوجيه.

ولذلك سئل الإمام الجنيد عن معنى التصوف فقال في كلمة جامعة، هو تصفية القلب عن موافقة البرية، ومقارنة الأخلاق الطبيعية، وإخماد لصفات البشرية.³

- مفهوم الطريقة:

أ- لغة: هي مفرد طرائق: وتعني السير والحالة والمذهب، ويقال هو طريقة قومه، وهم طرائق قومهم .

والطريق يقصد به النهج والمسلك، ويقال سلك مسلكاً إذا اتخذ طريقاً (عبره) وفي معنى آخر يقصد به الدرب، ويقال سلك درب الصالحين إذا عبره، ويقال أيضاً انتهج طريقهم.⁴

¹ - التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، د.زكي مبارك، ج1، ص51.

² - ينظر الطريقة وأثرها على العلاقات الإنسانية (التيجانية والقادرية)، محمد مازر والهامل مسعودي، ص13، مذكرة ليسانس، بإشراف د.دالي حسين، جامعة السانبا-وهران، 1999-2000م.

³ - ينظر التصوف الشرعي، سيد نور بن سيد علي، ص4-5، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1421هـ-2000م.

⁴ - ينظر الطريقة وأثرها على العلاقات الإنسانية (التيجانية والقادرية)، ص9، والطرق الصوفية والزوايا بإقليم توات، زاوية سيدي أحمد ديدي نموذجاً، كريمي أم كلثوم وبن ديدي فاطمة، ص12، مذكرة ليسانس في التاريخ، بإشراف د.محمد حوتية، جامعة أدرار، 2005-2006م.

ب-اصطلاحاً: الطريقة هي السيرة المختصة بالسالكين إلى الله منقطع المنازل والترقي في المقامات.

والطريقة عند الصوفية هي إقامة ناموس العبودية عبر الرحلة الممتدة من الخلق إلى الحق، وهي السبيل العارج من العالم الفاني إلى حضره الباقي عز وجل، فالطريق بهذا المعنى هو خروج السالك من وهم الغفلة وحب الدنيا ودخوله في طاعة المولى ومحبته.

وأما الطريقة الصوفية هي عبارة عن منظمات دينية شعبية يضم كل منها شيخ وطائفة من المريدين، والأتباع للنهج الصوفي القائمة عليه.

وأما عن أصل ظهور التصوف وانتشاره فيرجع ظهوره إلى العهد الأول بداية من ظهور الإسلام مع سيد الخلق أجمعين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم؛ حيث كان يتعبد بغار حراء، واستمر معه طيلة حياته وبعد وفاته توارثه الصحابة الكرام ثم التابعين لهم بإحسان .

وبذلك نجد أن فترة تحديد ظهور التصوف في ق 2هـ ما هو إلا تدقيق للمرحلة التي برز فيها ذلك التغير المفاجئ في الحياة الروحية، وهو يعد بمثابة عملية تصحيح تهدف إلى العودة بالمجتمع الإسلامي إلى سالف عهده ووضعه على الخط الصحيح الذي رسمه له الرسول صلى الله عليه وسلم¹.

وبذلك سنتطرق إلى أهم العناصر المتعلقة بانتشار التصوف وطرقه الشهيرة في أنحاء منطقة توات.

الطرق الصوفية الرئيسية بإقليم توات:

عرف إقليم توات ظاهرة التصوف من العهد الأول بداية من دخول الإسلام إليه، وأصبحت الحياة الروحية فيه تقوم على نشاط الطرق الصوفية التي قادها مشايخ أجلاء حملوا على عاتقهم مهمة نشر الإسلام وتعاليم مناهجهم الصوفية بإقليم توات، حيث وجدت -أيضاً- أرضاً خصبة لتنمو وتتفرع في أرجاء أنحاء المنطقة. ومن تلك الطرق: الشاذلية، القادرية، التيجانية، الموساوية.

¹ - ينظر الطرق الصوفية والزوايا بإقليم توات، زاوية سيدي أحمد ديدي نموذجاً، ص14.

1- الطريقة الشاذلية:

يرجع تأسيسها إلى أبي القاسم الجنيدي¹ الذي تأثر به الشيخ شعيب أبي مدين الأندلسي²، الفقيه الشهير الذي انتشر صيته خلال 12م في كافة العلوم الإسلامية، الذي تتلمذ على يده الشيخ عبد السلام بن مشيش³ المغربي الأصل (ت 25 هـ) ونشر أفكاره أساتذة في البلاد، ونال بواسطتها شهرة فائقة⁴، الذي أخذ عنه -أيضا- زعيم الطائفة الشاذلية علي أبو الحسن الشاذلي⁵.
والحقيقية يرجع منبع الشاذلية إلى هؤلاء العلماء الثلاثة الذين تأثر بهم أبو حسن الشاذلي، المولود سنة (593هـ) واستند إلى آرائهم وأفكارهم لتكوين الطريقة الصوفية المعروفة بالشاذلية، التي نشرها في إفريقيا الشمالية. ومنها أخذت طريقها غرب إفريقيا السوداء، ومن هناك وصلت إلى مصر، ومناطق المشرق العربي خاصة الحجاز، وتعتبر الشاذلية أهم الطرق الصوفية ليس في الحجاز فحسب، بل في شمال إفريقيا؛ حيث تفرعت عنها تقريبا كل الطرق الصوفية الأخرى التي عملت في هذه المناطق وغيرها من مناطق إفريقيا.⁶

الذكر عند الشاذلية:

يتمثل الذكر عندهم في الاستغفار والصلاة والسلام على رسول الله 100 مرة (اللهم صلي وسلم على سيدنا محمد النبي الأمي)، والشهادة 10 مرات كل صباح بالإضافة إلى عقد اجتماع كل أسبوع، ومدة في الشهر في حلقات للذكر.⁷
- كما تفرعت عنها عدة طرق، منها: الجزولية، البونسية، العليوية، الحنصالية.

¹ - هو أبو القاسم الخزاز القواريري، كان أبوه يبيع الزجاج وكان هو خزازاً وأصله من نهاوند إلا أن مولده ومنشأه ببغداد. ينظر في ترجمته سلسلة المرأة الصافية في ذكر بعض الصوفية الصافية، للإمام الشيخ مولاي التهامي غيتاوي، ج1، ص42، منشورات ANEP، 2006.

² - هو شعيب بن الحسن الأندلسي شيخ المشايخ سيدي أبو مدين الغوث، سيد العارفين، كان آخر كلامه "الله الحق" إلى أن توفي سنة 594هـ وهو مدفون بتلمسان. ينظر في ترجمته الرائد في ذكر جملة من حياة وفضائل وكرامات الشيخ سيدي محمد بلقايد -رحمة الله عليه-، للإمام الشيخ مولاي التهامي غيتاوي، ص265-276، منشورات المؤسسة الوطنية للاتصال، النشر والإشهار، 2002م.

³ - وُلد في سنة 520هـ، نشر مذهبه في جميع أنحاء إفريقيا الشمالية، دون أن يكون طريقة معينة، وتوفي بتلمسان سنة 625هـ، وخلف عدة مؤلفات في علوم القرآن والتفسير والفقه.

⁴ - ينظر الطرق الصوفية ونشر الإسلام والثقافة العربية في غرب إفريقيا السمراء، د.عمار هلال، ص100-101، منشورات وزارة الثقافة والسياحة، الجزائر، 1984.

⁵ - هو علي أبو الحسن بن عبد الله بن عبد الجبار السيد الشريف من ذرية محمد بن الحسان الشاذلي زعيم الطائفة الشاذلية، نسبة على شاذلة؛ قرية بإفريقيا، كان يقرأ تفسير ابن عطية والشفا. ينظر في ترجمته سلسلة المرأة الصافية، في ذكر بعض الصوفية الصافية، للإمام الشيخ مولاي التهامي غيتاوي، ج2، ص258.

⁶ - المرجع نفسه، ص100-101.

⁷ - المرجع نفسه، ص100-101.

انتشارها:

لقد أشارت الوثائق البكرية إلى بعض الزوايا التواتية التي وجدها مولاي سليمان بن علي عند دخوله إلى تيمي، منها: زاوية عيسى، زاوية الغريبة، زاوية سيدي الحاج بأذعاع،... لكن لا نعرف عن هذه إلا الأسماء .

وما يمكن أن نجزم به هو أن أول زاوية بتوات قد أسست على المبادئ الثلاثة في معنى قول الرسول صلى الله عليه وسلم: " إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاث صدقة جارية وعلم ينتفع به وولد صالح يدعو له "¹ هي زاوية مولاي سليمان بن علي، ثم نشرت على منوالها الزوايا التي تلتها فيما بعد.

وبالتالي، فإن أول شريف إدريسي جاء إلى توات هو السيد مولاي سليمان بن علي² حسب معرفتنا واطلاعنا المحدود، وأن زاويته أول زاوية تبرّك بها جميع المواطنين، وتناولوا على الأقل إحدى وجباتها، ويذكر أن سليمان بن علي لما وُلِد له وأُظنه أو لهم استدعى جميع السكان إلى وليمة العتيقة.

3

لذلك نتساءل، هل كانت لمولاي سليمان بن علي طريقة اشتهر بها؟.

ومن المعروف أنه عاش في فترة نشط فيها علماء كبار اشتهروا في هذا المجال، ورواد خلد التاريخ ذكرهم أكثر من غيرهم، ومن هؤلاء: السيد علي بن حرزهم، ومعاصره السيد يعزى، وكبير تلميذهما السيد أبو مدين شعيب، ويُعتبر الولي سليمان بن علي هو أيضا من كبار تلاميذ الشيخين، ورفيق السيد أبي مدين شعيب في التحصيل العلمي المعرفي.

¹ - سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، ج3، ص660، رقم 1367، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

² - أبو داود سليمان "الملقب بأوشن" بن مولاي علي الشريف بن أحمد بن محمد بن أبي بكر بن أحمد بن علي بن محمد بن سعيد بن عبد الرحمان بن عيسى بن أبي القاسم بن عبد الله الكامل بن الحسن المثنى بن الحسن السبطي بن سيدنا علي بن السيدة فاطمة الزهراء بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم، وُلِد حوالي سنة 549 هجرية الموافق لـ: 1154 ميلادية. كما أنه كان حاملا لرؤية العلم الظاهر والباطن، وكان يُعَلِّم القرآن للراغبين وعبادة الرحمان للمريدين، فأقبلت عليه الطلبة من أراض شاسعة، فكانت زاويته متكاملة عامرة بطلاب العلم وطلاب المائدة فخضعت له النفوس الأبية وأقبل على الأخذ مما منحه الله خلق كثير، واستمر على هذه الحال إلى أن ارتحل إلى جوار ربه سنة 670هـ حوالي 1271م وقبره معروف يزار له بأولاد أوشن. ينظر في ترجمته درة الأعلام في أخبار المغرب بعد الإسلام، سيدي محمد بن عبد الكريم بن عبد الحق، مخطوط بخزانة سيدي أحمد بن ديدي (تمنيط)، وينظر كذلك في نسبه وحياته إلى زهرة الأخبار في تعريف أنساب آل بيت النبي المختار، للعلامة المدقق والمحقق أبي عبد الله أحمد بن المقرئ التلمساني(مخطوط)= وأنساب الشرفاء لأبي بكر بن محمد السيوطي (مخطوط). هما متواجتان بخزانتي باعبد الله لصاحبها بن وليد الوليد، ومولاي سليمان بن علي ، لصاحبها الأستاذ علي سليمان.

³ - الزاوية ، نشأتها، تطورها، أهدافها، مبادئها، أ.عبد القادر نيكلو، ص1-6، مقال قدم في الندوة الثانية حول الشيخ الولي الصالح سيد مولاي سليمان بن علي-رضي الله عنه-، وذلك يوم 15 ماي 2006 بالمسجد الكبير بقصر أولاد أوشن-أدرار.(مخطوط).

فالشيوخ علي بن حرزهم كان زاهدا في الدين، ضاربا الدنيا عرض الحائط، سالكا في التصوف، من الأولياء ذوي الكرامات والفراسات.

فمن حيث الزهد يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "إذا رأيتم الرجل قد أوتي زهدا في الدين، ومنطقا: فاقتربوا منه، فإنه يلقي الحكمة" أخرجه ابن ماجة. أما من حيث الفراسة فيقول الرسول صلى الله عليه وسلم أيضا: "انقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله عز وجل" أخرجه الترمذي. أخذ ابن حرزهم عن عمه أبي محمد صالح بن حرزهم، وأخذ عنه خلق كثير، ومن أشهرهم أبي مدين شعيب، ومولاي سليمان بن علي.

أما تلميذه شعيب ولد سنة (520هـ) بإشبيلية - الأندلس، كما كُف من طرف إخوانه برعي غنمهم، وأهملوا تعليمه حتى بلغ الرابعة عشر من عمره، وهو لا يعرف كيف يُصلي، ولم يحفظ آية من القرآن الكريم.

وعند هروبه من إخوانه ووصوله إلى فاس بعد معاناة يقول عن نفسه: " فسرت إلى مجالس العلماء مجلسا بعد مجلس، وأنا لا يثبت في قلبي شيئا مما أسمع من المدرسين إلى أن جلست إلى شيخ كلما تكلم ثبت في قلبي وحفظته"؛ ذلك الشيخ هو علي بن حرزهم، وهو شيخ أبي مدين شعيب، ومولاي سليمان بن علي.

ولذلك يسأل الشيخ عن سبب تأثير كلامه في قلبه، فيجيب ابن حرزهم: "هم يتكلمون بأطراف ألسنتهم فلا يتجاوز كلامهم الأذنين، وأنا أقصد الله بكلامي فيخرج من القلب ويتوجه إلى القلب". وإذا كان الشيخ أبا مدين من كبار مشايخ الطريقة والمتقدمين جدا، وإذا كان علماء التصوف يقرون بالطرق المعروفة عندنا وينسبونها إلى الشاذلية باعتبارها أول طريقة فإن - مثل ما أوضحنا في انتساب الطريقة في أول المدخل - أبا الحسن الشاذلي قد أخذ عن شيخه السيد عبد السلام بن مشيش عن السيد عبد الرحمان جار المصطفى عن أبي مدين شعيب عن الشيخين علي بن حرزهم والسيد يعزى.

يقول أبو مدين في ذلك "طريقتنا هذه أخذناها عن أبي يعزى بسنده عن الجنيد عن السري السقطي عن حبيب العجمي بالسند إلى رب العزة".

ويمكننا أن نستنتج مباشرة، أنه مادام السيد علي بن حرزهم والسيد أبو مدين شعيب الغوث من كبار التصوف، ومن أهم رواد الطريقة، فحتما يكون الشيخ مولاي سليمان على درب شيخه وصديقه في التحصيل المعرفي العلمي، بالإضافة إلى اهتمام عصره الكبير بهذا الشأن.¹

ويمكن أن نستدل ضمن هذا المقال بقول الأديب والشاعر التواتي الكبير السيد البكري بن عبد الرحمان التينيلاني يقول في مطلع قصيدة له مدح بها الشيخ مولاي سليمان بن علي:¹

¹ - المرجع نفسه، ص 1-6.

وفسيل ابن حرزهم في الطريقة	سيدي سليمان نجل علي
وسلوكاً شريعة وحقيقة	فُقت مجدداً وسؤدداً وكمالاً
تهزّم الظلمات منه الشريعة	قد حللت توات كالبدر يسري
فيها مع الصّفات الأنيقة	وملّكت أزمّة العزّ والتصريف
كلّ ذي أمال ثيابا صفيقة	وبسّطت يديك بالجدود تُعط
دُوحة سُرّ بالغصون الوريقة	ومنحت الزوار كلّ مرام
للهدى بعد هونهم بسجيقة	وهديت من الخلائق جمّاً
بالولاية ذكره في الخليفة	مثل سيّدي الأحسني ² فأضحى
فارتقى بعد في المراقى الشريعة	بعد ما كان في حضيض انقطاع
ظاهرٌ لذوي الفهوم الدقيقة	وعلى قبرك المعظّم نورٌ
مالها في كثيرها من شقيقة	حرمة عظم الإله جماها
في حوزها فصم الإله وثيقة	كلّ من لم يكن له أدبٌ
في عويض الخُطوب تضحى طليقة	سند المستغيث كُن لي غيائنا
أن أكون من الجُموع الغريقة	أنت حامي الدمار حاشاك رُكني
البُكَيْرُ ³ الفقير حالك فيقة	في جماك الضعيف مادح معناك
مع إنسٍ بنيرات عتيقة	ضائه الله من شياطين جنّ

وفسيل ابن حرزهم؛ أي التصاقه بهذا الشيخ، وكأنه جزء اقتطع من شيخه، مثل الفسيلة هي جزء من النخلة.

وهو تعبير وتقدير صريح بأن التلميذ قد ورث أسرار وطريقة شيخه، وهذا ما يدعم صحة الرأي الذي روى عن أحد أعيان القصر.

إن مولاي سليمان كانت له طريقته الخاصة وأوراده، وأن آخر اتباع هذه الطريقة كانوا في بلاد سبع⁴. وهو ما يمكن الإقرار به باعتبار أن سبع كانت في وقتها من كبريات المناطق أو القصور

¹ - مخطوطة موجودة بخزانتي: مولاي سليمان بن علي لصاحبها الأستاذ علي سليمان، أدغا-أدرار. ونسخة موجودة بخزانة باعبد الله-أدرار، لصاحبها الوليد بن الوليد-رحمة الله عليه.

² - كان ضالا عن الطريق، فهده مولاي سليمان بن علي إلى الطريق المستقيم.

³ - نسبة إلى ناظمها.

⁴ - تبعد حوالي 40 كلم عن شمال ولاية أدرار.

التواتية، وأن مولاي سليمان بن علي استقبله أعيان توات بهذا البلد، وأنه كذلك سرَّح مطيته التي حملته إلى توات من هذا البلد، وسكان سبع -أيضا- يعتبرون من الذين يحترمون مولاي سليمان ويخدمونه ويخدمون جميع الأولياء.¹

وبما أن أول زاوية بإقليم بتوات هي زاوية مولاي سليمان بن علي، فيمكن القول كذلك إن أول طريقة صوفية دخلت إلى توات هي الطريقة الشاذلية.

2- الطريقة القادرية:

يرجع تأسيسها إلى الشيخ أبي محمد محي الدين عبد القادر بن عبد الله الملقب بالجيلاني نسبة إلى مسقط رأسه جيلان ببلاد فاس. وُلِدَ سنة 470هـ وتوفى سنة 561هـ، وجاء إلى بغداد سنة 488هـ.

انتشرت أفكاره بين معاصريه، ولُقِّب بالقطب الرابع من أقطاب التصوف البارزين، تميزت الطريقة بتعاليمها السمحاء ومبادئها المعتدلة الماثورة عن أقوال وأفعال الشيخ الجيلاني، أهمها قوله: "اتبعوا ولا تبتعدوا، وأطيعوا ولا تخالفوا، اصبروا ولا تجزعوا، واتحدوا ولا تنمزقوا، وانتظروا ولا تئسوا، واجتمعوا على الذكر ولا تتفرقوا، وتطهروا من الذنوب ولا تنتاطحوا، وعن باب مولاكم فلا تبرحوا".²

الأذكار والأوراد:

ولها مجموعة من الأذكار والأوراد، يتم قضاؤها وجوبا لأنها مأخوذة على وجه النذر والعهد، ولها أربعة مقاصد، هي:

أ- الحسبة: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، فإن تولوا فقل (حسبي الله لا إله إلا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم)، و(حسبك الله ونعم الوكيل) وذلك في 200 مرة.

ب- الاستغفار: (بسم الله الرحمن الرحيم استغفروا ربكم ثم توبوا إليه، إن ربي رحيم ودود). وذلك في 200 مرة.

ج- الهيئة: (اعلم أنه لا إله إلا الله) وذلك في 100 مرة.

د- التصلية: (بسم الله الرحمن الرحيم، إن الله وملائكته يصلون على النبي، يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما)، و(اللهم صلي على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما). وذلك في 100 مرة.³

وأما الورد القادري فهو يتكون من عدد معين من الركعات يُقرأ في أولها فاتحة الكتاب مع سورة معينة، وبعد التسليم من الصلاة تُقرأ آيات محددة من القرآن، ويصلي على النبي صلى الله عليه

¹ - الزاوية، نشأتها، عبد القادر نيكلو، ص1-6.

² - الطرق الصوفية ونشر الإسلام، ص108-109.

³ - مجموع الجواهر في طريق سلطان الأوليا الشيخ عبد القادر الجيلاني، للشيخ الحاج عمر الطيوني الفونجلي بن الشيخ محمد التسليمي، ص6-7، مخطوط بمكتبة الحاج محمد السالم المغيلي بحي الغربي، أدرار.

وسلم، ويدعو دعاء عاما يخص في نهايته مؤسس الطريقة القادرية عبد القادر الجيلاني وعندها ينتهي الورد.

وأما كيفية أدائه فإنهم يقرؤون في الركعة الأولى سورة الكوثر (06) ستا وفي الثانية سورة الإخلاص (06) ستا، وفي الثالثة سورة الإخلاص (06) ستا، وفي الرابعة سورتي المعوذتين مرة واحدة، وفي الخامسة (آية الكرسي) مرة واحدة، وفي السادسة قوله تعالى: (لو أننا أنزلنا هذا القرآن على جبل) مرة واحدة، ويذكرون في السجود قوله تعالى: (رب اشرح لي صدري ويسر لي أمري). ثم يقول: " اللهم إني استودعك ديني وإيماني فاحفظهما علي في حياتي وعند وفاتي وبعد مماتي ".
وتفرعت الطريقة القادرية إلى الجنوب الغربي من القارة إلى شعبتين كبيرتين؛ البكائية والفاضلية، غير أن ما يدخل ضمن الإطار الجغرافي هي الشعبة الأولى، وأما الثانية فظهرت في منطقة شنقيط والسنغال.¹

انتشار القادرية وفروعها بإقليم توات:

إنه هناك من يرى دخول الطريقة القادرية إلى إقليم توات وانتشارها فيه كان حوالي ق9هـ/15م على يد الشيخ سيدي محمد بن عبد الكريم المغيلي الذي وُلِد سنة 820هـ (ت909هـ). حيث أسس زاويته سنة 885هـ /1480م. وانطلقت دعواته الجهادية لنشر الإسلام وتعاليم القادرية، وأيضا لمحاربة البدع ونزع شوكة اليهود، فكان الشيخ محمد المغيلي القدوة الحسنة لتلامذته ولأتباعه الذين واصلوا مسيرته وعملوا على نشر القادرية في إقليم توات وخارجه، وسرعان ما انتشرت الطريقة القادرية على يد شيوخ آل كتنة في العديد من نواحي إقليم توات وخارجه، وبرز منهم عدد كبير من الفقهاء الذين صارت لهم القيادة الدينية حوالي ق10م؛ أي مع ظهور الشيخ المختار الكنتي (ت1226هـ/1921م). الذي أصبح معلما، وفقهيا، ومربيا، محنكا، ذاع صيته في أنحاء واسعة من توات إلى أقصى وسط غرب إفريقيا من خلال أعماله العظيمة وتأليفه العديدة في العلوم الشرعية، ودراسات معمقة في الطرق الصوفية عامة، والقادرية خاصة، وله فيها كتاب (الكوكب الوقاد) تناول في بداية مخطوطه أسس القادرية ومؤسسها. كما أبرز مناهج التربية الصوفية السليمة من خلال تصانيفه العديدة في الأذكار، وهي قائمة على عنصر المحبة الذي قسمه إلى نوعين:

أ- **المحبة المفروضة:** وتقوم على الامتثال للأوامر وعدم ارتكاب المعاصي، وأي تقصير في الواجبات معناه الوقوع في المحرمات والتقصير في أداء العبادات، وعلى كل مبتدئ أن يوازن بين الناحيتين حتى يستطيع إدراك المحبة المفروضة.

¹ - ينظر المصدر نفسه، ص7، والطريقة وأثرها على العلاقات الإنسانية (التيجانية والقادرية)، ص87-88، والطرق الصوفية والزوايا بإقليم توات، زاوية سيدي أحمد ديدي نموذجاً، ص16-17.

ب- **المحبة المندوبة:** وهي التي يصلها كل من حقق المحبة المفروضة، واستوفى حقوقها، ثم يدخل في مرحلة المحبة المرتكزة على القيام بالواجبات ثم النوافل، والابتعاد عن المحرمات وعدم الوقوع في الشبهات.¹

أضرحه مشايخ الطريقة بإقليم بتوات:

ومنها على سبيل الذكر لا الحصر؛

- ضريح الشيخ المختار بن محمد بن عمر بلوافي بقصر الجديد.

- ضريح الشيخ أحمد بن محمد الرقاد.

- ضريح الشيخ أحمد بونعامة بأقبلي.

3- الطريقة التيجانية:

وتنسب إلى الشيخ أبي العباس ابن احمد بن محمد بن مختار التيجاني الحسيني، وُلد بدائرة عين ماضي ولاية الأغواط عام 1150هـ/1717م، وتوفي 1615/09/19م بفاس بعد مطاردة باي وهران له، واستيلائه على قرية عين ماضي، وترك ذخرا كبيرا من المؤلفات، منها: الإرشادات الربانية بالفتوحات الإلهية من فيض الحضرة الأحمديّة التيجانية وهي بمثابة شرح لقصيدة الهمزية، وجواهر الحقائق في شرح الصلاة المسماة ياقوتة الحقائق والتعريف بسيد الخلائق.

وبعد وفاة والده غادر عين ماضي وراح ينتقل بين مناطق عدة، منها: (بوسمغون؛ وهي جنوب غرب البيض، وتوات، والأبيض سيدي الشيخ، وتلمسان...) وفيها كان يتصل بالعلماء والفقهاء، يأخذ عنهم ويستفد منهم، ثم انتقل إلى مدينة فاس، وهناك التقى بأعلام التصوف واجتمع بهم وتحاور معهم، وأخذ عنهم تعاليم التصوف ومبادئ التربية الروحية.

وكان من أول أساتذته الشيخ أحمد بن حسان القدري من مدينة فاس، ثم تتلمذ على يد الشيخ مولاي الطيب الوزاني شيخ الطريقة الطيبية، وقد دام مكوث الشيخ التيجاني بفاس حوالي 18 سنة درس خلالها وتفقه في شتى العلوم الشرعية.²

الأوراد التيجانية:

وتشتمل على مجموعة من الأذكار والأدعية المستحبة، وتلخص في ثلاثة أركان، هي

كالآتي:

¹ - ينظر الطرق الصوفية والزوايا بإقليم توات، زاوية سيدي أحمد ديدي نموذجاً، ص19، ومخطوطة بخزانة بن واليد الوليد، لصاحبها بن وليد الوليد، ونبذة تاريخية موجزة عن الشيخ سيدي المختار الكبير الكنتي، ص2، الجمعية الثقافية للحفاظ على آثار وتاريخ الشيخ سيدي أحمد الرقادي الكنتي، الملتقى الثاني حول دور آل كنتة في نشر الإسلام، زاوية كنتة، أدرار، يوم 20 أبريل 2004م.

² - ينظر الصحراء الكبرى وشواطئها، إسماعيل العربي، ص222، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983، ونشأة المرابطين والطرق الصوفية، ص46-47، والطرق الصوفية ونشر الإسلام، ص118-120.

أ- الورد المعلوم اللازم صباحا ومساءً 100 من الاستغفار (استغفر الله)، و100 من الصلاة على النبي المختار صلى الله عليه وسلم، ويفضل أن تكون بصلاة الفاتح لما أغلق (اللهم صلي على سيدنا محمد الفاتح لما أغلق والخاتم لما سبق، ناصر الحق بالحق والهادي إلى صراطك المستقيم وعلى أله حق قدره ومقداره العظيم).

ب- الوظيفة؛ وهي تؤدي مرة في اليوم، ولمن أراد الزيادة في الخير يؤديها مرتين، ويشترط أن تؤدي جماعة إلا لعذر، وهي (استغفر الله العظيم الذي لا إله إلا هو الحي القيوم) 30 مرة، و(صلاة الفاتح لما أغلق) 50 مرة، و(لا إله إلا الله) 100 مرة.

ج- الهيلة؛ وهو ورد أسبوعي يؤدي من بعد صلاة عصر الجمعة إلى المغرب، ويشتمل على (لا إله إلا الله) ما بين 1000 إلى 1600 مرة وشرطها الجماعة.¹

انتشار التيجانية:

عرفت انتشار واسعاً بفضل بعض القوافل التجارية التي اتخذها التيجاني واتباعه وسيلة لنشر طريقتهم، فكانت قوافلهم التي تجوب الصحاري من الشمال إلى الجنوب، ومن الشرق إلى الغرب مروراً بتوات إلى تمبكتو، ومنها إلى السنغال ذهاباً وإياباً تحمل البضائع، وفي الوقت نفسه تبث الدعوة بين سكان تلك المناطق، وتنظم أمور المريدين، وتسهل عليهم إمكانية الدخول في الطريقة وأداء تعاليمها بما كان يوفره الشيخ التيجاني وأتباعه من شروط روحية ومادية أمنية تستقطب الجماهير نحو دعوته وتزكيتها.²

وفي مدة قصيرة انتشرت التيجانية بين معظم سكان توات، وثبتت جذورها في عدة مناطق من الإقليم؛ بحيث نجد دخولها إلى توات عن طريق سيدي علي العين صالح (نسبه إلى عين صالح)، الذي أخذ الطريقة وسار بها إلى تيدكلت التي هي محل نشأته، وأنشأ الزاوية بعين صالح التي تسمى الزاوية التيجانية، ولما توفي خلفه بعض إخوانه، وبنى هناك زاوية يجتمع بها الفقراء للصلاة وتلاوة القرآن، ودخل على يده جملة من التوارق في الإسلام.³

وممن كان مؤثراً في نشرها العلامة سيدي إدريس بن العربي التينلاني، وهي منتشرة بتوات إلى الآن. وزاد انتشارها بتيميمون على يد أسرة "بن جعوان" منذ نهاية الستينات وبداية السبعينات.

¹ - توات والأزواد خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر للميلاد، د. محمد حوتية، ص23، أطروحة دكتوراه دولة، بإشراف د. ناصر الدين سعيداني، جامعة الجزائر، 2003-2004م، ونبذة عن حياة الشيخ سيد أحمد التيجاني، التيجاني سالم الحبيب، ص11، تغزوت الوادي، الجزائر، 1999م.

² - ينظر الطرق الصوفية ونشر الإسلام والثقافة العربية في غرب إفريقيا السمراء، عمار هلال، ص122، منشورات وزارة السياحة والثقافة، ط1، 1984م.

³ - توات والأزواد خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر للميلاد، ص24-35، والطريقة وأثرها على العلاقات الإنسانية (التيجانية والقادرية)، ص79، والطرق الصوفية والزوايا بإقليم توات، زاوية سيدي أحمد ديدي نموذجاً، ص22، ومخطوطة بخزانة بن وليد الوليد.

وما زال أفرادها يشرفون على نشر التيجانية، نذكر منهم: " بن جعوان محمد العربي " المقدم الأول لها، وقد تفرعت عنها زاوية ماسين وزاوية أوقروت القائمتان إلى حد الآن على تلقين تعاليم الطريقة التيجانية وتكوين المريدين والمقدمين فيها.

كما يرى التيجانيون أن طريقتهم أفضل الطرق على الإطلاق، لذا تغلب عليهم صفة الكبرياء ويعتبرون أنفسهم بأنهم أفضل الخلق. يُوضِح ذلك قول أحد التيجانيين: ¹

ما الناس سوى قوم عرفو
ك وغير هو همج همج

4- الطريقة الموساوية:

تنسب لصاحبها الشيخ سيدي أحمد بن موسى بن خليفة، وُلد سنة 897هـ أو 895هـ بقرية سيدي موسى لمدينة فاس مثل ما جاء به الإمام محمد مصطفى الكنتي، وتوفى سنة 1013هـ/1904م عن عمر يناهز القرن وثمانية عشر سنة. حفظ القرآن على سيد الشيخ محمد بن أبي جمعة الصماني، وأخذ العلوم الأخرى عن الشيخ محمد بن أحمد بن غازي المكناسي، والشيخ عبد القادر الفاسي... أخذ من جملة المشايخ عدة أصناف من العلوم وأصبح محط الأنظار، فخرج من فاس وتوجه إلى سلجماسة، فدرس التصوف عن الشيخ محمد بن عبد الرحمن السهلي الذي مكث عنده مدة من الزمن، وأخذ عنه الطريقة. ²

ثم انتقل إلى مراكش وإلى سوس، ثم درس بالونشريس، ثم بني حماد بتلمسان ليتحقق بالجمع بين علمي الشريعة والحقيقة عملاً بقول الإمام مالك بن أنس: " من تفقه ولم يتصوف فقد فسق، ومن تصوف ولم يتفقه فقد تزندق، ومن جمع بينهما فقد تحقق ".

وهناك نزل على الشيخ سيد محمد بن عبد الرحمن السهلي فلقنه الاسم الأعظم ثم أرسله إلى أخيه في الله الإمام القدوة الشيخ سيد أحمد العروسي بالساقية الحمراء، فمكث عنده مدة يلقي العلم الباطن، والتربية الروحية الصحيحة، ثم عاد إلى حاضرة فاس وعمره يناهز 31 سنة.

ويعتبر أن الشيخ سيدي أحمد بن موسى قد أخذ الطريقة الصوفية الصحيحة عن الشيخ سيد محمد عقبة الحضرمي، عن الشيخ سيد الشريف القادري... وصولاً إلى سيدنا علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - عن سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم. ³

الأوراد والأذكار الموساوية وطريقة تلقينها:

¹ - ينظر توات والأزواد خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر للميلاد، ص24-35، ومخطوطة بخزانة بن وليد الوليد.
² - ينظر الصحراء الكبرى، ص223، والدرر النفيسة في ذكر جملة من حياة الشيخ سيدي أحمد بن موسى، الشيخ مولاي التهامي غيتاوي، ص53، منشورات ANEP، 2004م.

³ - الصحراء الكبرى، ص223، والدرر النفيسة في ذكر جملة من حياة الشيخ سيدي أحمد بن موسى، الشيخ مولاي التهامي غيتاوي، ص83، والمناقب المعزية في مآثر أشيخ الكرزانية، ابن عبد الكريم الكرزاني ص4، مخطوطة بخزانة الحاج الطيب الشاري، كوسام، أدرار.

وأما طريقة تلقين الذكر وكيفيته، فهو أن تكون السبحة في يد الشيخ حين التلقين، وذلك بأن تكون السبحة في اليد الشيخ اليسرى ويُحتبى بركبته اليمنى ويُوقف اليسرى، ويكون مستقبلاً للقبلة، ويكون المرید أمام الشيخ مولياً وجهه للشيخ وظهره للقبلة، ويُشابك الشيخ يمينه بيمين المرید، ويتوبون إلى الله جميعاً توبة بصوت واحد، ثم يأخذ على المرید العهد بعدم الرجوع للمعصية أثناء تلك المشابكة سرا وجهراً، وفي جلسة المرید تلك يكون محتبى بركبته اليسرى ورافعاً بركبته اليمنى، والشيخ يلقنه الذكر والورد الموساوي، والمرید يردد وراءه ولا يقومان حتى يتمكن المرید من الذكر دون تصحيف.

وعند بعض المشايخ يزيدون على ذلك بأن يأخذ المرید حبات السبحة بيمينه حتى يدفعها شيخه بشماله، ويعد أن يحفظ الذكر ويتم التلقين يجعل فتوحاً لشيخه حسب القدرة وليس بواجب. ويوجد للشيخ سيدي أحمد بن موسى وردان؛ أحدهما قصير يتكون من 100 تسبيحة تؤدي عقب كل صلاة، وورد طويل يتكون من ألف تسبيحة تؤدي ثلاث مرات بعد صلاة العشاء.¹

¹ - ينظر توات والأزواد خلال القرنين الثامن عشر والتسع عشر للميلاد، ص9-10، والدرر النفيسة في ذكر جملة من حياة الشيخ سيدي أحمد بن موسى، الشيخ مولاي التهامي غيتاوي، ص68.

انتشارها: ¹

ولما تمكن الشيخ سيد أحمد بن موسى في العلوم ارتحل مع والده إلى الجزائر، وبالضبط بكرزاز، وهناك طاب له المقام، فسكن بها، ومنها انطلقت دعوته وبدأت تنتشر في الأنحاء المجاورة. وسرعان ما ذاع صيته واشتهر بين الناس بصلاحه وبركاته، فتوجه المريدون نحو الاستسقاء من ينابيع علمه الفياض، ويقصدون زاويته خاصة أهل توات الدين تغلغت روح الطريقة الموساوية في نفوسهم، حتى أنه لا نكاد نجد قصرا من قصورها أو ناحية تخلو من أتباعه، فدخلت إلى توات عن طريق بعض من الأعيان منهم الشيخ بن عומר الدفين ببودة (ت1074هـ)، ومنه انتشرت في بعض القصور مثل قصر ميمون على يد "القاضي الشيخ الميموني"، وقصر بوزان، وقصر سيد البكري. ومن أبرزهم كذلك شيخ الطريقة الصوفية الموساوية الذي عُرف بكراماته وحُسن سيرته وثقافته بإقليم توات الشيخ سيدي محمد بلكبير - رحمة الله عليه-، ورضي الله عنه الذي توفي سنة 2001م.

كما نجد مقدما الطريقة الموساوية بتوات هم:

- بودة: أحمد ولد عبد القادر .
- تمنطيط: سي أحمد ولد الصديق .
- وجلان: الحاج أحمد.
- اسبع: الحاج الطاهر والحاج إبراهيم.
- تيمي: سي محمد بن علي .
- أدغا: محمد بن أحمد.
- أولاد إبراهيم: مولاي عبد الرحمن ولد مولاي علي .

5- الطريقة الطيبية:

وهي للشيخ شريف وزان، زاويتها الرئيسية بالمغرب الأقصى، لذلك وُجدت ضمن خطاطة بيد المرحوم الوليد بن الوليد أن مؤسسها هو مولاي عبد الله الشريف الوزاني، وُلد سنة 1005هـ / 1597م تبارزوت، وتوفي يوم الخميس 02 شعبان 1089هـ .

انتقل إلى وزان، وبها ضريحه، فهو من كبار العلماء والأولياء، وأخذ عنه خلق كثيرون. ومن أبنائه: مولاي التهامي، مولاي الطيب، مولاي الهاشمي، مولاي العربي، مولاي المكي، مولاي عبد الله، مولاي أحمد، وأكبر أبنائه هو مولاي التهامي. ولذلك تنسب بعض الأبيات لابنه مولاي التهامي:

يظنون بي خيرا وما بي من خير ولكنني عبد ظلوم كما تدري.

¹ - ينظر توات والأزواد خلال القرنين الثامن عشر والتسع عشر للميلاد، ص9-10، والدرر النفيسة في ذكر جملة من حياة الشيخ سيدي أحمد بن موسى، الشيخ مولاي التهامي غيتاوي، ص68.

سترت عيوبي كلها عن عيونهم
وألبستني ثوبا جميلا من الستر.
فلا تفضحني يوم القيامة أعينني
ولا تخزني اللهم في موقف الحشر.

وهذا نظم أحد الجزائريين في شرفاء وزان:

فإن بني وزان قوم توارثوا
معارف لا تُفنى وأزلني الدهر.
فإنهم كالنجم إن غاب كوكب
يذى كوكب أضواؤه لم تزل تُثرى.
رد الطريقة:

يتكون ورد الطريقة من آيات قرآنية، ومن حزب البحر للشاذلي، والمشيشية، وحزب السيد أحمد زروق، وحزب السيد محمد بن سليمان الجزولي.

كما اشتهرت بالموسيقى الصوفية، وتسمى بالحضراء.

انتشارها:

وكما هو معروف أنها دخلت إلى توات على يد الشيخ محمد بن عمر المهداوي التمنيطي، ومنها تسربت إلى بودة وانتشرت بتوات كلها. وأخذ التمنيطي الطريقة عن سيدي مولاي التهامي الوزاني، ومن أخيه مولاي الطيب، وأبناء سيدي مولاي عبد الله.¹

خلاصة:

لقد لعبت الطرق الصوفية المنتشرة بإقليم توات دورا هاما على مختلف الأصعدة، ولها أثر بالغ الأهمية في الحياة الروحية والاجتماعية لسكان توات وغيرهم من الشعوب الإفريقية التي وصلها إشعاع الحضارة الإسلامية على أيدي مشايخ الطرق الصوفية.

إن انتشار الإسلام في هذه المنطقة ما هو إلا ذلك الهدف النبيل الذي سعت الطرق الصوفية إليه خاصة الشاذلية والتيجانية والقادرية... إلى تحقيقه، ويتصل هذا بجهدهم الدؤوب، وسد الثغرات.

كما أنها عمدت إلى محاربة البدع والأفكار المجوسية واليهودية التي بدأت بنشر بذورها في أوساط المجتمع الإسلامي، ولم يسلم منها إقليم توات خاصة بتمنيط؛ حيث تصد لها الشيخ محمد ابن عبد الكريم المغيلي انطلاقا من زاويته التي جمعة بين مهمتين؛ تعليمية وحريرية، وكان شيخها حريصا على الأخوة القائمة على نظام إسلامي لبناء مجتمع موحد، ولا يتأتى ذلك إلا بالمعرفة لحقيقة لمضامين تلك الطرق الصوفية، وبالتالي وصولا إلى ممارسة فعلية لها في الواقع الاجتماعي المعاش.

مكتبة البحث:

*** المخطوطات:**

¹ - تاريخ الجزائر الثقافي، لأبي القاسم سعد الله، 295/4، دار الغرب الإسلامي، الجزائر، ط1.

- 1- أنساب الشرفاء لأبي بكر بن محمد السيوطي (مخطوط)، متواجد بخزانتي باعبد الله لصاحبها بن وليد الوليد، ومولاي سليمان بن علي، لصاحبها الأستاذ علي سليمان.
- 2- درة الأقاليم في أخبار المغرب بعد الإسلام، سيدي محمد بن عبد الكريم بن عبد الحق، مخطوط بخزانة سيدي أحمد بن ديدي (تمنطيط).
- 3- زهرة الأخبار في تعريف أنساب آل بيت النبي المختار، للعلامة المدقق والمحقق أبي عبد الله أحمد بن المقرئ التلمساني (مخطوط)، متواجد بخزانتي باعبد الله لصاحبها بن وليد الوليد، ومولاي سليمان بن علي، لصاحبها الأستاذ علي سليمان.
- 4- مجموع الجواهر في طريق سلطان الأوليا الشيخ عبد القادر الجيلاني، للشيخ الحاج عمر الطبوني الفونجلي بن الشيخ محمد التسليمي، مخطوط بمكتبة الحاج محمد السالم المغيلي بحي الغري، أدرار.
- 5- المناقب المعزية في مآثر الشيخ الكرزازية، ابن عبد الكريم الكرزازي، مخطوطة بخزانة الحاج الطيب الشاري، كوسام، أدرار.
- * المصادر والمراجع:**
- 6- الدرر النفيسة في ذكر جملة من حياة الشيخ سيدي أحمد بن موسى، الشيخ مولاي التهامي غيتاوي، منشورات ANEP، 2004م.
- 7- الطرق الصوفية ونشر الإسلام والثقافة العربية في غرب إفريقيا السمراء، د.عمار هلال، منشورات وزارة الثقافة والسياحة، الجزائر، 1984م.
- 8- نبذة عن حياة الشيخ سيد أحمد التيجاني، التيجاني سالم الحبيب، تغزوت الوادي، الجزائر، 1999م.
- 9- نشأة المرابطين والطرق الصوفية وأثرها في الجزائر خلال العهد العثماني، فيلالي الطاهر، دار الفكر القرافيكي للطباعة والنشر، باتنة، ط.1
- 10- سلسلة المرأة الصافية في ذكر بعض الصوفية الصافية، للإمام الشيخ مولاي التهامي غيتاوي، منشورات ANEP، 2006م.
- 11- سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- 12- الصحراء الكبرى وشواطئها، إسماعيل العربي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983م.
- 13- الرائد في ذكر جملة من حياة وفضائل وكرامات الشيخ سيدي محمد بلقايد -رحمة الله عليه-، للإمام الشيخ مولاي التهامي غيتاوي، منشورات المؤسسة الوطنية للاتصال، النشر والإشهار، 2002م.

- 14- الرسالة القشيرية، أبو القاسم بن هوازن القشيري، تحقيق خليل المنصور، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط3، 1426هـ-2005م.
- 15- تاريخ الجزائر الثقافي، لأبي القاسم سعد الله، دار الغرب الإسلامي، الجزائر، ط.1
- 16- التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، د.زكي مبارك، دار الجيل، بيروت- لبنان.
- 17- التصوف الشرعي، سيد نور بن سيد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1421هـ-2000م.

*** الرسائل الجامعية: - دكتوراه دولة:**

- 18- توات والأزواد خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر للميلاد، د.محمد حوتية، بإشراف د. ناصر الدين سعيداني، جامعة الجزائر، 2003-2004م.

- ليسانس:

- 19- الطريقة وأثرها على العلاقات الإنسانية (التيجانية والقادرية)، محمد مازر والهامل مسعودي، مذكرة ليسانس في علم النفس، بإشراف د.دالي حسين، جامعة السانبا-وهران، 1999-2000م.

- 20- الطرق الصوفية والزوايا بإقليم توات، زاوية سيدي أحمد ديدي نموذجاً، كريمي أم كلثوم وابن ديدي فاطمة، مذكرة ليسانس في التاريخ، بإشراف د.محمد حوتية، جامعة أدرار، 2005-2006م.

*** الملتقيات:**

- 21- الزاوية؛ نشأتها، تطورها، أهدافها، مبادئها، أ.عبد القادر نيكلو، مقال قدم في الندوة الثانية حول الشيخ الولي الصالح سيدي مولاي سليمان بن علي - رضي الله عنه-، وذلك يوم 15 ماي 2006م بالمسجد الكبير بقصر أولاد أوشن-أدرار.(مخطوط).

- 22- نبذة تاريخية موجزة عن الشيخ سيدي المختار الكبير الكنتي، الجمعية الثقافية للحفاظ على آثار وتاريخ الشيخ سيدي أحمد الرقادي الكنتي، الملتقى الثاني حول دور آل كنتة في نشر الإسلام، زاوية كنتة، أدرار، يوم 20 أفريل 2004م.

دور الصوفية في الدعوة الشيخ عبد القادر الجيلاني أنموذجا

د. نور الدين طوابة

جامعة أدرار

الملخص:

لم يحدثنا تاريخ الفكر الإسلامي عن معارك أعنف ولا أقسى من تلك المعارك التي دارت رحاها حول التصوف ورجاله، فقد هوجموا هجوما عنيفا متواصلًا من رجال الفكر والعلم والفقهاء، بكل أطيافهم وعلى تعدد مذاهبهم.

وهذه الحرب رغم قسوتها وضراوتها حينًا ولينها بعض الشيء أحيانًا أخرى، فقد خدمت الفكر الإسلامي خدمات كبرى، تتجلى في هذا التراث الضخم الذي تزخر به مكتبات الفكر الإسلامي عبر العالم أجمع.¹

وإذا كانت هذه المعارك التي دارت حول الصوفية والتصوف، اتصفت بهذه الصفة من القسوة والعنف فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل كان للتصوف والصوفية دور في الدعوة الإسلامية التي انتسبوا إليها؟ وخاصة في مجال الفهم والتطبيق والتبليغ.

ذلك ما أحاول الإجابة عليه من خلال عناصر هذه المداخلة والتي أتناول فيها شخصية الشيخ عبد القادر الجيلاني كنموذج لدور الصوفية وإسهاماتهم في المجال الدعوي وفق النقاط التالية:

- 1 . مفهوم التصوف
 - 2 . التصوف عند الشيخ عبد القادر الجيلاني
 - 3 . الشيخ عبد القادر الجيلاني المولد والنشأة
 - 4 . مؤلفات الشيخ الجيلاني
 - 5 . جهوده في الدعوة
 - 6 . تأثيره في المدعوين
 - 7 . منهجه في الدعوة
 - 8 . الموضوعات الرئيسية في منهجه الدعوي
- الدعوة إلى العمل وذم البطالة.
الدعوة لنصرة السنة ومحاربة الابتداع.
نقد المنكرات الشائعة في المجتمع.
توجيه الناس ودعوتهم إلى الدين الصحيح.

والله ولي التوفيق

1_محاضرات في التصوف: علي معبد فرغلي، مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة 1975، ص 24.

تمهيد:

لم يحدثنا تاريخ الفكر الإسلامي عن معارك أعنف ولا أقسى من تلك المعارك التي دارت رحاها حول التصوف ورجاله، فقد هوجموا هجوما عنيفا متواصلًا من رجال الفكر والعلم والفقهاء، بكل أطيافهم وعلى تعدد مذاهبهم.

وهذه الحرب رغم قسوتها وضراوتها حينًا ولينها بعض الشيء أحيانًا أخرى، فقد خدمت الفكر الإسلامي خدمات كبرى، تتجلى في هذا التراث الضخم الذي تزخر به مكتبات الفكر الإسلامي عبر العالم أجمع.¹

وإذا كانت هذه المعارك التي دارت حول الصوفية والتصوف، اتصفت بهذه الصفة من القسوة والعنف فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل كان للتصوف والصوفية دور في الدعوة الإسلامية التي انتسبوا إليها؟ وخاصة في مجال الفهم والتطبيق والتبليغ.

ذلك ما أحاول الإجابة عليه من خلال عناصر هذه المداخلة والتي أتناول فيها شخصية الشيخ عبد القادر الجيلاني كنموذج لدور الصوفية وإسهاماتهم في المجال الدعوي وفق النقاط التالية:

- 1 . مفهوم التصوف
 - 2 . التصوف عند الشيخ عبد القادر الجيلاني
 - 3 . الشيخ عبد القادر الجيلاني المولد والنشأة
 - 4 . مؤلفات الشيخ الجيلاني
 - 5 . جهوده في الدعوة
 - 6 . تأثيره في المدعوين
 - 7 . منهجه في الدعوة
 - 8 . الموضوعات الرئيسية في منهجه الدعوي
- الدعوة إلى العمل وذم البطالة.
- الدعوة لنصرة السنة ومحاربة الابتداع.
- نقد المنكرات الشائعة في المجتمع.
- توجيه الناس ودعوتهم إلى الدين الصحيح.

1_محاضرات في التصوف: علي معبد فرغلي، مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة 1975، ص 24.

1 . مفهوم التصوّف :

لقد حفلت كتب التصوف ومؤلفات طبقات الصوفية بتعاريف مختلفة للتصوّف والصوفية بل وحتى القضايا التي أثارها المتصوّفة لم تسلم من الخلاف هي أيضا .
و كذا مصطلح الصوفي اختلف الناس حول مصدر هذه التسمية، والأمر الذي لا خلاف فيه هو أن الخلاف الذي وقع كان انطلاقا من مدى قبول ظاهرة التصوّف في حد ذاتها أو ردّها أصلا وسنعرض بشيء من الإيجاز لمفهوم هذه الكلمة عند بعض العلماء ممن عرفوا بالتصوّف حتى تتّضح لنا جذور الخلاف وأسبابه .

من أهم مصادر كتب التصوّف التي وصلتنا كتاب " حلية الأولياء وطبقات الأصفياء " لأبي نعيم الأصبهاني¹ والذي اعتبر فيه أن الصوفية هم الصالحون العقلاء الذين ينقاد لهم الصالحون والعقلاء مثلهم، وهم السالمون من الفتن والموقون من المحن، المبرورة أقسامهم، وهم الذين صانوا أنفسهم أن تغتر بالدنيا فنظروا إلى باطن العاجلة فرفضوها، ووضعوا ظاهرا بهجتها وزينتها، وهم الأتقياء المخلصون، الحاكمون بالعدل، والباذلون للفضل إلى غير ذلك من الأوصاف التي أطلقها أبو نعيم عليهم، أما كلمة التصوّف عنده فهي مشتقة من الصفاء عند أهل الإشارة،

أما أصل كلمة الصوفية عند غيره من العلماء كابن الجوزي مثلا فهو يرى أنها من الأسماء العربية الصميمة وليست اسما دخيلا فهو يرجعه إلى خدم الكعبة الذين انقطعوا للخدمة فيها يقول في ذلك: " أن أول من انفرد به بخدمة الله . سبحانه وتعالى . عند بيت الله الحرام رجل يقال له صوفة واسمه الغوث بن مر فانتسبوا إليه لمشابهتهم إياه في الانقطاع إلى الله . سبحانه وتعالى . فسمّوا بالصوفية " ويواصل ابن الجوزي ذكر ما وصل إليه علمه عن سبب تسمية الغوث ابن مر هذا بصوفة فيقول: " إنما سمي الغوث بن مر صوفة لأنه ما كان يعيش لأمه ولد فنذرت لئن عاش لتعلّقن برأسه صوفة ولتجعله ربيط الكعبة ففعلت، فقبل له صوفة ولولده من بعده " 2، وقيل أن الصوفية سموا بهذا الاسم نسبة إلى أهل الصفة أو أنه من الصوفانة وهي بقلة رعناء قصيرة، فنسبوا إليها لاجتزازهم بنبات الصحراء ولكن ابن الجوزي لا يسلم بهذين التعريفين، ويرجح أن الصوفية يحتمل أنها راجعة إلى صوفة القفا وهي الشعرات النابتة في مؤخره التي يطلقها القوم نسيانا لأنفسهم في التعبد، أو إلى كلمة صوف فيقول: " وقال آخرون بل هو منسوب إلى الصوف وهذا يحتمل، والصحيح الأول " 3 .

1 - أبو نعيم الأصبهاني: الإمام الحافظ الصوفي شيخ الإسلام صاحب الحلية سمع الكثير عن الشيخ وأجازوه ، وروى عنه

الكثير مات سنة 430 هـ وله 94 سنة ، سير أعلام النبلاء 17 / 453 .

2 - تلبيس إبليس: ابن الجوزي دار الجيل بيروت لبنان دت ، ص 223 ، 224 .

3 - المصدر السابق: ص 225 .

2 . التصوف عند الشيخ عبد القادر الجيلاني:

أما الشيخ عبد القادر الجيلاني رحمه الله فإنه يرى أن التصوّف هو الصفاء من أدران النفس والهوى، والصدق وحسن الخلق مع الخلق، وحتى يبتعد به عن الابتداع فإنه يلزم مردييه بالآداب الشرعية، لأن التصوف عنده ليس أقوالاً تقال ولكنه طريقة فيها الجوع وقطع المألوفات والمستحسّنات، والمتصوّف عنده لا ينبغي له أن يخترع لنفسه عبادات وصلوات لم يرد بها الشرع بل عليه الالتزام بالكتاب والسنة التزاماً حرفياً¹.

أما شيخ الإسلام ابن تيمية فيرجح أن كلمة صوفي منسوبة إلى لبس الصوف، لأن هذا هو الحال الظاهر للمتصوّفة أما رأيه فيهم فهو يقف منهم موقفاً وسطاً فيرى أن منهم المذنب ومنهم التقى وهم على ثلاث طبقات: صوفية الحقائق، وصوفية الأرزاق، وصوفية الرسوم².

والذي يمكننا ترجيحه في هذا المقام أن أصل كلمة تصوف أو زهد كمصطلح كلمة حديثة الوجود لم تكن موجودة أيام السلف فقد " كانت النسبة في زمن رسول الله . صلى الله عليه وسلم . إلى الإيمان والإسلام، فيقال: مسلم ومؤمن، ثم حدث اسم زاهد وعابد ثم نشأ أقوام تعلّقوا بالزهد والتعبّد فتخلّوا عن الدنيا، وانقطعوا إلى العبادة واتخذوا في ذلك طريقة تفرّدوا بها، وأخلاقاً تخلّفوا بها " ³.

وحاصل الأمر إذن فإن التصوف كان في بداية الأمر يحمل معنى أخلاقياً ؛ فكان عبارة عن رياضة للنفس ومجاهدة الطبع، برده عن الأخلاق الرذيلة وحمله على الأخلاق الحميدة من الزهد والحلم والصبر والإخلاص والتقوى والورع إلى غير ذلك من الخصال التي تكسب الفلاح في الدنيا والنجاة في الآخرة، لكن هذا المعنى الأخلاقي الجليل الذي اتسم به التصوّف لم يستمر على ما كان عليه أوائل القوم ونظراً لتغير الأحوال والأزمان جاء قوم من الأدعياء فلبس عليهم إبليس وعلى من بعدهم " فصدّهم عن العلم وأراهم أن المقصود العمل فلما أطفأ مصباح العلم عندهم تخبّطوا في الظلمات " ⁴، ومنذ ذلك الحين نزع الصوفية في رياضاتهم إلى عدم الاهتمام بأحكام الشريعة معوليين على تطهير القلوب وتزكية النفوس فتعاظم شأنهم في إرشاد الناس وتوجيههم خاصة في القرن السادس الهجري.

فكان أن حدث صراع كبير مع هذا التيار من جانب العلماء كانت نتيجته المناظرة والحوار حيناً والتصادم والافتتال حيناً آخر ⁵.

1_ الموسوعة الصوفية: عيد المنعم الحفني ، دار الرشد القاهرة ، ط 1 ، سنة 1992 م ص 114.

2 - انظر الموسوعة الصوفية: ص 89 ، 90 ، 114 ، 390 .

3 - تلبّيس إبليس: ابن الجوزي ، ص 223 .

4 - المصدر السابق: ص 225 .

5 - أبو الفرج ابن الجوزي ، آراؤه الكلامية والأخلاقية: أمانة محمد نصير ، دار الشروق ط1 سنة 1987 ص 200 .

ومن المعلوم لدينا أن عصر الجيلاني كان من بين العصور التي هبّت فيها رياح الابتداع من كل صوب، فانقسم الناس بذلك إلى طوائف شتى.

و لما كان الشيخ عبد القادر داعية ومرشدا له اتصال مباشر بال جماهير فقد ألزم نفسه تربيتهم وتوجيههم إلى طريق الصواب، وذلك بالتصدي بكل قوّة لمن يقف في وجه الدعوة أو يسهم في إفساد المدعويين وخاصة العوام، ولعل من أكثر التيارات خطورة على المدعويين ووقوفا في وجه الدعوة تيار أهل الفساد والابتداع، لما كان لهم من تأثير سيئ على كافة طبقات المجتمع وبخاصة العامة الذين التفوا حولهم، نتيجة لما ادعوه وما أظهره من منكرات وشطحات في أقوالهم وأفعالهم ظنها السذج من العوام من صميم دعوة الإسلام وهديه.

3. الشيخ عبد القادر الجيلاني المولد والنشأة:

هو الشيخ العالم الإمام الزاهد العارف بالله القدوة شيخ الإسلام علم الأولياء محي الدين أبو محمد عبد القادر ابن أبي صالح الجيلي الشهير بالجيلاني الحنبلي، شيخ بغداد .
كنيته أبو محمد ولد بجيلان عام 471هـ - 1077م 1، في جبل كركوك منتهى نسبه إلى الحسن بن علي رضي الله عنهما. دخل بغداد سنة 477هـ - 1095م،
نشأته وطلبه للعلم:

أقبل على العلم بعزيمة كبيرة وحرص على أن يجمع منه أكبر قدر يمكنه يسعفه مستقبلا في الدعوة إلى الله والإسهام في هداية الخلق. وبالرغم من اشتغاله بالعبادة وولعه بها، لم يتوان في تحصيل العلم، والحرص على تحصيله.

قرأ العلوم السائدة في عصره على يد أساتذتها الكبار والمبرزين فيها، وحصلت له فيها اليد الطولى، تفقه الشيخ الجيلاني على مذهب الإمام أحمد رحمه الله على يد أبي سعيد المخرمي وأخذ إجازته منه، وجمع الجيلاني بين الرئاسة الدينية والرئاسة العلمية. وكان من شيوخه المبرزين أبو الوفاء ابن عقيل، ومحمد بن الحسن الباقلاني، وأبو زكريا التبريزي، وأخذ الطريقة عن الشيخ أبي الخير حماد ابن مسلم الدباس، والخرقة من ابن سعد المبارك .

وكان يتكلم على الناس بمدرسته ويعظهم فانفقوا به انتفاعا كبيرا . وكان له سمت حسن وصمت، غير الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكان فيه تزهد كثير وله أحوال صالحة ومكاشفات ولأتباعه وأصحابه فيه مقالات، ويذكرون عنه أقوالا وأفعالا ومكاشفات فيها الكثير من المغالاة، وقد كان صالحا ورعا.²

1. سير أعلام النبلاء: شمس الدين الذهبي، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان 21 / 439

2- رجال الفكر والدعوة: أبو الحسن الندوي دار القلم ط 1، 2002، 1 / 323.

4 . مؤلفات الشيخ عبد القادر الجيلاني:

صنف الشيخ رحمه الله مصنفات كثيرة في الأصول والفروع وفي أهل الأحوال والحقائق منها ما هو مطبوع ومنها ما هو مخطوط ومنها المصور ونذكر منها التي عرفت:

إغاثة العارفين وغاية منى الواصلين

أوراد الجيلاني

آداب السلوك والتوصل إلى منازل الملوك

تحفة المتقين وسبيل العارفين

جلاء خاطر في الباطن والظاهر

حزب الرجاء والانتهاه

الحزب الكبير

دعاء البسمة

الرسالة الغوثية: موجود منها نسخة في مكتبة الأوقاف ببغداد

رسالة في الأسماء العظيمة للطريق إلى الله

الغنية لطالبي طريق الحق: وهو من أشهر كتب الشيخ في الأخلاق والآداب الإسلامية وهو

جزءان .

معراج لطيف المعاني

يواقيت الحكم

سر الأسرار في التصوف: وهو كتاب معروف وتوجد نسخة منه في المكتبة القادرية ببغداد

وفي مكتبة جامعة اسطنبول.

الطريق إلى الله: كتاب عن الخلوة والبيعة والأسماء السبعة.

رسائل الشيخ عبد القادر: ويقع الكتاب في خمسة عشر رسالة بالفارسية يوجد نسخة في

مكتبة جامعة اسطنبول .

المواهب الرحمانية: ذكره الخوانساري في كتابه روضات الجنات.

حزب عبد القادر الجيلاني: مخطوط توجد نسخة منه في مكتبة الأوقاف ببغداد.

تنبيه الغبي إلى رؤية النبي: نسخة مخطوطة بمكتبة الفاتيكان بروما .

الرد على الرافضة: نسخة مخطوطة في المكتبة القادرية ببغداد .

وصايا الشيخ عبد القادر: موجود في مكتبة فيض الله الشيخ مراد تحت رقم 251 .

بهجة الأسرار: مواظ للشيوخ جمعها الشيخ نور الدين أبو الحسن علي بن يوسف اللقمي .

تفسير القرآن الكريم: في مكتبة الشيخ رشيد كرامي في طرابلس الشام.

الدلائل القادرية .

الحديقة المصطفوية: مطبوعة بالفارسية والأوردية.

الحجة البيضاء .

عمدة الصالحين في ترجمة غنية الصالحين - بالتركية.

بشائر الخيرات .

ورد الشيخ عبد القادر الجيلاني.

كيمياء السعادة لمن أراد الحسنى وزيادة.

المختصر في علم الدين - نسخة مصورة بالفوتوغراف.

مجموعة خطب .

الفتح الرباني والفيض الرحماني: وهو من كتب الشيخ المشهورة وهو عبارة عن مجالس

للمريدين في الوعظ والإرشاد.

فتوح الغيب: وهو عبارة عن مقالات للشيخ في العقائد والإرشاد ويتألف من ثمان وسبعين

مقالة.

الفيوضات الربانية: وهذا الكتاب ليس للشيخ ولكنه يحتوي على الكثير من أوراد وأدعية

وأحزاب للشيخ .

وهذه الكتب الأخيرة كما قال الإمام ابن كثير رحمه الله، فيها أشياء حسنة كما ذكر فيها

أحاديث ضعيفة وموضوعة وبالجملة فقد كان الشيخ من سادات المشايخ¹.

قال عنه ابن الجوزي رحمه الله: وكان شيخه أبو سعيد المخرمي قد بنى مدرسة لطيفة بباب

الأزج، فلما مات أبو سعيد فوضت إلى عبد القادر، فتكلم على الناس بلسان الوعظ، وظهر له صيت

بالزهد، وكان له سمت وصمت، وضافت المدرسة بالناس فكان يجلس عند سور بغداد مستندا إلى

الرباط ويتوب عنده في المجلس خلق كثير فعمرت المدرسة ووسعت، وتعصب في ذلك العوام².

5 . جهوده في الدعوة:

أفنى الشيخ حياته كلها في الدعوة والتربية والتعليم، وقضى من عمره قرابة سبعين عاما يربي

ويهدب، ويلج على الناس في عصره وبعد عصره أن يقبلوا على الله بقلوب ملؤها الثقة فيه، والرغبة

فيما عنده ويبين أن ذلك هو طريق السعادة التي لا تزول لذتها عن القلوب، والفرحة التي لا تتغصها

أحزان الدنيا ولو اجتمعت على قلب رجل، لأن الإنسان ما دام ملتجئاً إلى جناب الله عز وجل لا تذا

بحماه، مخلصاً له وجهه، فإن الشقاوة لا تعرف إلى قلبه سبيلاً، ولا تجد إلى نفسه منفذاً.

وبرغم الظروف القاسية التي عاش فيها الشيخ، وبرغم البيئة المتهالكة على الدنيا ومغرياتها .

التي اكتنفت بغداد ، فقد استطاع بقوة تأثيره، وعظيم همته، وإخلاصه الذي لم يكن له حد، أن يذلل

1 - البداية والنهاية: ابن كثير ، دار الفكر، 12 / 252

2 - ابن الجوزي: المنتظم ، 10 / 219

هذه الظروف لتكون عنوانا له على تبليغ الدعوة البيئية، ولم يفارق الشيخ الحياة إلا بعد أن أرسى قواعد متينة لدعوته حيث ترك من بعده تلاميذ ومريدين حملوا لواء الدعوة وساروا بها في الآفاق وغزوا بها بلادا فنشروا فيها الإسلام، وأعلوا فيها كلمة الحق والدين¹.

وهكذا فقد انتفع من جهود الشيخ عدد كبير من المسلمين، ولما ذاع صيته ضاقت المدرسة بالناس، فكان يجلس في الحديقة ثم وسعت بإضافة المنازل المجاورة لها، وبذل فيها الأغنياء أموالهم، وعمل فيها الفقراء بأنفسهم، وتم بناؤها عام 528هـ-1134م وانتهت إليه رئاسة العلم والتربية، والإصلاح والإرشاد، والدعوة إلى الله في العراق، وكان ذا هيبة عظيمة حتى قال فيه العلامة الشيخ الفاضل موفق الدين ابن قدامة صاحب المغني في الفقه الحنبلي، لم أسمع عن أحد يحكى عنه من الكرامات أكثر مما يحكى عنه ولا رأيت أحدا يعظمه الناس من أجل الدين أكثر منه². وقالوا فيه أنه أول من نادى بالطرق الصوفية وأسسها، وفاق أهل زمانه في علوم الدين ووقع له القبول التام، بل وتأثر به العلماء الكبار كابن تيمية وقال عن طريقته؛ إنها الطريق الشرعية الصحيحة³.

توفي الشيخ عبد القادر عام 561هـ-1165م وله تسعون عاما ودفن بالمدرسة التي كانت له. وعند وفاته، سأله ولده عبد الجبار، ماذا يؤلمك في جسدك؟ فقال: جميع أعضائي تؤلمني إلا قلبي، فما به ألم، وهو صحيح مع الله عز وجل ثم أتاه الموت فكان يقول: استعنت بلا إله إلا الله سبحانه وتعالى وهو الحي الذي لا يموت، ولا يخشى الفوت، سبحان من تعزز بالقدرة، وقهر العباد بالموت لا إله إلا الله محمد رسول الله⁴.

قال الإمام الذهبي: ليس في كبار المشايخ من له أحوال وكرامات أكثر من الشيخ عبد القادر، لكن الكثير منها لا يصح، وفي بعض ذلك أشياء مستحيلة، وبالجملة فالشيخ عبد القادر كبير الشأن وعليه مأخذ في بعض أقواله ودعاويه والله الموعود، وبعض ذلك مكذوب عليه⁵.
وكل داعية ومصلح يأمر وينهى ويعلم ويربي فقد كان للشيخ الجليلي رحمه الله تلاميذ ومريدون تأثروا بفكره ودعوته، كما كان له معارضون في المنهج، فكتب عنه مؤيدوه كما كتب عنه مناوئوه فكتب عنه ابن الجوزي كتاب "ذم عبد القادر".

كما كتب عنه إبراهيم بن علي القادري الشافعي الحلبي نحو (816_880 هـ) كتاب "مناقب الشيخ عبد القادر"6، وكتاب بهجة الأسرار في مناقب سيدي عبد القادر، وهو كتاب كبير في ثلاث

1. تقنين الدعوة: محمد السيد الوكيل، دار المجتمع للنشر والتوزيع، جدة ط1، 1994، ص 366.

2 _ سير أعلام النبلاء: الذهبي 21 / 442

3. الموسوعة الصوفية: عبد المنعم الحفني، دار الرشد القاهرة، ط 1، 1992 ص 114.

4. رجال الفكر والدعوة: أبو الحسن الندوي 1 / 335 .

5. سير أعلام النبلاء: الذهبي 21 / 450، 451.

6_ الموسوعة الصوفية: مصدر سابق ص 116 .

مجلدات في مناقب الشيخ عبد القادر جمعها من غير تحرير، ولا اهتمام أبو الحسن الشطنوفى المصري، فجاء فيها بالغث والسمين .

قال الحافظ ابن رجب الحنبلى رحمه الله: " كان الشيخ عبد القادر رحمه الله في عصره معظماً، يعظمه أكثر مشايخ الوقت من العلماء والزهاد، وله مناقب وكرامات كثيرة، ولكن قد جمع المقرئ أبو الحسن الشطنوفى المصري في أخبار الشيخ عبد القادر ومناقبه ثلاث مجلدات، وكتبَ فيها الطم والرّم، وكفى بالمرء كذباً أن يحدث بكل ما سمع.

وقد رأيتُ بعض هذا الكتاب، ولا يطيب على قلبى أن أعتد على شيء مما فيه فأنقل منه إلا ما كان مشهوراً معروفاً من غير هذا الكتاب، وذلك لكثرة ما فيه من الرواية عن المجهولين، وفيه الشطح، والطامات، والدعاوى، والكلام الباطل، ما لا يحصى، ولا يليق نسبة مثل ذلك إلى الشيخ عبد القادر رحمه الله، ثم وجدت الكمال جعفر الأدفونى قد ذكر أن الشطنوفى نفسه كان متهماً فيما يحكيه في هذا الكتاب بعينه " .¹

6 . تأثيره في المدعوين :

لقد كان للشيخ عبد القادر تأثير كبير في المدعوين أشاد به المعجبون واعترف به الخصوم وقد ذكر هذا التأثير الشيخ نفسه فقال: وكان يجلس عندي رجلاً وثلاثة، ثم تسامع الناس بي، وازدحم على الخلق حتى صار يحضر مجلسي نحو من سبعين ألفاً² . كما كان للشيخ تأثير كبير على نفوس المدعوين حتى أسلم بتأثيره كثير من اليهود والنصارى، وتاب على يديه كثير من العصاة، يقول الشيخ عمر الكيسانى: لم تكن مجالس سيدنا الشيخ عبد القادر رضى الله عنه تخلو ممن يسلم من اليهود والنصارى، ولا ممن يتوب من قطاع الطريق، وقاتلى النفس، وغير ذلك من الفساق، ولا ممن يرجع عن معتقد سيء.

ومما قاله في ذلك: أراد الله منى منفعة الخلق، فقد أسلم على يدي أكثر من خمسمائة، وتاب على يدي أكثر من مائة ألف، وهذا خير كثير. وكان الشيخ عبد القادر يقول: أتمنى أن أكون في الصحاري والبراري، كما كنت في الأول، لا أرى الخلق، ولا يروني ثم يقول: أراد الله عز وجل منى منفعة الخلق فإنه قد أسلم على يدي أكثر من خمسة آلاف من اليهود والنصارى، وتاب على يدي العيارين والمسالحة أكثر من مائة ألف، وهذا خير كثير³.

1_ للمزيد انظر ترجمة الشيخ في طبقات الحنابلة لابن رجب الحنبلى، 1 / 291 وما بعدها.

2 سیر أعلام النبلاء: الذهبي ، 21 / 447 -

3 . نفس المصدر والصفحة .

وكان يحضر مجالسه في بعض الأحيان الخليفة والملوك والوزراء فيجلسون متأدبين خاشعين،¹ أما العلماء والفقهاء فلا يأتي عليهم حصر، وقد عد في بعض مجالسه أربعمئة محبرة لأربعمئة كاتب كانوا يسجلون عنه العلم².

6 . منهجه في الدعوة:

كانت الفترة التي عاشها الشيخ عبد القادر في بغداد فترة حرجة إذ ظهر فيها التنافس جلياً بين الخليفة والسلطين من السلاجقة، فقد كان هؤلاء السلطين يرغبون في بسط نفوذهم، وفرض سيطرتهم على أملاك الدولة العباسية التي شاخت وعجزت وأصبحت غير قادرة على حماية ممتلكاتها، بل حتى على المحافظة على هبة خلفائها.

وظهرت في الناس وثنية جديدة اتجهت همة الناس إلى الأمراء والحكام يلتمسون عندهم الرزق، ويرجون منهم النفع، ويدفعون بهم الضر، وأصبحت تلك هي عقيدة أكثر الناس، ونسوا أن الله هو الخالق الرازق، وأنه جل شأنه النافع الضار وأن جباه الحكام والسلطين خاضعة لإرادته يعز من يشاء بعزته ويذل من يشاء بقدرته، يقول أبو الحسن الندوي رحمه الله: هكذا نشأت وثنية في عاصمة الإسلام، أصنامها الأمراء والموظفون، وهياكلها دور الحكومة واتجه الناس من عبادة الله وحده والتوكل عليه والسؤال منه إلى الالتجاء إلى الخلق والاعتماد عليهم، واستعطافهم وتملقهم³.

كان الشيخ رحمه الله قد اتخذ لنفسه منهجا رشيدا يعالج به العلل، ويصلح به الخلل، ويعلم فيه قوة الحق وقدرته على التصدي للظلم، ويظهر فيه ضعف الأمراء والحكام أمام عزة الإسلام، ويحقر به الدنيا وأربابها في مواجهة سعادة الآخرة ونعيمها وينتشل به هؤلاء الهلكى ويأخذ بأيديهم إلى السعادة في الدنيا والفلاح في الآخرة .

وعزم الشيخ على القيام بهذا الدور الخطير، وهو يعلم أنه سيكون في واد والدنيا أمام عينيه تتطلق من واد غير هذا الوادي ولكنه عقد العزم وخطط للمهمة وتوكل على الله⁴.

7 . الموضوعات الرئيسية في منهجه الدعوي:

لقد كان هذا المنهج يتلخص في جملة من العناصر التي تطرق لها الشيخ في حياته الدعوية ولعل من أهمها:

1 . الدعوة إلى العمل وذم البطالة.

2 . الدعوة لنصرة السنة ومحاربة الابتداع.

3 . نقد المنكرات الشائعة في المجتمع.

1 . رجال الفكر والدعوة: 1/ 223، نقلا عن تقنين الدعوة لمحمد السيد الوكيل ص 365.

2 . انظر البداية والنهاية والمنظم وذيل طبقات الحنابلة لابن رجب.

3_ رجال الفكر والدعوة: أبو الحسن الندوي ص 339.

4_ تقنين الدعوة: محمد السيد الوكيل ص 368.

. توجيه الناس ودعوتهم إلى الدين الصحيح.

1 . الدعوة إلى العمل ودم البطالة:

الإسلام يدعو إلى العمل والجد، ويطالب المسلمين ببذل الجهد للتوسع في العمل والإنتاج ويقدر دعوته إلى العمل وحث المسلمين عليه بقدر ما كان يعني على العاطلين الذين لا يزالون مهنة ولا يمتنون حرفة لأنه يعتبر هؤلاء العاطلين عالة على المجتمع لا يسهمون في تحضيره ولا أثر لهم في تقويمه.

وكانت البطالة قد انتشرت في عصر الشيخ الجيلاني وأصبح الناس يتملقون الخلفاء والسلطين ليعيشوا على نوالهم، ويأكلون من فتات موائدهم، وأصبح المجتمع كله في حالة كساد وركود.

السلطين يغالون في جمع الضرائب من الناس ويتعسفون في معاملتهم وأحلاسهم يعيشون في الأرض فسادا معتمدين على ما يعود عليهم من هؤلاء السلطين الظلمة، فتكالب الناس على أبوابهم وتركوا العمل، فأذلوا أنفسهم، وأهانوا كرامتهم، ولم يكن لهم إلا جمع حطام الدنيا، والتمتع بزخارفها مهما كانت سبل الوصول إلى ذلك.

فقام الشيخ يدعو إلى العمل الجاد الذي يعود على الناس بالخير وعلى المجتمع بالرفاء والرخاء، وحذر من التوغل في طلب الدنيا، لأن ذلك يصرف الناس عن الآخرة ويلهيهم عن العبادة والطاعة، ودعا إلى أخذها برفق والاستماع بطيبتها في اتزان. لأن ذلك يحقق للنفس البشرية ميولها، ولا يتعارض مع طموحها.¹

ونحن نلمح من خلال هذه الفترة من منهج الجيلاني في الدعوة إلى الله أنه لم يكن يؤمن بمبدأ المتصوفين الداعي إلى نبذ الدنيا والاتجاه بالكلية إلى طلب الآخرة لأنه كان يعلم أن هذا الطلب يتعارض مع الميول الفطرية في الإنسان المخلوق من الأرض مادة ومن السماء روحا ومعنى، ويعلم كذلك أن لكلا الأمرين مطالب لا بد من تحقيقها وإلا فسدت الحياة وفسد تبعاً لفسادها نظام الحياة.

يقول في هذا المقام مخاطبا مريديه في المجلس الرابع والثلاثين من مجالسه الوعظية: " تقول أنا مستغن عن علم العلماء وتدعي العلم فأين العمل، ما تأثير هذه الدعوى..... إنما تتبين صحة دعواك للعلم بالعمل والإخلاص والصبر عند البلاء وأن لا تتغير ولا تجزع ولا تشكو إلى الخلق"².

ويقول في المجلس السادس والأربعين من مجالسه الدعوية: "عبدوا الله عز وجل واستعينوا على عبادته بكسب الحلال إن الله عز وجل يحب عبدا مؤمنا مطيعا، أكلا من حلاله يحب من يأكل بكسبه ويبغض من يأكل بنفاقه"³.

1 . تقنين الدعوة: محمد السيد الوكيل ص369.

2_ الفتح الرباني والفيض الرحماني: عبد الرحمن الجيلاني دار الريان للتراث الأهرام الجيزة ص 145.

3 . المصدر السابق: ص 186.

ويقول في المجلس القاني عشر: " المؤمن يعمل لدنياه وآخرته، يعمل لدنياه بلغته بقدر ما يحتاج إليه " هذا هو منهج الشيخ الجيلاني لا تقرب في الآخرة ولا إفراط في الدنيا

2 . الدعوة لنصرة السنة ومحاربة الابتداع:

وبالرغم من نزعة الجيلاني الصوفية العميقة إلا أنه كان صوفيا من طراز نادر فقد كان يعتقد بأن التصوف إذ لم يكن خاضعا في شكله وموضوعه خضوعا تاما للشريعة فإنه يكون نوعا من الزندقة، وضربا من الباطل، ولهذا كان يقول رحمه الله: "إن انخرم فيك شيء من الحدود فاعلم أنك مفتون، وقد لعب بك الشيطان، وارجع إلى حكم الشرع، والزمه ودع عنك الهوى، لأن كل حقيقة لا تشهد لها الشريعة فهي باطلة"¹

ويقول: "كل حقيقة لا تشهد لها الشريعة فهي زندقة فطر إلى الحق عز وجل بجناحي الكتاب والسنة وأدخل عليه ويدك في يد الرسول صلى الله عليه وسلم واجعله وزيرك ومعلمك، دع يده تزينك وتمشطك، وتعرضك عليه هو الحاكم بين الأرواح المري للمريدين"².

وقد بلغت شطحات الصوفية في عصره حدا تخوف منه الغزالي من قبله، وحذر من الوقوع فيه حيث بالغ المتصوفون في دعواهم وأعلنوا وصولهم إلى الحقيقة وأنهم بلغوا الحد الذي تسقط معه الفرائض عمن بلغه وبرزت فكرة وحدة الوجود ودبت الفوضى الدينية في خلواتهم وزواياهم فتصدى الجيلاني رحمه الله لهذا التيار العنيف وصمد في وجه هذا الإلحاد المخيف وأعلن في شجاعة وثقة كفر من ترك الفرائض مهما كانت منزلته فقال: "ترك العبادات المفروضات زندقة وارتكاب المحظورات معصية، لا تسقط الفرائض عن أحد في حال من الأحوال"³.

ويقول أمرا المدعويين بالبعد عن الضلال والابتداع: " تنهاهم عن الضلال والابتداع واتباع الهوى وموافقة النفس، وتأمروهم باتباع كتاب الله عز وجل وسنة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم"⁴.

ويصور لنا ما يعانيه الإسلام من أهل البدع والضلال فيقول: " يا قوم الإسلام يبكي ويستغيث يده في رأسه من هؤلاء الفجار من هؤلاء الفساق من هؤلاء أهل البدع والضلال، من الظلمة من اللابسين ثياب الزور من المدعين ما ليس فيهم، انظر إلى من تقدمك وإلى من كان معك أمرا ناهيا آكلا شاربا كأن لم يكونوا ما أفسى قلبك"⁵

3 . نقد مظاهر المنكر والفساد في المجتمع:

1. الطبقات الكبرى: الشعراني ص 131، نقلا عن رجال الفكر والدعوة ص 329.

2 . الفتح الرباني: مصدر سابق ص 179.

3 . الفتح الرباني: مصدر سابق ص 54.

4 . المصدر السابق ص 54.

5 . نفس المصدر: ص 371، 372.

وكما خالف الجيلاني رحمه الله الصوفيين في هذا الاتجاه فإنه خالفهم كذلك في منهجهم وأساليبهم لقد كانت دعوى الصوفية إلى الانتباه إلى النفس، وترك الخلق دون توجيه أو إرشاد دعوى منافية لمبادئ الإسلام في نظر الشيخ ولهذا فإنه عارض بشدة مبدأهم القائل: "دع الخلق للخالق، أقم العباد فيما أراد" واتخذ لنفسه طريقة الرسل والمصلحين، فكان يعظ ويوجه، ويعلن الحرب على المخالفين، مهما كانت مكانتهم، وهذا هو الذي دعاه لأن ينتقد الأمراء والحكام لحيدتهم عن الحق، وينتقد العلماء لتكالبهم على المال والجاه، وتأييدهم للحكام بالحق وبالباطل.

وكان ممن انتقدهم من الخلفاء المقتفي لأمر الله، وذلك حين ولي القاضي يحيى بن سعيد بن المظفر، وكان مشهورا بالظلم فلما حضر الخليفة صلاة الجمعة قال الشيخ الجيلاني على المنبر وعلى رؤوس الأشهاد "وليت على المسلمين أظلم الظالمين فما جوابك غدا عند رب العالمين، أرحم الراحمين" عندئذ ارتعد الخليفة وبكى، وعزل القاضي.¹

وكذلك كان يوجه نقده اللاذع للعلماء الرسميين الذين لزموا أبواب الأمراء، وطوعوا الدين وأولوه بما يتفق مع هوى الحكام الظالمين فيقول في المجلس الحادي والخمسين: "هذا النفاق إلى متى؟ يا علماء يا زهاد؟ كم تتأفقون الملوك والسلاطين حتى تأخذوا منهم حطام الدنيا شهواتها ولذاتها؟ وأنتم أكثر الملوك في هذا الزمن ظلما وخونة في مال الله عز وجل وفي عباده اللهم اكسر شوكة المنافقين واخذلهم أو تب عليهم واقمع الظلمة وطهر الأرض منهم أو اصلحهم"²

ثم يقول في المجلس الثاني والخمسين مخاطبا أحدهم: "أما تستحي؟ قد حملك حرصك على أنك تخدم الملوك، وتأكل الحرام، إلى متى تأكل الحرام وتخدم الملوك الذين تخدمهم؟ يزول ملكهم، وتتولى خدمة الحق عز وجل الذي لا يزول"، كن عاقلا واقنع باليسير من الدنيا حتى يأتيك الكثير من الآخرة"³

ولقد كان الشيخ الجيلاني رحمه الله يقيم منهجه في الدعوة إلى الله على مناصرة السنة ومحاربة البدعة فقد كان كما قال ابن رجب صاحب طبقات ذيل الحنابلة، وهو يترجم له "وكان متمسكا في مسائل الصفات والقدر ونحوهما بالسنة، مبالغا في الرد على من خالفها، كما كان يقول عند وفاته، أخبار الصفات تمر كما جاءت"⁴

وكانت الدعوة إلى الله على هذا النهج غايته، فلم يكن يرجو من ورائها جاها ولا سلطانا ولم يكن ينتظر من القيام بها إلا رضى الله عز وجل وفي ذلك يقول في المجلس التاسع والأربعين: "يا خلق الله، إنني أطلب صلاحكم ومنفعتكم بالجملة أتمنى غلق أبواب النار وعدمها بالكلية وألا يدخلها أحد من

1 رجال الفكر والدعوة: مصدر سابق 1 / 345--.

2 الفتح الرباني: ص 216.

3 المصدر السابق: ص 221.

4 . انظر ترجمته وموقفه من أخبار الصفات في ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب

خلق الله عز وجل وإنما تمنيت هذه الأمنية لاطلاعي على رحمة الله عز وجل وشفقته على خلقه قعودي لمصالح قلوبكم وتهذيبها لا لتغيير الكلام وتهذيبه لا تهربوا من خشونة كلامي فما رباني إلا الخشن في دين الله عز وجل كلامي خشن وطعمي خشن فمن هرب مني ومن أمثالي لا يفلح".¹

وكان للدعاة في تصويره سمات يتميزون بها، وعلامات تدل على إخلاصهم وحبهم لإخوانهم المسلمين، فكان يفهم بقوله: "كيف لا يرحمون العصاة، وهم موضع الرحمة، مقام التوبة والاعتذار العارف خلقه من أخلاق الحق عز وجل فهو يجتهد في تخليص العاصي من يد الشيطان والنفس والهوى"².

ويقول في موضع آخر عن صفات الدعاة وإخلاصهم للدعوة: "المؤمن صادق في نصحه لأخيه المؤمن يبين له أشياء تخفى عليه تفرق له بين الحسنات والسيئات يعرف ما له وما عليه، سبحان من ألقى في قلبي نصح الخلق وجعله أكبر همي، إني ناصح ولا أريد على ذلك جزاء"³

4 . دعوة الناس إلى الدين الصحيح:

لقد كان الشيخ رحمه الله مثابرا على دعوته وجهاده وتربية المدعوين وكان يشبه الداعية بالطبيب الذي يعالج المرضى ليصل بهم إلى بر السلامة والعافية فيقول: "العالم الرباني، وداعية الحق طبيب يأتيه المرضى من كل نوع فيداويهم مما فيهم من مادة الداء ويريهم طريق الشفاء ويتوجه بهم إلى الله تعالى".

ولقد كان رحمه الله في دعوته يلمس القلوب برفق ويوجهها إلى بارئها في لطف، محاولا أن يسليها عن كل ما تعلق به من ماديات الحياة وزينتها ليربطها بخالقها ومبدعها ويمثل كل متعلقات القلب آلهة ومتى تعلق بها القلب أشرك بالله فيقول في المجلس الأربعون من مجالسه الوعظية: "الفقه في الدين سبب لمعرفة النفس من عرف ربه . عز وجل . عرف الأشياء كلها، به تصح له العبودية والعنق من عبودية غيره"⁴.

ويقول في المجلس الثالث والأربعون مخاطبا مدعويه ومريديه بقوله: "يا غلام إذا أردت الفلاح فخالف نفسك في موافقة ربك . عز وجل .، ووافقها في طاعته وخالفها في معصيته، نفسك حجابك عن معرفة الخلق والخلق حجابك عن معرفة الخالق . عز وجل ."⁵

كما كان رحمه الله يستعمل الأسلوب المنطقي المعتمد على العقل وذلك لأن هذا الأسلوب هو الذي يستطيع أن يؤثر في ذوي العقول ويضع بين أيديهم الأدلة الموجبة للقبول فلا شك أن سلطان العقل أنفذ وأكثر ثباتا في القلوب وأطول استقرارا في النفوس فيقول: "انظر إلى من ينظر إليك وأقبل إلى

1 . الفتح الرباني ص: 206.

2 . الفتح الرباني والفيض الرحماني: ص 224.

3 . المصدر السابق: ص 39.

4_ الفتح الرباني والفيض الرحماني: ص 162.

5_ المصدر السابق: ص 173.

من أقبل عليك وأحبب من يحبك واستجب إلى من يدعوك إليه وأعط يدك من يثبتك من سقطتك ويخرجك من ظلمات جهلك وينجيك من نزعات نفسك، ويغسلك من أنجاسك، وينظفك من أوساخك ويخلصك من جيفتك ومن هممك الردية، ونفسك الأمارة بالسوء وأقرانك الضالين المضلين؛ شياطينك وهواك وأخلائك الجهال".¹

كان يستعمل أسلوب الإغراء، حين يذكر الناس بأن الله يغار عليهم وأنه يريد لهم لهذا فهو يصرفهم عن غيره جل شأنه ويبتليهم حتى يفرغهم لعبادته وحبه للمواقع كل ما يحصل لهم من البلاء إنما ليكون الواحد منهم أثيرا عند ربه لا يشركه غيره فيقول رحمه الله: "ما أكثر ما تقول: كل من أحبه لا تدوم صحبتي بحال بيننا إما بالغيبة أو الموت، أو العداوة وأنواع الأهوال بالتلف والفوات فيقال لك: أما تعلم يا محبوب الحق المغنى به المنظور إليه، المغار له وعليه أن الله غيور خلقك له وتروم أن تكون لغيره؟

أما سمعت قوله عز وجل: (يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ) المائدة 54. وقوله: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) الذاريات 56.

بهذا الأسلوب الأخاذ وبمعالجة النفوس بمثل هذه الكلمات المؤثرة استطاع الجيلاني رحمه الله أن يؤسس مدرسة ذات منهج رشيد انجذبت إليه القلوب وتأثرت به النفوس وقد بدا أثر هذا المنهج واضحا في عدد ضخم من الناس لا يحصيهم عدد إلا الله وصلحت به نفوسهم، وانقادوا له طائعين، وحملوا الأمانة بعد الشيخ الجيلاني بإخلاص، وساروا بها في الآفاق، لا يوليهم شيء عن غايتهم، ولا يرددهم راد عن هدفهم، وقد كان الشيخ الجيلاني يتفقدهم، ويقوم بنفسه على تربيتهم وتهذيبهم، كما كان يجيز للدعوة منهم من يراه قادرا على تبليغها.²

لقد وجد هذا الداعية المصلح في زمنه المطلوب حيث تسلم الزعامة الدينية وعاش نحو قرن فردا فريدا في الدعوة إلى الله فالتف حوله الأتباع والمريدون فأثر فيهم تأثيرا لم يؤثر مثله عالم أو مصلح أو داعية من مدة طويلة.

الخاتمة:

هكذا كان الشيخ الجيلاني في دعوته ومنهجه جامعا بين التصوف والعلم والعمل، فقد حاول إصلاح المجتمع وإنقاذ ما يمكن إنقاذه، رغم كل الصعوبات والعراقيل التي واجهته من مرديه مرة ومن مناوئيه مرة أخرى، فكان يحترق قلبه على ذلك.

1. فتوح الغيب: الجيلاني، المقالة الثانية والستون، نقلا عن رجال الدعوة 1 / 340.

2. تقنين الدعوة: محمد السيد الوكيل، ص 374.

ورغم ذلك فقد استطاع الشيخ بما أوتي من علم غزير وغيره على دين الله عز وجل، وحس مرهف وحرص على صلاح هذه الأمة وإصلاحها، وشعور بالمسؤولية والأمانة، أن يبلغ رسالة الإسلام فكانت تفيض من لسانه وقلبه كلمات مؤثرة هي آية في الإخلاص والصدق والحمية الدينية .

تلقفها أعلام الدعوة وأئمة التربية من تلاميذه المخلصين في القرون التي تلتها، فكان لهم دور كبير في المحافظة على روح الإسلام وهديه، ونشره في الأصقاع البعيدة التي استعصت على الجيوش المدججة أن تخضعها لحكم المسلمين.

وهكذا استطاع الشيخ رحمة الله عليه أن يستمر في دعوته وجهاده أكثر من نصف قرن ويصمد في التبليغ في بيئة شاعت فيها الكثير من المنكرات، إضافة إلى الاستبداد السياسي، وما كان يحصل له هذا النفوذ والقبول إلا لإخلاصه في عمله الدعوي وزهده فيما كان يحرص عليه غيره من علماء البلاط وعامة المدعويين، بل وحرصه على هداية الخلق أجمعين إلى الإسلام الحنيف دين الله رب العالمين.

دور الطريقة العمامية أو الإيمانية في مقاومة الشيخ بوعمامة

أ. قوراري عيسى

المركز الجامعي مصطفى أسطبولي-معسكر

الملخص:

لعبت الطرق الصوفية في منطقة الجنوب الغربي الجزائري دورا هاما في المقاومة الشعبية المسلحة ضد الاستعمار الفرنسي، ومن أهم الطرق الصوفية التي ساهمت في إعادة تجديد وتعميق الروح الإسلامية بين قبائل الجنوب الغربي الجزائري، وهي حميان والعمور والطرافي وأولاد زياد وقبائل القصور هي الطريق العمامية أو كما سماها الشيخ بوعمامة بالإيمانية والذي يهمننا في هذه المداخل هو إبراز أثر دور الطريقة الصوفية العمامية في مجتمع المنطقة خلال فترة الاستعمار الفرنسي، حيث كانت تشكل مكانا للقوة، ووظفت لغرض التأكيد على القواعد والقيم الإسلامية لضمان الانسجام الاجتماعي، حيث أخذت الشكل المنظم والمؤسساتي ونمط للحفاظ على المعايير الاجتماعية والوعي الجمعي، وساهمت كظاهرة اجتماعية في إنتاج تغيرات اجتماعية ولعبت دورا تجديديا في إحداث أوضاع ومنظومات اجتماعية جديدة داخل مجتمع منطقة الجنوب الغربي الجزائري والذي كان يمر بمرحلة تفكك اجتماعي أملتها إخفاقات النظام السياسي التقليدي، وأجهزته المؤسسة على العصبية القبلية.

Le résumé:

Les voix soufis au Sud ouest Algérien ont joué un rôle prépondérant contre le colonialisme Français; leurs importances dans la structuration des tribus telles que les hymains; les ouled ziades ainsi que les tribus des Ksours. ma contribution va insister sur la Tarika Alamamia ou Alimania; dans la société de sud ouest Algérien pendant la période coloniale; à ce moment là on peut dire que cette Tarika hyperconnue au sud ouest Algérien a influencé les organisations et les institutions sociales; telles que la consolidation des liens sociaux; et la réformation de la conscience collective; comme elle a protégé le système traditionnelle de toute opération destructive; menée par le changement social excessif qui a entraîné les tribus de Sud Algérien et du colonialisme Français n'a pas cessé de mener des opérations de viol à ce système antique.

مقدمة:

يعد التصوف مبحثاً من أهم المباحث التي يستند إليها الفكر الإسلامي، حيث يركز التصوف الإسلامي على ثلاث مكونات أساسية وهي: الكتابة الصوفية والممارسة الروحية والإصلاح الصوفي⁽¹⁾. وتحتل الطرق الصوفية أهمية كبرى في الحياة الفكرية، ومن القضايا الشائكة والمعقدة في تاريخنا الثقافي والديني⁽²⁾، ويقول المستشرق الفرنسي إريك جيوفروي (Erick Jiofruit) "أن المستقبل في العالم الإسلامي سيكون حتماً للتيار الصوفي، ويرى أن الصوفية قد مارسوا السياسة في أحيان كثيرة، كما مارسوا أدواراً ثقافية واجتماعية"⁽³⁾.

وعلى الرغم من طول مدة مقاومة الشيخ بوعمامة، واتساع مجالها المكاني فإن بوعلام بسايح أشار إلى أنه: "لا يوجد عن حياة أبي عمارة من صدى في الجانب الجزائري، إلا ما يتداوله الناس من أخبار شفوية عنه، وانعدام أي أثر تاريخي مكتوب ميلاً إلى التستر ونزوعاً إلى التكتّم وبالمقابل توجد في وثائق الولاية العامة الفرنسية وفي تقارير الضباط الفرنسيين من التفاصيل التاريخية عن أبي عمارة ولكنها عمدت تشويه شخصيته"⁽⁴⁾.

وإذا كانت تقارير الإدارة الفرنسية في معظمها ركزت على الجانب العسكري للمقاومة وشوهت حقائقها التي كانت تصل إلى الوزارة الحربية الفرنسية، فإن بعض المؤرخين والباحثين الجزائريين على وجه الخصوص ركزوا في كتاباتهم على جوانبها السياسية والعسكرية إلا أنهم أغفلوا عن دور طريقته الصوفية العمامية أو الإيمانية.

وقبل التطرق إلى دور الطريقة العمامية أو الإيمانية في المقاومة الشعبية المسلحة، يفرض علينا البحث أن نعرف التصوف لغة واصطلاحاً، ثم نبرز الظروف الاجتماعية والثقافية، التي جعلت بوعمامة يتقلد منصب المشيخية بين قبيلته وقبائل منطقته.

وما أحدثته طريقته العمامية من تغير اجتماعي والذي تجلّى في الحد من فكرة الولاء القبلي، والنزاع بين القبائل على أتفه الأسباب وفي الوقت نفسه عملت طريقته على تحقيق الانسجام بين قبائل منطقة الجنوب الغربي الجزائري وعلى توحيدها وتجنيداً لمقاومة الاستعمار الفرنسي بدل التناحر فيما بينها والانتقال بهذه القبائل من النزعة القبلية إلى النزعة الوطنية، من فكرة حماية القبيلة إلى حماية الوطن والدفاع عنه.

1- مفهوم التصوف:

لقد تعددت تعاريف التصوف بسبب انتشار المتصوفة الذين اهتموا به كعلم من خلال دراساتهم وذلك منذ كتب السراج الطوسي القشيري وعبدالقادر الجيلاني، ثم جاء المستشرقون مثل ماسنيون وتولدكه ونيكلسون، ومن المفكرين المعاصرين نجد عبد الرحمان بدوي وأسعد السحراني

1-1-1- التصوف لغة:

تشتق كلمة التصوف من فعل صوف حمله صوفيا، وتصوف صار صوفيا، أي تخلق بأخلاق الصوفية والصوفية فئة من المتعبدين واحدهم الصوفي⁽⁵⁾ ومصطلح صوفي يشير إلى مجموعة من النساك والروحانيين الذين اشتغلوا بالتصوف.

والتصوف باعتباره شاهدا للدين الصوفي في الإسلام هو ظاهرة لا تقدر، فهو أولا وقبل كل شيء إثراء لرسالة النبي الروحانية وجهد مستمر لعيش أنماط الوحي القرآني عيشا شخويا عن طريق الاستبطان⁽⁶⁾.

ولقد جاء تعريف التصوف في قاموس الحضارة العربية الإسلامية (Dictionnaire de civilisation musulmane) أن التصوف أو (le Soufisme) بالفرنسية، فأصل الكلمة بالعربية مشتقة من الصوف⁽⁷⁾.

1-2-1- اصطلاحا:

التصوف هو حركة دينية انتشرت في العالم الإسلامي بعد الفتوحات، نشأت كردة فعل مضاد لانغماس بعض الناس في الترف وضروب الملاذ، قوامها إخضاع النفس لأنواع من الرياضات الروحية طمعا في الوصول إلى المعرفة الحقيقية المطلقة، معرفة الله بالكشف والمشاهدة⁽⁸⁾ التصوف هو رحلة روحانية تعتمد على الخلوة والتجلي الرباني، أو اللقاء العرفاني المتوج بالوصال والكشف الإلهي، ويعني هذا أن المرید السالك لكي يحقق مراده ألا وهو الوصول إلى الحضرة الربانية، عليه أن يتجرد من أوساخ الدنيا، ويتوب إلى الله، وأن يتطهر من كل أدران الجسد ويبتعد عن ملذات الدنيا، ويترك جانبا شهوات الحياة ومتعها الزائفة الواهمة. وقام إبراهيم البسيوني بتصنيف مجموعة من التعاريف حول التصوف حيث قسمها إلى ثلاثة أقسام:

1-2-1- القسم الأول: تعاريف تتحدث عن البداية: التصوف كراهية الدنيا ومحبة المولى

عزوجل.

1-2-2- القسم الثاني: يتحدث عن المجاهدات: التصوف خلق، فمن زاد عليك في الخلق زاد

عليك في الصفاء، التصوف أن لا تملك شيئا وأن لا يملكك شيء، التصوف هو قلة الطعام والسكون والفقراء من الناس،

1-2-3 القسم الثالث: فيتحدث عن المذاقات: التصوف أن تكون مع الله بلا علاقة هو استرسال النفس مع الله على ما يريد وتوصل في الأخير إلى أن التصوف تيقظ فطري يوجه النفس الصادقة إلى أن تجاهد حتى تحظى بمذاقات الوصول، فالإتصال بوجود المطلق⁽⁹⁾.
أما محمد عابد الجابري فقد أرجع أصول التصوف إلى الهرمسية بطلمساتها وعلومها السحرية والسرية⁽¹⁰⁾، وفي نقده للعقل العربي ترى فلسفة ابن سينا قنلة العقل في الوعي العربي، أما عن ابن عربي لم يرفي كل ما أبعدته سوى نتاج يمثل اللامعقول، الوافد على الإسلام والتقافات والديانات السابقة⁽¹¹⁾.

-التصوف هو طريقة ونهج في السلوك العبادي، عماده الزهد والتوبة، وقد سبقت التصوف حركة زهد نبعت من جوهر الإسلام قرانا وسنة، ولكن المجرى التاريخي للطرق الصوفية عرف مؤثرات دخيلة فيما بعد وردته من مصادر شتى من المسيحية والزرادشتية واليهودية ومن الفرس والهند واليونان، لذلك توزع الصوفيون على مذاهب ومدارس، عرفت بإسم الطرق الصوفية⁽¹²⁾. ويفرق "محمد أركون" بين الصوفية والتصوف.

فعرف الصوفية "بأنها تيار فكري يتمتع بأسلوب حياة دينية يستخدم الشعائر والاحتفالات الفردية والجماعية، من أجل أن يجعل الجسد والروح يتواكبان ويساهمان في عملية تجسيد الحقائق الدينية، فالتجربة الصوفية موجودة في كل الأديان وليست بالتالي حكرا على الإسلام وحده"⁽¹³⁾.
أما التصوف "في مقصده النهائي والأعمق يمثل أولا التجربة المعاشة نتيجة اللقاء الحميمي والتوحيدي بين المؤمن والإله الشخصي؛ أي اللانهائي والمطلق المرتبط بالألوهية بالنسبية لمجمل الأديان، وهذه التجربة محللة وموضحة بواسطة محاسبة الضمير، وعودة الصوفي على ذاته والتجربة التي تحظى بالتأمل على هذا النحو لكلمة تأمل، ثم توضع كتابة تغذي المرید الذي ينخرط في السلوك الصوفي تحت إمرة شيخ ما"⁽¹⁴⁾.

2- مفهوم الطرق الصوفية:

هي شكل من أشكال التنظيم الديني السياسي والثقافي، يغلب عليها طابع الغموض والسرية وتتصف في علاقاتها بالسلطة بالاضطراب، والتمرد في كثير من الأحيان والمساندة والمؤازرة في بعض الأحيان الأخرى⁽¹⁵⁾.

3- نشأة الشيخ بوعمامة الاجتماعية والدينية:

نشأ بوعمامة⁽¹⁵⁾ في أسرة بدوية محافظة، كانت تتميز بالعلم والتصوف، بدأ يحفظ القرآن بالكتاتيب بالحمام الفوقاني (فقيه)، عرفت عائلته بتقواها الديني، وحرصها الشديد على تطبيق شعائر الإسلام فهومن أحفاد الفقيه المتصوف عبدالقادر بن محمد المعروف في الجنوب الغربي الجزائري بلقب سيدي الشيخ.

ويلاحظ أن الشيخ بوعمامة عاش في وسط أسرة كلها تتميز بالتصوف، ولا شك أن مثل هذا الوسط الاجتماعي قد أثر بشكل أو بآخر في شخصيته، مما جعله يسلك نفس المسلك الذي اتبعه أجداده وهو طريق الزهد والتصوف، ومع ذلك عاش المرحلة الأولى من حياته في بيئة جغرافية وطبيعية حتمت على سكانها الخضوع لنزواتها.

فاحترف الرعي وفق الطرق التقليدية والزراعة المعاشية بوسائل بسيطة، وتجارة القوافل في ظروف جد صعبة، والتي عرضت العديد من الذين مارسوها للإغارة والسلب وذلك كبقية شباب المنطقة، وكانت تجارة القوافل تشكل همزة وصل بين الصحراء والتل الوهراني، والتي سمحت له بتوطيد علاقات مع أهل التل والصحراء، ويطلع على أحوالهم، ويكتسب تجربة وخبرة من خلال نشاطه التجاري⁽¹⁶⁾.

ترعرع بوعمامة في مجتمع سادت فيه الاضطرابات والفتن والنزعات القبلية، وحب الزعامة والتسلط دون انتشار الوعي الثقافي، مما عرقل الأنشطة الاقتصادية، وجمد النشاط العقلي والثقافي عامة تربي بوعمامة في رعاية والده السي العربي بن الحرمة الذي كان يحترف الرعي والتجارة والذي قرر مع نفسه⁽¹⁷⁾.

أن يجعل ابنه ملازما لعمه سي المنور الذي تلقى على يده تعليمه الأول وعلى يد الشيخ محمد بن عبدالرحمان أحد مقدمي الطريقة الشيعية والشيخ الشريف مصطفى بن محمد بن عبدالله والطيب بن يعقوب هؤلاء الذين زرعو فيه النيات الطيبة من علوم الفقه والشريعة وحسن الخلق⁽¹⁸⁾، فحفظ سورا عديدة من القرآن، إلا أنه لم يتمكن من إتمام الستين حزبا⁽¹⁹⁾، وبعض الأحاديث النبوية الشريفة والشعائر الدينية الأساسية، والأوراد والأذكار الخاصة بالطريقة الشيعية، ثم المبادئ العامة للتصوف والزهد في الحياة، مما أهله لتولي منصب مقدم⁽²⁰⁾. لم يتعمق الشيخ بوعمامة في العلوم الدينية والصوفية مثل جده سيدي سليمان وسيدي الشيخ والسبب في ذلك هو أن التعليم في منطقته كان رتibia سطحيا، يعتمد على حفظ القرآن دون تدبر وتفهم آياته، يقوم به محفظون مشارطين كانوا في الغالب يفيدون من تافيلات وكرزاز وقورارة، وإذا كانت هذه الدراسة بسيطة وفق مفهوم العصر الحالي فإنها اعتبرت حسب مفاهيم عصره ومحيطه الاجتماعي ثقافة ومعرفة عالية ميزته عن غيره بكل الخاصيات، فنال الإعجاب والتقدير.

وكان في نظر الأغلبية من المحيطين به عالما بدون مبالغة أو إطرأ⁽²¹⁾ في حين ذكر أحد الباحثين أن أبي عمامة حفظ القرآن الكريم والعلوم الدينية في وقت مبكر على يد مشايخ أمثال الشيخ بحوص والطيب بن يعقوب، والشيخ الشريف محمد بن عبدالله، والشيخ مصطفى ابن محمد⁽²²⁾.

بينما ذكرت تقارير الضباط الفرنسيين أن أبي عمامة حفظ القرآن الكريم إلى جانب ممارسات أخرى هي مزيج من الخرافة والغرابة والغموض خاصة برجال الزوايا التي يحيطونها بالكتمان لما لها

من تأثير على العقول وسلطان النفوس، وبالنظر إلى أنها مقياس والتفوق ومفتاح الاستلهام، وأداة اختراق⁽²³⁾.

فالعصر الذي عاش فيه بوعمامة لم يكن يزخر بحواضر متميزة بالعلم والعلماء في هذه المنطقة من الجزائر، فذهب بعض الباحثين أن أبي عمامة زار قبل استقراره في مزار التحتاني تلمسان وفاس وعدة مناطق في الجنوب الوهراني طلباً للعلم⁽²⁴⁾.

بينما ذهب البعض الآخر أن أبي عمامة هاجر إلى المغرب الأقصى ليتابع تعليمه بجامع القرويين وأنه كرس حياته في طلب العلم، والبحث في الأمور الفقهية المختلفة، ولكن إطلاعه الواسع قد يدل على أنه وصل المغرب بطريقة أو بأخرى، زادت من معارفه، وعمقت في فلسفته وفكره. وربما قد نهل بوعمامة من المصادر المهمة التي وقعت بين يديه،

فأخذ ما كان يجب أن يأخذ فتتفقه، واطلع على كثير من المعارف التي كان يرغب في الاطلاع عليها⁽²⁵⁾، والراجح أنه لم يتمكن من بلوغ هدفه، ولم تكن ثقافته واسعة، ولم يحفظ من القرآن الكريم إلا بعضه، ويستتج ذلك من خلال خطابه الديني والسياسي الموجه إلى فئات المجتمع الذي كان يعيشه، حيث كان يلقيه بلغة الداريجة المحلية الخاصة بالمنطقة في كثير من الأحيان وكان يستشهد من حين لآخر بالآيات القرآنية، وبعض الأحاديث النبوية الشريفة، وكذلك من خلال كلمات وأسلوب رسائله التي كان يبعث بها إلى السلطات الاستعمارية الفرنسية كانت تكتب بألفاظ الداريجة المحلية تتخللها بعض الكلمات باللغة العربية الفصحى. أو ربما كان بوعمامة يعتمد توظيف اللغة الداريجة لكي تتفهمه مختلف شرائح المجتمع التي كانت غالبيتها أمية وبالتالي يمكن أن يبلغ خطابه بأسلوب سهل تدرکه وتفهّم مقاصده جميع الفئات.

تزوج بوعمامة بربيعة ابنة عمه السي المنور، والتي أنجبت له السي الطيب في سنة 1870م. بحيث كان له رفيقا في بقية حياته وفي معاركه، وبعد إعلان مقاومته تزوج الشيخ بوعمامة عدة مرات وفي فترات متباعدة حسب الظروف والأحوال من قبائل مختلفة كالشعانية مثلي، ومن أولاد سيدي محمد عبد الله، والرحامنة نسبة إلى عبد الرحمان أحد أبناء سيد الشيخ، ومن قبائل مزار، ولا شك أنه كان يهدف من وراء ذلك إلى تمتين الروابط مع العديد من القبائل بالمصاهرة لجمع الكلمة وتوحيد الصفوف⁽²⁶⁾.

اقتداء بسنة الرسول (ص)، وما أصعب بلوغ هذا الهدف في مجتمع مزقته النزعات والخلافات والأهواء في الوقت الذي تكالب فيه الاستعمار على البلاد.

3- مميزات شخصية بوعمامة:

ذهب بعض الباحثين أن بوعمامة عرف بالورع والحكمة وسداد الرأي ونفاذ البصيرة وحسن التدبير تألقا بجديه القطبين الصالحين سيدي الشيخ وسليمان بوسماحة.

وكان يتميز بشرف نسبه وسمعته الطيبة، ونبيل خلقه وسيرته الورعة ولطف تعامله مع الجميع وبالتقوى والصلاح والزهد والتقشف والتتسك، وقيل أن منذ صباه حُبب له التصوف والزهد والخلاء⁽²⁷⁾ وكان بوعمامة على خلاف بقية أفراد عائلته يتميز بالوعي السياسي والتفكير والاهتمام بمصير وطنه⁽²⁸⁾.

فتمتع بسمعة طيبة وصيت رائع ومكانة مرموقة⁽²⁹⁾، وفي صحيفة البرهان المصرية الصادرة بالإسكندرية كتبت عن الشيخ بوعمامة تقول "هو زعيم الثائرين صيته في الافاق، وانتشر له ذكر جميل، وهو رجل من أهل الدين والصلاح، معتقد عند أصحابه وفي جميع الجهات التابعة للصحراء، وهو فيما يقولون من ذوي الإلهام الإلهي"⁽³⁰⁾.

فرغم ثقافته المتواضعة، ودرجات التفقه غير العميق مقارنة بمشائخ الطرق العريقة كالأمير عبدالقادر على سبيل المثال لا على سبيل الحصر؛ إلا أنه استطاع مجاراة أحداث زمانه نتيجة دهائه السياسي، وخبرته بالمنطقة، وكان صاحب خبرة ومجالسة ومعارف شافية مهمة التي عرفها بها كبار القادة وعظماء الرجال، وكان يرسل شيوخ القبائل ويشاورهم في الأمر وكانوا يسدونه النصيحة فيما يقدم عليه من أعمال.

4- الطريقة العمامية أو الإيمانية مصادرها وانتشارها ومميزاتها:

4-1- مصادرها:

ذكر أحد الباحثين أن طريقة بوعمامة الصوفية كانت هي طريقة أجداده أولاد سيدي الشيخ، التي كانت تستمد طوقسها من الطريقة الطيبية⁽³¹⁾ ذات الانتشار الواسع بالمغرب الأقصى والغرب الوهراني، وقد ادعى الضابط الفرنسي دوفرييه (De Free) بأن طريقة بوعمامة الصوفية هي الطريقة السنوسية⁽³²⁾ التي هي طريقة عائلة الكونتي في تمبوكتو وكل غرب إفريقية تلك العائلة التي لها قرابة مع أولاد سيدي الشيخ.

اقتدى بوعمامة بسيرة وسلوك ونظام زاوية أجداده، ويظهر أن للسنوسيين تأثير كبير عليه⁽³³⁾ في حين ذكر أبو القاسم سعد الله "...أما نسب أولاد سيد الشيخ الروحي فهو قادري شاذلي، وقد كان سيد الشيخ تابعا لتلاميذ الشيخ أحمد بن يوسف الملياني، ولكن الذي أدخله إلى الطريقة هو محمد بن عبدالرحمان السهيلي القادري الشاذلي..."⁽³⁴⁾.

ويبدو أن أولاد سيدي الشيخ كانت لهم سلسلة صوفية يتوارثونها، وفيهم من دخل الطريقة الطيبية ولذلك قيل عنهم ليسوا طريقة صوفية مثل الطرق الأخرى، ولكنهم مزيج من أهل الدنيا والدين وأنهم استعملوا نفوذهم الروحي وأصلهم النبيل من أجل تكثير الأتباع واكتساب حظوظ الدنيا والتنافس على السلطة، وكان ذلك ظاهرا في عهد الاحتلال بالخصوص⁽³⁵⁾. وقيل أن أبي عمامة اختاراسما جديدا للطريقة الشيخية التي تعد فرعا من فروع الطريقة اليوسفية والشاذلية، حتى وإن بدل فيها بعض مايمكن أن يبدل من أمور طفيفة لاتمس بجوهر الطريقة الشيخية بل هذباها.

وما هو متعارف بين المتصوفة أن التلميذ لا يخالف طريقة أستاذه إلا ما ندر في بعض الحالات الشاذة، وأستاذه الشيخ بن عبدالرحمان كان شيخيا، فلا يمكن للتلميذ أن يشذ عن القاعدة العامة إلا بإذن خاص، ووجد بوعمامة كل الطرق الصوفية، ووجد بين الرحمانية والدرقاوية

4-2- انتشارها:

انتشرت طريقة بوعمامة الإيمانية في الجنوب الجزائري وفي الهضاب العليا الغربية الجزائرية وغرب الجزائر وشرق المغرب الأقصى، وكانت مفتوحة على كل المسلمين، وقد وصلت الإيمانية إلى تركيا والسودان وبلدان آسيا⁽³⁶⁾.

4-3- مميزات:

كانت الطريقة الإيمانية تدين النزاع والاختلاف الذي كان يقوم بين الطرق الصوفية، وكانت تستند في نصوصها ومبادئها على القرآن والسنة⁽³⁷⁾، وكانت تتميز برفض مفهوم البركة الوراثية فنظرة الشيخ للبركة كانت مخالفة تماما لنظرة الطريقة الشيخية، ولكل فرد بركته حسب عمله وتقواه، وكان يرى أن البركة هي أمر شخصي يحصل عليها الفرد وتنتهي بوفاة ولا يمكن أن تنتقل هذه البركة إلى شخص آخر وليست وصية دائمة⁽³⁸⁾ وكانت تحارب البدع والخرافات والشعوذة والدروشة وكان مطلوبا من أتباعها ومريديها التعاون للجهاد معا ضد أعداء الإسلام.

5- موقف قبائل الجنوب الغربي الجزائري من الطريقة العمامية:

لقد زكت قبائل المنطقة الشيخ بوعمامة وطريقته الإيمانية الصوفية. واختارته دون سواه واعترفت له بالمشيخة، وسيدا جديدا للزاوية وشيخا روحيا لهذه الطريقة الصوفية المرتبطة به شخصيا والتي أطلق عليها إسما أصبحت الوفود ترتاح إليه، ومن البداية برز تفوقه وذكاءه الخارقين متوخيا تغيير اسمها وهي الطريقة الإيمانية أو العمامية، تفاديا للصراع الذي قد ينشب مع بني عمومته، والذي كان في غنى عنه.

والراجح أن الشيخ بوعمامة حاول أن يتحاشى الخوض في الصراع الذي لا ينفع خاصة في تلك الظروف الصعبة التي كانت تتطلب توحيد الصفوف ونبذ التفرقة ولعله عامل نهائي في تمكين ولاء هذه القبائل المختلفة المجاورة لشيخ الطريقة ومقدمها. وكان من إشعاع الطريقة الصوفية أن تسارع الأتباع والمريدين إليها بأعداد كثيرة.

وقد أشار الضابط الفرنسي بيمودو (Pimodo) بقوله: "لهذا كان المسلمون ينظرون إلى الشيخ بوعمامة أنه القائد الكبير الذي قاتل ضد المسيح في الجزائر، والذي قاتل باسم الله ومحمد، ولم يقبل قوانيننا ولم ينحن إلينا" وذهب أحد الباحثين بقوله: "ويبدو من التقارير الفرنسية المتوفرة أن إقبال الناس على تأييد بوعمامة.

وتقديم عروض الولاء له لم يكن كله تلقائيا، وإنما وليد خطة مرسومة، ذلك أن أبي عمامة كان يدعو إلى الخروج عن السلطة الفرنسية"⁽³⁹⁾.

ومن مظاهر تأثير الطريقة العمامية على قبائل الجنوب الغربي الجزائري أنها أصبحت تعزز وتفتخر بالشيخ بوعمامة، وجعلت البعض من أفراد هاته القبائل يمدحونه بقصائد شعرية هامة ويردد الأهالي هذه الأشعار تشريفاً وتكريماً وتعبيراً عن محبتهم له، ومحاسن أعماله.

6- أثر الطريقة العمامية في المقاومة:

لقد ركز بوعمامة في بداياته على ربط الصلة الروحية بالقبائل، فجعلها تتعلق بمنهجيته في الطريقة الايمانية المستوحاة في جوهرها من الشيخية التي وسماها بطابعه الورع وحياته الجهادية ولعل العنصر الرئيسي في بصمات بوعمامة هي المراكز الجهادي الثائر على الأوضاع المزرية التي كانت تعيشها المنطقة، كالأحقاد والضغائن بين الناس والفرقة بين الأهل ومن خلال هذه الأوضاع استطاع بوعمامة أن يفهم ذهنية المنطقة.

وتوصل إلى أن الوازع الديني وحده الكفيل، بتغيير ما يسود هنالك من ماسي، فصمم أن يستغل هذا الجانب ويركز عليه، ويجعله أداة يتوصل من خلالها إلى مبتغاه الأسمى ألا وهو السيطرة الكلية على الذهنيات، والعقول التابعة لسلطته إنها سلطة روحية مطلقة.

ويبدو أن الشيخ بوعمامة استطاع أن يجعل من هذه القبائل غير المستقرة على فكرة أو هدف وعندما استتب له أمر المشيخة، وأحكم قبضته على الزاوية، صار له أتباع ومريدين وتلامذة ومجاذيب شد عقولهم بما كان له من جاذبية.

فسعى إلى تغيير نزعة الدروشة والجدب الغالبين على معظم الأتباع، فالواقع الثقافي المزري الذي كان عليه آخر القرن التاسع عشر. والغارات المتتالية من طرف قطاع الطرق أو من طرف مخزن سلطان المغرب الأقصى، وسفهاء القبائل البعيدة كلها حرية بأن لا يبقى الإنسان مكتوف الأيدي أمامها، بل يجب الحد منها بتغيير ذهنية هذه الفئات التي كانت تقوم بنهب وسلب أموال الناس.

والانتقال بهذه القبائل من الصراعات المحلية إلى الجهاد ضد الاحتلال الفرنسي، وتوظيف قدرتها العسكرية ضد قوات الاستعمار الفرنسي، وشحن هذه القبائل بالإيمان والجهاد في سبيل الله وعمل على تغيير العلاقات الاجتماعية بين هذه القبائل، بحيث استطاع بتأثيره الروحي أن ينمي الوعي السياسي الوطني بدل القبلي في مجتمعه.

وكان للطريقة الايمانية تأثير على سلوكات ومواقف القبائل التي اتبعت طريقته، وفي الوقت نفسه توصل بوعمامة بحكته الدبلوماسية أن يوطد علاقات سياسية مع السلطة المغربية لوضع حد للتعسف الصادر عن المخزن.

كان أتباع الشيخ بوعمامة ومريدوه يتميزون بخاصية وهي أنهم جنود الحق ذلك حسبما جاء في الطريقة الايمانية لا يغزون أحداً، بل يدافعون في حالة الغزو، والأكثر من ذلك كله فإن الطريقة الايمانية كانت محفوظة في صدور المريدين والأتباع تكون حيث يكونون ولا يكونون إلا حيث يكون الحق، تلك هي قاعدة الشيخ بوعمامة الثابتة يحد عنها لحظة لا يظلم أحداً ولا يعتدي على قبيلته،

فالتصوف ومحبة طلب الحكمة والتعلق بالدين مجد مؤصل متوارث عبر القرون والأزمان. كان بوعمامة قد نذر نفسه للتأمل والنسك، ولكن دون أن يحصر تأمله ذلك في أبعاده الصوفية، بل كان تفكيره يشمل نظام الحياة وواقع المجتمع والبلاد، أي جوهر النظام السياسي للبلاد لينتهي في آخر المطاف إلى طرح مشكلة احتلال القوات الأجنبية للتراب الجزائري،

5- الظروف السياسية للمنطقة قبل المقاومة:

عرفت المنطقة التي عاش فيها أبوعمامة، والتي تربطها والمغرب الأقصى حدودا سياسية بانعدام النظام السياسي المركزي، وسلطة الدولة منذ زوال الدولة الزيانية، والهضاب العليا الغربية ومنطقة الأطلس الصحراوي تمر بفترة فتور سياسي، بحيث كانت محل صراع بين سلطة المغرب الأقصى والحكم العثماني في الجزائر، وبالتوتر وعدم الاستقرار خاصة في النصف الأخير من القرن التاسع عشر، وبانعدام الأمن وسيطرة سلطة القبائل كلية، وتفتي ظاهرة الإغارة والسلب والنهب بين القبائل، واعتداء مخزن السلطان المغربي الذي كان لا يتساهل مع هذه القبائل، فكان يمارس معها سياسة العصا الغليظة، خاصة عندما كانت قبائل هذه المنطقة وهم أولاد سيدي الشيخ، العمور حميان وأهل القصور ترفض دفع الضرائب.

وفي نفس الوقت كان المخزن يشكل خطرا جاثما يهدد الأمن، مما كان يجعل المنطقة كلها على حافة حرب. فكانت بؤرة توترات وحروب سواء تعلق الأمر بالجزيرة الفرنسية أو مخزن السلطان المغربي. ومن ثم بات واضحا أن زاوية مغرار التحتاني.

ويلاحظ أن الزاوية قد حسم الأمر في شيخها ومقدمها من البداية، وبهذه المكانة العلمية والفكرية التي تألفت في شخصية أبي عمامة جعلته يوظف فكرة الجهاد من شعائر الدين، بدأ بالتعبئة الدينية والنداء إلى الجهاد ضد الغزو الفرنسي الكافر.

7- موقف بوعمامة السياسي من الإستعمار الفرنسي:

راسل بوعمامة قادة المستعمر الفرنسي، واستقبل مبعوثي بعض القادة الفرنسيين وقد أجابهم مشافهة وعبر رسائل، وفي كل الحالات كان يلح على ترديد كلمته التاريخية المشهورة يجب أن تخرجوا من أرضنا، رافضا الصلح بكل صورته، بل أنه كان يراه خيانة، إلا أن إيمانه القوي وجاذبيته وكره للمستعمرين الكفار، ولد فيه الرغبة في الجهاد، فتحمل كل مسؤولياته كجميع الزعماء، وأعلن المقاومة الشعبية في الجنوب الوهراني ضد الوجود الفرنسي.

زار النقيب الفرنسي دي كاستري (De Castrie) الذي كان يحسن اللغة العربية ويتكلمها بطلاقة، وقدم عليه في قصر مغرار التحتاني على رأس فوج من القوم ليستطلع أخباره ويسبر نيته ومقاصده باسم السلطات الفرنسية، وعرض عليه مساعدة في شكل أطباء وأدوية وأغذية كان جواب أبوعمامة "قل لحكومتك أن هؤلاء السكان لا يحتاجون شيئا، وأنهم يقنعون بقليل من التمر والماء، ولكنهم ينفرون من الظلم ويستفزه العداوان" (40).

ولما بلغ هذا الطور من التأمل والتفكير، قرر أن ينظم نفسه ويعد العدة لمحاربة القوات الفرنسية، قبل أن يستفحل أمرها، وتحتل الجنوب الجزائري كله وكذلك تعلم الطريقة بما يؤهله لأن يكون مقدما شيخيا، اشتهر بوعامة لأنه أشرف على مقاومة كادت أن تعم الغرب الجزائري بأكمله، وأدرك بالبدية الصائبة والرأي الراجح الدور الذي يجب أن تلعبه الزوايا في هذا الوقت بالذات، فاستطاع أن يمزج بين ما هو سياسي وعسكري، وما هو روحي

8- تأسيس الزاوية ودورها في المقاومة:

8-1 تعريف الزاوية لغويا:

الزاوية من زوي مصدر زوي الشيء، يزويه وزيا وزويا، فانزوى أي نجاه ففتحى، وزواه قبضه وزويت الشيء جمعته وقبضه، اشتقت عبارة الزاوية من فعل يحيل على الضدين، فيفيد أزال من جانب، وجمع من جانب ثاني. وأضاف صاحب اللسان الزاوية واحدة الزوايا، ومن المعاني المتصلة بفعل زوى معنى القرب، وقد ورد في حديث عمر بن الخطاب كان له أرض فزوتها أرض أخرى، وهي معنى الإحاطة بالشيء، وفي المظهر المحسوس، فليست الزاوية في المعنى اللغوي بما في اللغة من حالات نفسية واجتماعية هروبا من الحياة واختيار التنسك، بل هي تأليف بين ضدين التنحي والقبض⁽⁴¹⁾

8-2 اصطلاحا:

الزاوية هي عبارة عن مجموع مكون من مسجد ومدرسة أو معهد للتعليم الديني القرآني وماوى للطلبة داخليين يعيشون في تلك الزاوية بدون مقابل، وقد يضاف إلى ذلك صريح مؤسسها وتسمى غالبا باسمه، ولها طريقة تنتمي إليها، وتمويلها يأتي من أتباعها ومما يتبرع به عليها المحسنين من أراضي زراعية أو بساتين وعقارات وغيرها أو من تبرعات مالية فردية أو جماعية⁽⁴²⁾ أسس بوعامة زاوية بمغرار التحتاني الواقعة في أقصى الجنوب الوهراني سنة 1876م زاوية قوية بعيدة النفوذ، تحملت مهمة القيام بعدة وظائف متكاملة فقد كانت كتابا لتحفيظ القرآن الكريم، ومدرسة لتعليم الطريقة وناديا لترديد الأذكار والأوراد، وملجأ لأبناء السبيل والمحتاجين والفقراء والمساكين، ومستوصفا لعلاج المرضى؛ إلا أنها تحولت إلى خلية إعداد المقاومة والاستعداد للجهاد.

ولعل أبرز خاصية في تكوينها هي فكرة الولاء ولاء المرید للمقدم والمقدم للشيخ والشيخ للقطب والقطب للغوث والغوث للحق الله عز وعلا، والولاء يأخذ معنى الطاعة والطاعة أساس الملك وأصبح الأتباع يقدمون الهدايا والهبات لزاويته.

وانهالت الأرزاق عليها والأموال كذلك كان شأن زاويته الإيمانية، فقد مرت بعدة مراحل في حياته ولكنها لم تتغير، بل كانت تتطور، فبعد أن أسسها في مغرار التحتاني وجدد الحصون حولها وبناء جوانبها، ولكن سرعان ما نقلها إلى تيوت، ثم استقر بها الحال في خيمة متنقلة عبر التلول والفيافي، ثم تقيم حينما في دلدول قرب تميمون بالجنوب الجزائري.

9- موقف الإستعمار الفرنسي وأعوانه من الزاوية:

أثارت الزاوية شكوك المستعمرين وأعاونهم من القياد المحليين، خاصة بعد أن نشطت حركة الدعوة والدعاة والمبعوثين المنطلقين من الزاوية، أو العائدين إليها بالردود والأجوبة والأخبار ونتائج الاستطلاعات، وبالتالي أصبحت الزاوية ونشاطاتها محل مراقبة من قبل الاستعمار وأعوانه، ومن هنا بات من المحتم علي أتباعها أن تكون محمولة على الأكتاف فهي تارة في مغرار التحتاني وتارة في تيوت.

وأطوار أخرى بين هذه وتلك، إن زاوية الشيخ بوعمامة فريدة ومتمردة، فهي متنقلة من مكان إلى آخر. ويفهم من الوثائق الفرنسية أن أبي عمامة اعتمد على أسلوب آخر لكسب ثقة مريديه وتقوية عزيمة مؤيديه، وترسيخ إيمان الجميع والمؤمنين بما كان يدعو إليه في النصر المؤكد، يقوم على تنفيذه لمشاهد خارقة، وتقديمه لعروض سحرية مدهشة للمشاهدين وباهرة للزوار، وإذا باعتماد الكل في برهان الشيخ وبركاته وتؤيد بعض التقارير الفرنسية هذه النتيجة عند قولها: "إن الزائرين لبوعمامة يرحون عقلاء ويغدون مجانين"⁽⁴³⁾ ولهذا جاءت فكرة الجهاد عند الأتباع جزء من تحقيق الولاء الصافي الصادق، وبذلك سهلت عملية الإقناع، وصارت مستساغة من طرف الجميع، وكان الانتقال إلى التطبيق الفعلي مستدرجة منطقيا، لا يختلف حولها أحد. إن العامل الموضوعي الرئيسي والذي يبدو مباشرا في إعلان الجهاد من طرف الشيخ بوعمامة هو الوازع العقائدي.

بل أن الجحافل المنضوية تحت راية جهاده، والتي تعد بالآلاف في بعض الفترات ما كان لها أن تكون لولا شدة اقتناعها بأنها تحارب قوات الكفر، وتحمل شعار الجهاد في سبيل الله وإعلاء كلمة الحق، خاصة وأن الجميع متأكد بأن الزعيم الروحي، ليس له من هدف يصيبه إلا الإيمان الراسخ، ثم إنه أثبت للملأ بأنه لا يسعى إلى تكوين زعامة سياسية منمذجة لما كانت عليه سلطانية المغرب مثلا التي كانت تجمع الضرائب على الفلاحين والموالين والتجار وإنما كان تركيز بوعمامة على أن يفهمه الجميع بأنه قائد روحي تائر على الظلم والاضطهاد على شاكلة سليمان بن حمزة وبقية أبناء عمومته. يتزعم مجاهدين أوفياء.

هكذا كان يصفهم يدافعون عن شرفهم ولا يسكتون أمام جبروت الظالم المستبد، بالتنقل بين القبائل أو مراسلتها، كما كان يبعث برسله إلى البعض الآخر في مهمة تعبئة والتبشير بقرب فرحة المسلمين والدعوة إلى تهيئة السلاح والتزود بالبارود والذخائر انتظارا ليوم الفرحة⁽⁴⁴⁾ إنه بذلك هو ورفاقه يعلنون كلمة الحق تمازجها لحظات النصر، وفي الوقت نفسه يقيمون حلقات الذكر لقراءة القرآن الكريم حيثما حل بهم الظلام في زاويتهم المتنقلة يستعيدون أورادهم وأدعيتهم الصوفية العميقة، مهللين ومكبرين ومسبحين على طريقتهم الإيمانية أو العمامية. ويلاحظ أن منهجية بوعمامة في الحرب كانت نفسها في وقت السلم، طريقة حياة منظمة والعيش صراع أزلي، بحث عن الجديد. واستتناس لما ألفته القلوب، فالزاوية ليست دروشة وانجذاب صوفي روحاني في الزهد، وارتداء أقمشة وخرق ومعاطف من الصوف، بل هي نظام حياة مسطر سلفا وبالغ الترتيب والأهمية، وطريقة إيمانية عالية التهذيب متزنة

الزهد، يشكل الجهاد أحد أكبر معالمها الرئيسية، فهو الحياة بمفهومها الآني والآتي وهي معادلة قمة في التصوف والاعتدال الوسطي. الذي يؤسس لصناعة رجال من الطراز العالي، وليس لحقن مجاذيب الزهد بمجموعة من المفاهيم المغلوطة التي لاتزيد الإنسان إلى جهالة لجهله بأمور دينه ودينه، وانطوائية على دروشة مسيئة لا تكاد تعرف من الزهد إلا تعاويد وتساييح هي أقرب إلى الشعوذة من الدين الصحيح.

خاتمة:

لقد أسس بوعمامة لفلسفة براغماتية تسهم في التكوين الفطري للرجال، فتفتق الذات المرتبطة بالإيمان على عوالمها، تجعلها تذوب في الصيرورة الاجتماعية والتي تسعى في غالبية الأحيان إلى تغيير الواقع المعاش. والذي يسترعي الانتباه لدى الزعيم الديني أو الشيخ الناسك بالمصطلح المعروف والشائع حتى اليوم، هوأنه لا يتحدث إلا بالقران، ولايكاد ينطق في أحاديثه إلا بكلام الله وهذا الكلام كما هو معروف لا ينطوي على الحقيقة المنزلة الموحى بها فحسب، بل ينطوي زيادة على ذلك قوة جاذبية فائقة، مما أثارت دائرة الحاسدين الذين روجوا الشائعات ضده،فتناقلها المراسلون والكتاب آنذاك ومنها تجرؤه على النساء والشعوذة والجنون أيام الطفولة، ولم يكن ذا شأن كبير في مطلع شبابه، وادعى الضابط الفرنسي فاشي بأنه أصيب بمرض عقلي، استلزم أهله أن يزوروه عددا من المزارات طلب للشفاء كضريح عبدالمؤمن قرب زوزفانة، وضريح سيدي يوسف قرب قصرزفانة، وضريح سيدي سليمان بوسماحة في بني ماسيف بالشلالة الذي بقي به حوالي سنة.

الهوامش:

* لم يتفق الباحثون حول مصطلح واحد إزاء مقاومة الشيخ بوعمامة، فالبعض يطلق عليها تسمية ثورة والبعض الآخر يسميه انتفاضة، وطرف ثالث يسميها مقاومة، وفي تقارير الضباط الفرنسيين أطلق عليها اسم تمرد وعصيان، والراجح أن مقاومة الشيخ بوعمامة، هي ثورة قبل أن تكون مقاومة، لأن أبي عمامة بفضل تأثيره الروحي، وحنكته السياسية استطاع أن يغير من هيكل التنظيم الاجتماعي في منطقة الجنوب الغربي الجزائري ثم مقاومة لأنها تصدت للتوسع الاستعماري الفرنسي في الجزائر بدء من الجنوب الغربي الجزائري، للتوسع على المستوى الوطني، وانتفاضة لأن أبي عمامة وقبائل المنطقة لم ترض بسياسة الأمر الواقع التي كان الاستعمار الفرنسي يريد فرضها على سكان تلك الجهات من الجزائر.

- (1) د. جميل حمداوي عرض: التصوف الإسلامي ومراحله - ص 01
- (2) عبد المنعم القاسمي الحسني: التصوف والصوفية في الجزائر - مجلة الشهاب - الجزائر - ص 1
- (3) نفسه: ص 1
- (4) أنظر إلى: مقاومة بوعمامة من طوماسان إلى ليوتي - الملتقى الوطني لمقاومة الشيخ بوعمامة - الجزائر - 1999 - ص 11
- (5) هنري كوربان، حسين نصر عثمان يحي: تاريخ الفلسفة الإسلامية - ترجمة نصير برون - فيمي حسن - ط 2 - منشورات عويدات - 1977 - ص 282
- (6) Thoal.J: Dictionnaire de civilisation musulmane; Larousse; éd originale; 1995; p251
- (7) د. أحمد حسن: قاموس المذاهب والأديان - ط 1 - دار الجيل - بيروت - 1998 - ص 139
- (8) د. إبراهيم البسيوني: نشأة التصوف الإسلامي - دار المعارف - مصر - 1969 - ص 17 - 24
- (9) إسماعيل محمود: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي - التطور والازدهار - ط 1 - مؤسسة الانتشار العربي - 2000 - ص 217
- (10) نفسه: 217
- (11) علي حرب: نقد النص - ط 3 - المركز الثقافي - 2000 - ص 227
- (12) أسعد السحمراني: الصوفية - موسوعة الأديان - ط 3 - دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - 2005
- (13) أنظر إلى الفكر الإسلامي - نقد واجتهاد - ترجمة وتعليق هاشم صالح - المؤسسة الوطنية للكتاب - الجزائر - 1993 - ص 153
- (14) نفسه: ص 153

- (15) أحمد حمدي: جذور الخطاب الأيديولوجي الجزائري- دار القصبه للنشر-الجزائر- 2001-ص67
- (16) عبدالحميد وزو: ثورة بوعمامة 1881-1908 (جانبها العسكري 1881-1883)- الشركة الوطنية للنشر والتوزيع-الجزائر-1981-ص07--Djillali Sari:l'Insurrection de 1881-1882-SNED-1980-p24، محمد السناوي: أضواء على ثورة بوعمامة 1881-مقالة-مجلة التاريخ-العدد 10-السداسي الأول-المركز الوطني للدراسات التاريخية-الجزائر 1981-ص07-
- (17) اسم بوعمامة: جاء في المصادر التاريخية بأن الاسم الذي سمي به في الأصل بوعمامة وليس محمدا كما هو شائع، لأنه كان يضع العمامة على رأسه. ينظر إلى عبدالحميد وزو: المرجع السابق-ص07
- (18) محمد السناوي: المرجع السابق-ص07-عبدالحميد وزو: المرجع السابق-ص07
- (19) محمد بوحلة التعريف بشخصية الشيخ بوعمامة-الملتقى الوطني الأول لمقاومة الشيخ بوعمامة-الجزائر-1999-ص05-محمد مولاي: استمرارية مقاومة الشيخ بوعمامة-بدون تاريخ-ص106
- وفي مصادر تاريخية أخرى ولد بقصر حمام الفوقاني بقصر فقيق حوالي 1838م أو 1840م. وفي رواية تقول بمولده في فرات مستورة قرب نخلة ابن ابراهمي في وادي زوزفانة، ينظر إلى عبدالحميد وزو-المرجع السابق-ص37، وعند محمد بوحلة أن الشيخ بوعمامة ولد سنة 1251هـ-1883م بمغرار التحتاني قرب العين الصفراء. ينظر إلى التعريف بشخصية الشيخ بوعمامة-ص05-بينما ذكر ل. روسلي (L.Rousselet) أن أبي عمارة ولد بمغرار التحتاني. ينظر إلى: les confins BSGO-du Maroc- - 1905-p159 في حين ذكر موليراس (Mouleras) وبولاسكا (Polaska) أنه ولد في فقيق أو فجيح، ومنهارحلت عائلة الشيخ بوعمامة إلى مغاروهو صغير. ينظر إلى: les oulad Belhorma-Alger--p08-1908-BSG
- (20) L.Rouselet: op.cit.p159-محمد مولاي: المرجع السابق-ص106
- (21) محمد مولاي: المرجع السابق-ص103-محمد بوحلة: المرجع السابق-ص05
- OctaveDepon ;XavierCoppolani:Lesconfréries religieuses musulmanes-BSGO oran-janvier ;mars-1905 ;p476
- (22) محمد مولاي: استمرارية مقاومة الشيخ بوعمامة-ص106
- (23) نفسه:ص107
- (24) نفسه:ص105
- (25) نفسه:ص105
- (26) محمد مولاي: المرجع السابق-ص105
- (27) محمد بوحلة: المرجع السابق-ص06

- (28) عبدالحميد زوزو: ثورة بوعمامة-ص38
- (29) محمد مولاي: المرجع السابق-ص105
- (30) عبدالحميد زوزو: المرجع السابق-ص41 عن جريدة البرهان-العدد14-أوت 1881
- (31) محمد بوحلة: المرجع السابق-ص06
- (32) محمد مولاي: المرجع السابق-ص105
- (33) د.بوعلام بسايح: المرجع السابق-ص09
- (34) محمد بوحلة: المرجع السابق-ص07
- (35) د.بوعلام بسايح: المرجع السابق-ص10
- (36) د.يحي بوعزيز: ثورات الجزائر في القرنين التاسع عشر والعشرين-ج1-ط2-منشورات المتحف الوطني للمجاهد. الجزائر-1996-ص163- Noèl: Documents pour servir à Djillali Sari:op.cit.p25-l'histoire de hamayn-BSGO -1915-1916-p150
- (37) عمارة بن خليفة: المنابع الروحية وأسلاف الشيخ بوعمامة-الملتقى الوطني الأول حول مقاومة الشيخ بوعمامة ما بين 9 و10/04/2001-النعامة-2001-ص06
- (38) محمد مولاي: المرجع السابق-ص106
- (39) د.بوعلام بسايح: المرجع السابق-ص10
- (40) عبدالحميد زوزو: المرجع السابق-ص42
- (41) غرس الله عبدالحفيظ: الزاوية فضاء للتنشئة الاجتماعية مقارنة سوسيو-تاريخية-مجلة المواقف-العدد الأول-المركز الجامعي مصطفى اسطمبولي-معسكر-ديسمبر 2007-ص.ص17-18
- (42) د.أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي ج1 الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر 1981 ص261
- (43) عبدالحميد زوزو: المرجع السابق-ص43
- (44) محمد مولاي: المرجع السابق-ص106

الطرق الصوفية في الجزائر أمام جدلية فاعلية حضورها الاجتماعي والسياسي:

الموقف من الاحتلال الفرنسي نموذجاً.

أ. مقلاتي عبد الله

جامعة ادرار

الملخص:

تمهيد:

عرفت ظاهرة التصوف انتشارا واسعا في الجزائر نتيجة عوامل داخلية ذاتية وأخرى خارجية، وتحتاج هذه الظاهرة إلى الدراسة والتمحيص، خاصة إذا ما عرفنا أن تأثيرها كان بالغاً على المجتمع وان دورها كان فعالاً في مقاومة الاحتلال الفرنسي، وفي الوقت ذاته أثرت بعض الطرق الصوفية سلباً على المجتمع الجزائري ووقفت موقفاً مسالماً أو مؤازراً للاستعمار الفرنسي، وقد حاول الكتاب الفرنسيون الذين أولوا الظاهرة أهمية بالغة تعميم هذا الموقف السلبي على الطرق الصوفية جميعها في حين أن الطرق الصوفية والزوايا حملت لواء الجهاد ونهضت بالكثير من الأعباء الاجتماعية، وفي بحثنا هذا سنحاول الوقوف على أبعاد الظاهرة من جوانبها المختلفة، ونتعرف على حقيقة الدور الاجتماعي والسياسي الذي لعبته الطرق الصوفية في الجزائر، وذلك على ضوء دراسة موقفها من الاستعمار الفرنسي .

أولاً: الطرق الصوفية في الجزائر. النشأة والخصائص:

عرف التصوف قديماً بأنه ظاهرة دينية واجتماعية تعني إقبال الناس على ترف الحياة والتمسك بالعبادات ومجاهدة النفس ومحاولة إدراك الحقيقة، وقد ظهر التصوف أولاً في بلاد المشرق العربي ثم امتد إلى المغرب الإسلامي، ويمكننا القول ان فترة التواجد العثماني كانت العصر الذهبي لنشاط الطرق الصوفية في الجزائر¹.

وقد اختلف أهل التصوف في الجزائر حول السبل المؤدية إلى التصوف وحقيقته، فكان موقف بعضهم معتدلاً بالقول أن التصوف هو القيام بالواجبات الشرعية ومعرفة الله وشكره باستمرار، وان يمارس المتصوف ذلك في خلوته بحسب قدرته وبياتقان وخشوع، وأمام هذا الرأي المعتدل يزعم بعض أدعياء التصوف إن المتصوف عليه أن يمارس شعائره وطقوسه كاملة، وان وبيالغ في الانقطاع والانعزال والتضحية ويمارس طقوس الرقص والتضارب، ويستقيض في قراءة الأدعية

¹ يراجع حول تاريخ الطرق الصوفية في الجزائر. ابو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي ، ج 4، ط1 ، دار الغرب الاسلامي ، بيروت ، 1998. وصلاح مؤيد العقبى: الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر ، تاريخها ونشاطها ، دار البراق ، بيروت . لبنان ، 2002 ،

والأوراد، وهؤلاء يمكن تسميتهم دراويش بدل متصوفة، أما المرابطين الذين يمارسون تعاليمهم الدينية بتقشف بهدف الصلاح والتقرب إلى الله فسموا بالرجال الصالحين وبالمرابطين، وهم ليسوا رجال الطرق الصوفية، وعرف في الجزائر صنف آخر هم الأشراف الذين ينتسبون إلى الرسول صلى الله عليه وسلم عن طريق ابنته فاطمة الزهراء، وكانوا يستقطبون الناس إليهم ويعلمونهم الدين ويظهرون لهم الكرامات وخوارق العادات، وبعض الأشراف كانوا مسالمين في حين ان الكثير منهم اتخذ الجهاد وسيلة لتحقيق مآربه¹.

وقد ناهز عدد الطرق الصوفية في الجزائر ستة وعشرين طريقة، منها أربعة أنشأت في العهد الاستعماري كالتنوسية والعلوية، والباقي كان موجودا منذ العهد العثماني، وبعضها مؤسس بالجزائر كالرحمانية والتجانية...، والبعض الآخر في المغرب كالطبيبة والعيوية والدراوية...، ومنها ما هو مؤسس في المشرق كالقادرية...، وأهم الطرق الصوفية التي ذاع صيتها في الجزائر نذكر ما يلي:

1. الطريقة القادرية:

تنسب إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني المتوفي في بغداد عام 561 هـ، انشأت عدة فروع للطريقة في الجزائر أهمها الفرع الذي أسسه الشيخ مصطفى بن المختار الغريسي عام 1200 هـ، وقد كان محي الدين شيخا للطريقة في اريس وكان الأمير عبد القادر قادريا ولكنه لم يعلن المقاومة باسم طريقته، اشتهرت هذه الطريقة بمناوئتها للاستعمار الفرنسي وقد استمرت القادرية في المقاومة وقدمت رموزا من الأبطال الأسطوريين، ومنهم سيدي محمد بن عودة في زمورة، وابن النحال في قالمة وبونتليليس في وهران، وامتد نفوذ الطريقة إلى الصحراء ففي الشرق انشأت فروع للقادرية في الوادي " زاوية عميش " والرويسات وفي نفطة التونسية، وفي الجنوب الغربي أنشأ بلعربي بن قدور زاوية في تيهرت، وانشأت زاوية أخرى في افلو، ومن الصحراء إلى غرب افريقيا امتدت الطريقة القادرية حيث اشتهرت بمقاومتها للفرنسيين هناك، فثار في وجههم الشيخ المختار الكنتي وأبنائه، ثم الشيخ ابن عابدين الكنتي في توات والازواد²، والشيخ المختار الكنتي كان له أتباع كثر في افريقيا وتصدى بشجاعة للتسرب الأجنبي، ونظرا للنفوذ الكبير للقادرية في الصحراء خطت الإدارة الفرنسية لاحتوائها، إذ تمكنت مثلا من تدجين مقدم ورقلة الذي رافق "فلامان" في رحلة استكشافه لتديكلت عام 1899 واستطاع الضابط " دي بيورتر" ان يجعل من مقدم سوف الهاشمي بن ابراهيم نصيرا لفرنسا خلال الحرب العالمية الأولى. وتقدر المصادر الفرنسية أتباع الطريقة القادرية خلال عام 1897 ب 24578 اخوانيا ينتسبون إلى ثلاث وثلاثون زاوية عبر أنحاء الوطن.³

2. الطريقة الشاذلية:

¹ RINN Louis Marabouts et khouans etude sur l islam en algerie ; Alger 1884 pp 69 70

² انظر ابو القاسم سعد الله: المرجع السابق ، ص . ص ، 42 49

³ المرجع نفسه ، ص 58

تنسب إلى الشيخ أبي الحسن الشاذلي، وانتشرت في المشرق والمغرب، وكان لها حضور متميز في الجزائر بفضل دعوتها للأخلاق الفاضلة وتركيزها على التوحيد، دخلت تلمسان على يد الولي الصالح شعيب بن حسين الاندلسي ومنها انتشرت فروعها المختلفة في الجزائر ومنها:

- الزروقية: نسبة للشيخ احمد زروق البرنوسي الفاسي المتوفي عام 899 هـ وقد كان من اقطابها في الجزائر عبد الرحمان الاخضري وعبد الكريم الفكون .

- العيساوية: نسبة للشيخ محمد بن عيسى، معروفة بطابعها الشعبي التهرجي في الجزائر .

- الحنصالية: مؤسسها سعيد بن يوسف الحنصالي المتوفي عام 1702 م ادخلها الى الجزائر الشيخ سعدون الفرجيوي واشتهرت في عهد خليفته احمد الزواوي

- الكرزائية: تنتشر في الجنوب الغربي الجزائري اسسها احمد بن موسى الحسني المتوفى عام 1608 م

- الزيانية: مقرها بالقنادسة مؤسسها محمد بن عبد الرحمان بن بوزيان المتوفى عام 1733 وتتسب اليها زاوية رقان الشاذلة الذائعة النفوذ وان كان شيخها مولاي الحسن بن عبد غالقادر يجمع بين عدة طرق كالقادرية والتجانية

- الطيبية: يرجع تاسيسها الى ادريس الاكبر لها عدة زوايا في غرب البلاد وقد لعبت دورا سياسيا بارزا في المغرب والجزائر ...الخ،

ومن أشهر شيوخ الشاذلية في المرحلة المدروسة الشيخ الموسوم صاحب زاوية قصر البخاري، والذي تفرغ للتعليم فيها منذ عام 1865، وسجلت عنه مواقف مناهضة للثورات الشعبية ومذمة للاشتغال بالسياسة، وكذلك الشيخ بلقاسم بن الحاج صاحب زاوية اليدوغ بعنابة الذي اشتهر بدروشته، وقد قدر اتباع الشاذلية في الجزائر بنحو 14206 .

3 . الطريقة الدرقاوية:

اصل الطريقة شذلي ومؤسسها الشيخ محمد العربي الدرقاوي المتوفى عام 1823، خالفت تعاليم الشاذلية في التسامح والحياد ازاء السياسة والمهادنة، واعطت دفعا جديدا للشاذلية بفضل حيويتها، لها عدة فروع منتشرة في الجزائر منها:

- الهبرية: ولدت نتيجة حركة نشطة في الجماعات الصوفية في مناطق غرب الوطن وخاصة في مدغرة وسعيدة ومعسكر وتيهرت، ومن منشطيه الاساسيين محمد الهبري المتوفى عام 1901 وصاحب زاوية وادي كيس في بني سنانس

- المدنية: تاسست في طرابلس وادخلها للجزائر الحاج موسى الدرقاوي الذي قاد عدة ثورات ضد الفرنسيين بدء من عام 1833 والى غاية استشهاده عام 1849

- العليوية: تنسب للشيخ احمد بن مصطفى بن عليوة المستغامي، وهي طريقة متأخرة الظهور وتعرف بعصريتها وبمواقفها المتناقضة احيانا من الاستعمار الفرنسي .

4. الطريقة الرحمانية:

أسسها الشيخ محمد بن عبد الرحمان الجرجري المتوفي سنة 1793 م، انتشرت بشكل واسع في عهد خليفة مؤسس الطريقة علي بن عيسى المغربي في منطقة زاوية والزيان وشرق الجزائر، وقد تحالفت مع الطريقة القادرية على مجاهدة المحتل الفرنسي عام 1830 وارتبطت ارتباطا وثيقا مع الأمير عبد القادر، ثم خاضت مقاومة زاوية ببطولة باسلة الى غاية نفي زعيمها الحاج عمر عام 1857 كما وجهت وشاركت عدة ثورات شعبية أخرى يأتي على رأسها ثورة عام 1871،¹ وقد تولدت عنها عدة فروع خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، ففي زاوية انتشرت للرحمانية عدة فروع اثر تحطيم مقر الزاوية إلام بايت اسماعيل، بعضها ينتسب للشيخ الحاج عمر الذي أسس فرعا له في منفاه بالكاف التونسية، والبعض الآخر ينتسب للشيخ محمد الجعدي الذي اختاره الإخوان شيخا للطريقة، وأمام سوء ادارة هذا الأخير للطريقة انتخب الشيخ محمد امزيان الحداد شيخا للطريقة مع الاستقرار في صدوق، وفي عهده اشتهرت الزاوية وذاع صيتها ولكنه لم يستطع توحيد جميع فروعها في زاوية، حيث ظلت منطقة المعاتقة ونواحيها موالية للشيخ الجعدي. واشتهرت في المرحلة المدروسة فروع الرحمانية في قسنطينة والخنقة والهامل وطولقة وسوف وهي فروع بعيدة عن المركز، فقد عين مؤسس الطريقة محمد بن عبد الرحمان باش تارزي مقدما في قسنطينة، وورث هذا الشيخ بركة الطريقة لابنه مصطفى واشتهرت عائلة باش تارزي فترة طويلة في قسنطينة، وقد ورثت هذه العائلة الطريقة لعالم من طولقة هو الشيخ محمد بن عزوز البرجي الذي أصبح مقدما للرحمانية في كامل الجنوب كما كان له فضل تأسيس فرع لها في نفطة التونسية بعد ان نفته فرنسا، وقبل وفاته عين مقدمين من تلامذته اشتهروا بالجهاد وهم: علي بن عمر شيخ طولقة والمختار بن خليفة في أولاد جلال، ومبارك بن خويدم في والصادق بن الحاج في الاوراس وعبد الحفيظ في خنقة سيدي ناجي. وفي عهد خلافة ابنه مصطفى ابن عزوز انشأ فرعان آخران هما: فرع الهامل ببوسعادة على يد الشيخ محمد بن بلقاسم، وفرع سوف على يد سالم بن محمد الاعرج.²

5. الطريقة التجانية:

تنسب الى الشيخ احمد التجاني الذي تجول بين عدة طرق وانتهى الى طريقته الخاصة، وذلك عندما كان في عزلته الخاصة ببوسمغون³، ظهرت الطريقة بعين ماضي في الجزائر واشتهرت في المغرب حيث هرب التجاني بطريقته خوفا من الأتراك، وعم نفوذها غرب إفريقيا والصحراء، انتشرت بواسطة التعليم التجارة، وعرفت بتسامحها واعتدالها، وقد عارضت سياسة الأمير عبد القادر ودخلت في خدمة الفرنسيين الذين قدموا لها المساعدات الأزمة لمد نفوذها في إفريقيا، تولى ابني

¹ Les confrerries et les zaouias en Algerie: in revue Algerie ; Bulletin de liaison et de documentation du gouvernement generale de l'Algerie 3trim ; 1956 ;p 16

² انظر حول هذه الفروع بتفصيل ابو القاسم سعد الله: المرجع السابق ، صص، 145. 175

³ انظر محمد بن بلقاسم الحفناوي: تعريف الخلف برجال السلف ، ط1، الجزائر، 1905 ، ج2 ، ص. ص. 38 42

التجاني محمد الكبير ومحمد الصغير إدارة فرع الزاوية بعين ماضي وتوفي الأول وهو يحارب باي وهران، في حين قرر الآخر أن يسلك خيار المهادنة، وكانت بركة الطريقة في يد الحاج علي بتماسين الذي ادار الطريقة بحكمة في الجانب الشرقي من صحراء الجزائر، وقد هلت الطريقة لسقوط الأتراك اعدائها، واستعدت للدخول في وفاق مع الفرنسيين لخدمة اهداف الطريقة، ومن اجل ذلك وقفت موقفا مناوئا من الامير عبد القادر الذي حاول ان يكسب ودها ويجندها لخدمة المقاومة كما سيأتي توضيحه، ويقدر الإحصاء الرسمي للإدارة الفرنسية عدد أتباع الطريقة ب 11982 فردا، ويعطي إحصاء عام 1897 عددا أضخم قدر ب 25323 فردا، مما يدل على انتشار الطريقة الواسع في نهاية القرن التاسع عشر .¹

6. الطريقة السنوسية

تنسب هذه الطريقة التي أسست بليبيا وذاع صيتها في المغرب العربي وافريقيا الى العالم الجزائري محمد بن علي المستغامي، وهو عالم جمع بين علوم الشريعة وعلوم الحقيقة، وزار كثيرا من البلدان واستقر به الحال في برقة الليبية حيث انشأ زاوية لنشر الطريقة، وما لبث ان عمت السنوسية ربوع ليبيا وأصبحت تلعب دورا سياسيا بإشادتها لنظام حكم سياسي وعسكري أفضى على طابعها الديني خصوصية مميزة، كما أنها عرفت بمواقفها الجهادية المعادية للاحتلال الأجنبي ومنها الفرنسي في الجزائر وافريقيا، وكانت تمد الدعم لكثير من رجال المقاومة ومنهم الثائر محمد بن عبد الله الذي التقى بالسنوسي في مكة، ونسق معه الدخول إلى الجزائر وعلان الثورة، كما تتحدث المصادر الفرنسية عن شخصية تواتية عضدت السنوسية في الجنوب الليبي، وهو المقدم احمد التواتي الذي لا نعرف عن دوره الكثير، وقد كان يدعو الى الجهاد ويجند الإبتاع في مرزوق وتوات وبلاد التوارق، وفي بداية القرن العشرين كان للسنوسية الدور الأساسي في تثوير كثير من المقاومات الشعبية في صحراء الجزائر خاصة ثورات التوارق وتوات أثناء الحرب العالمية الأولى، ويبدو ان نفوذ السنوسية ارتبط بمنطقة الصحراء المقاومة في حين انه لم يكن لها حضور قوي بمناطق الشمال، حيث لم تؤسس سوى زاوية واحدة لهذه الطريقة هي الزاوية الطوكوية في نواحي مستغانم والتي أنشأت عام 1859 من قبل الشيخ طكوك الشارف، وارتبطت بالزاوية لإلام في برقة وكانت محل مراقبة الفرنسيين باستمرار إلى أن داهمها عام 1876 واعتقلوا شيخها²

ثانيا: الدور الاجتماعي والسياسي للطرق الصوفية:

لقد اقبل الجزائريون بشكل ملفت على دخول الطرق الصوفية، فاحتضنها المثقف والتاجر والحاكم، وذلك قبل قدوم الأتراك وخلال مرحلة حكمهم للجزائر خصوصا، حيث شجع الحكام الأتراك

¹ RINN Louis , Marabouts et khouans etude sur l islam en algerie ; op cit, pp 256 . 234

² Ageron CH R .Les Algeriens musulmans et la France 1871 - 1919 ;paris presse universite de France , 1968 ;t1 ;p 303

هذه الطرق لأهداف سياسية، وقد نهضت الطرق الصوفية وزواياها بدور اجتماعي وسياسي رائد، كما أكدت حضورها القوي في مواجهة الاحتلال الأجنبي وخاصة الاحتلال الفرنسي.

إن ما يجمع الطرق الصوفية على اختلافها هي تلك الخصائص والأهداف النبيلة التي تكسبها بعدا اجتماعيا وتضامنيا وإنسانيا، فهي قد جمعت فئات الناس المختلفة ووحدت بينها عبر مراحل تاريخية طويلة، وبتت فيها قيم التضامن والتسامح وحب الخير، وقد اتسمت الطرق الصوفية بالمرونة في مبادئها وتعاليمها حتى يتسنى لها التلائم مع أفك ار الناس في كل مكان وزمان واستقطابهم كأتباع لها، كما اتسمت بجمعها بين علمي الظاهر والباطن الأمر الذي مكنها من الموازنة بين الحياة المادية والحياة الروحية .

ولعبت الطرق الصوفية دورا مهما في التربية والتعليم، وتلقين كتاب الله والسنة النبوية لفئات عريضة من المجتمع، ونهضت بذلك بمهمة الدولة المركزية التي كانت منشغلة بمواجهة القوى الأوربية الغازية، وامتد نشاطها إلى نشر الإسلام بالطرق السلمية بين الشعوب الوثنية والى الجهاد ضد الغزاة وحركات التبشير والتنصير¹.

وقد عزا كثير من الباحثين المقاومة الشديدة التي واجهت الجيش الفرنسي إلى انتماء الناس الى هذه الطرق الصوفية التي كانت تحمس للجهاد وتدعو للمقاومة، وفي هذا الشأن يقول الباحث الفرنسي أشيل روبير: "إن كل سكان الجزائر كانوا ينتمون الى الطرق الصوفية، وهم بذلك يشكلون جيشا صلبا متديرا بمهارة، مستعدا دائما للدفاع عن البلاد ضد الأوربيين، وقد اهتم الكتاب الفرنسيون بالبحث في شؤون الطرق الصوفية قصد التعرف على المجتمع الجزائري وإخضاعه للسياسة الفرنسية، واهم هؤلاء الكتاب السيد لويس رين الذي ألف عدة كتب في الشؤون الجزائرية والذي كان مستشارا للحكومة العامة، فقد ألف كتابا مهما حول الموضوع عنوانه "مرابطون وإخوان" نشره عام 1884، وذكر فيه أن عدد الزوايا المتواجدة في الجزائر تقدر ب355 زاوية، وان هناك 1955 مقدما و167019 من الإخوان أو المريدين المعروفين لدى الإدارة الفرنسية، وهم منظمون ومنضبطون تحت لواء هذه الطرق الصوفية، وقد حقق تماسك هذه الفرق فيما بينها الى خلق جبهة موحدة كما كان لكل طريقة وزنها وخطرها، خاصة اذا كان شيخها مشهورا وسمعتها قوية ولها الكثير من الأتباع والأموال، فقد كانت تخيف الحكام سواء العثمانيين او الفرنسيين، مثلما كان الحال بالنسبة للطريقة الدرقاوية التي ثار زعيمها ابن الاحرش على العثمانيين، وثورة التجانية وهجومها على مدينة معسكر وتمردها في عين ماضي، وهذه الطرق الصوفية هي التي واجهت الاحتلال الفرنسي، وتولت راية الجهاد بعد استسلام السلطة المركزية وهزيمة جيشها الرسمي، فكان الحاج سيدي السعدي في المتيجة والحاج محي الدين

¹ انظر عبد الله عبد الرزاق ابراهيم: اضواء على الطرق الصوفية في القارة الافريقية ، ط2، المطبعة الفنية ، الجزائر ، 1990

وابنه الأمير عبد القادر في الغرب الجزائري ... وأسماء أخرى من شيوخ الصوفية قادوا العديد من الثورات الشعبية¹

إن الاحتلال الفرنسي تفتن لأهمية دور هذه الطرق الصوفية في وقت متأخر، وذلك بعد أن ألف الضابط "دي نوفو" كتابه "الطرق الصوفية عند مسلمي الجزائر" فوضعت الإدارة الفرنسية مخططا لتشتيتها وضرب صفوف الطريقة من الداخل، واستعمال العصا والجزرة معا، وسياسة الإغراء والقوة، وفي هذا الإطار اجتهدت في تفتيت وحدة الطريقة الرحمانية بعد النجاح الذي حققته في ثورة 1871، وهو المصير ذاته الذي عرفته القادرية والدرقاوية، وقد أعلن في عام 1897 أن الطريقة الرحمانية مزقت إلى خمس وعشرين فرعا لا يعترف احدها بالآخر، وإن الطريقة الدرقاوية تفرعت إلى ثمانية فروع والقادرية إلى ستة فروع على الأقل وكان للتجانبة فرعان متنافسان في الجزائر وثالث في المغرب²

ثالثا: موقف الطرق الصوفية من الاحتلال الفرنسي .

إن قيادة المرابطين والطرق الصوفية نهضت بدور ريادي في مواجهة الاحتلال الفرنسي، وذلك اثر في الوقت الذي تخاذلت فيه السلطات الزمنية الممثلة في الزعماء العثمانيين وحلفائهم، وقد كان الواجب الديني يحث على رفع راية الجهاد ضد الغزاة، كما أن تمسك السكان بالطرق الصوفية كان يدفع بهذه الأخيرة لان تتحمل مسؤوليتها، وإذا كان المجتمع الحضري والطبقة السياسية قد تخلوا عن خيار جهاد الفرنسيين وخنعوا للفرنسيين باستثناء احمد باي فان الريف الجزائري الذي كان مواليا للطرق الصوفية هو الذي تولى مهمة الدفاع عن الدين والعرض ورفع راية الجهاد في وجه المستعمر، وكان طبيعيا من خلال تتبع سلسلة المقاومات الشعبية ان نجد قاداتها ومحركيها الأساسيين هم شيوخ وأتباع الطرق الصوفية والمرابطون،

لقد هب رجال الطرق الصوفية لمواجهة الفرنسيين منذ الأيام الأولى لسقوط مدينة الجزائر، وجندوا ورائهم سكان منطقة المتيجة لمحاصرة الجيش الفرنسي وإرغامه على الخروج من المدينة، واهم شخصية صوفية لعبت دورا مهما في قيادة الثورة هي شخصية الحاج سيدي السعدي، والذي كان قيما على زاوية عائلته بمدينة الجزائر، وقد فاجأه نبأ الاحتلال وكان خارج المدينة فعزم على تنظيم ثورة عارمة جند لها شيوخ الزوايا ورؤساء القبائل، وعلى الرغم من كفاءته وخبرته فقد كان طبيعيا ان يستغل الرؤى الصوفية، فقد أنبأ أتباعه بأن الرسول صلى الله عليه وسلم قد أعطاه في منامه راية الجهاد واخبره بقرب انهزام الفرنسيين وخروجهم من الجزائر³، وكانت هذه حجة قوية لإقناع السكان وتجنيدهم للجهاد تحت رايته، وقد ربط الاتصال بالزعماء الدينيين، فأزره شيخ زاوية المعاتقة علي بن

¹ Les confreries et les zaouias en Algerie: in revue Algerie ; op cit ; p 22

² انظر ابو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي ، ج 4، مرجع سابق، ص . 31 . 32 . وصلاح مؤيد العقبي: الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر ، تاريخها ونشاطها ، دار البراق ، بيروت . لبنان ، 2002 ، ص 330 . 336

³ انظر ابو القاسم سعد الله: الحركة الوطنية الجزائرية ، ج1، دار الغرب الاسلامي ، بيروت ، 1992 ، ص126

موسى وشيخ قبيلة فليسة محمد ابن زعموم، وسانده بعد فترة أغا العرب محي الدين ابن المبارك شيخ زاوية القليعة، واستطاعت مقاومة المتيجة أن تحقق نجاحات عسكرية باهرة وان تفرض حصارا محكما على الفرنسيين داخل أسوار مدينة الجزائر، وان كانت القوات الفرنسية استطاعت ان تلحق الهزيمة بالثوار إلا أن اغلب الزعامات التحقت بصف مقاومة الامير عبد القادر خلال سنتي 1833 . 1834، وتقوت أكثر عندما عين الأمير الحاج السعدي خليفة له على منطقتي المتيجة وزواوة، حيث واصلت محاصرتها للجيش الفرنسي وجنت ورائها الجماهير الواسعة وضربت على أيدي الزعماء السياسيين الذين قبلوا بمناصب العدو¹.

وقد كان مبدأ الجهاد الذي نهض به محي الدين وابنه عبد القادر يستند الى الدفاع عن دار الإسلام ومجاهدة الكفار، وكان لا بد لهما من سلطة ليجبيهما الناس، إن الأمير عبد القادر لم يكن من رجال السلطة العثمانية ولم يكن زعيم قبيلة كبيرة تكسبه سلطة وإنما بويع أميراً للمؤمنين كون والده كان شيخاً لطريقة صوفية هي الطريقة القادرية وكان يحظى بمكانة وسلطة روحية قوية، أهله لان يقصده زعماء القبائل ليقودهم في الجهاد بعد أن تخلى الأتراك عن مجاهدة الغزاة الفرنسيين، غير أن الأمير عبد القادر تصرف بعد مبايعته كرئيس دولة وليس مجرد شيخ زاوية وأراد أن يوحد الشعب الجزائري ويشيد مؤسسات الدولة التي تحتضن مريدي الطرق الصوفية وغيرهم، واضطر لان يحارب بعض الطرق الصوفية وأرغمها على الخضوع لدولته وليس لطريقته وعاقبهم على تعاونهم مع العدو كما فعل مع التجانية مثلاً، وفي الوقت ذاته وظف الأمير عبدالقادر الطريقة لخدمة مشروع الدولة ومقاومة المحتل ونجح في ذلك الى حد بعيد . ومثال تحالفه مع شيوخ الرحمانية في زاوية خير دليل على ذلك²

وبعد سقوط قسنطينة عام 1837 سيظهر بشكل جلي تخاذل السلطة الزمنية في أمثال المقرانيين وأولاد بن قانة ونهوض الطرق الصوفية بمهمة المقاومة، ولاسيما الطريقة الرحمانية التي تحالفت مع الأمير عبد القادر الى غاية انهزامه عام 1847 وتولت بعده حمل لواء المقاومة في منطقة القبائل، إذ شاركت زوايا الطريقة في مختلف الثورات التي عرفتها زاوية بدء بثورة بومعزة الى ثورة الشريف بوبغلة الى ثورة لاللا فاطمة نسومر، وكان دورها أبرز في انتفاضة عام 1871 حيث أعطى الشيخ الحداد لثورة المقراني بعدا روحيا وعضدها بأتباعه الكثيريين، وساهمت فروع الطريقة الاخرى في الثورات الشعبية، فخاض مصطفى ابن عزوز وأبنائه ثورات متواصلة ضد الاحتلال الفرنسي لبيسكرة، ونظم الشيخ محمد امزيان ثورة الزعاطشة الباسلة عام 1849، وقاد الصادق بن الحاج ثورة في الاوراس، والشيخ عبد الحفيظ ثورة في خنقة سيدي ناجي...³

¹ انظر جمال قنان: قضايا ودراسات في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر ، منشورات المتحف الوطني للمجاهد ، الجزائر ،

1994 ،ص 106

² Ageron CH R .Les Algeriens musulmans et la France 1871 – 1919 ;op cit ,t1 p 309

³ انظر ابو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي ، ج4، مرجع سابق ، ص34 35، 147

وكان للطريقة الدرقاوية دور مهم في رفع لواء المقاومة، وذلك على الرغم من تردد شيخها العربي بن عطية ومسالمة للفرنسيين، فقد سجل الشيخ موسى الدرقاوي مواقف بطولية وهو يجاهد بنواحي الغرب والوسط الجزائري الى ان استقر به المقام بواحة الزعاطشة التي استشهد بها عام 1849¹.

وأما الطريقة الطيبية التي كانت تنتشر في الغرب الجزائري فقد اسهمت في الجهاد بفضل الشريف بومعزة الذي قاد ثورة عارمة بالشلف عام 1948، وكذا بفضل ثورة بوعمامة بالجنوب الوهراني، واعتبرت الطريقة السنوسية من اخطر الطرق الصوفية الثائرة على الفرنسيين خاصة في الصحراء، وقد ظهرت الطريقة في ليبيا وامتد تأثيرها الى الجزائر نهاية القرن التاسع عشر، وأزرت ثورة شريف ورقلة محمد بن عبد الله وثورة ناصر ابن شهرة، وقدمت الدعم لثورة الهقار خلال الحرب العالمية الأولى وأصبح مقدموها يجوبون الصحراء وبيعثون الرعب في صفوف الفرنسيين.²

ونسجل عموماً أن المواطن الذي خاب أمله في الزعماء السياسيين بدأ يبحث عن منقذ لبلاده، ووجد بعد عام 1847 في الطرق الصوفية خير منقذ فارتقى في أحضان الصوفية ليعيش في عالم الروح وعالم التخيلات هروبا من الواقع المر الذي أصبح عليه حال البلاد، وهذا ما يفسر تعلق المواطنين بالطرق الصوفية عند اغلب الباحثين وأتباعهم لتعاليمها ومطالبها مدعنين حتى عنهم التعبير الشهير "ما يأمرني به الشيخ اعمله، ولو أمرني بالإفطار في رمضان لفطرت" ولكن الخلاص المأمول لم يتحقق لان شيوخ الطرق الصوفية والمرابطين والإشراف فشلوا في مقاومتهم الواحد تلو الاخر، من بومعزة الى بويغلة إلى لالا فاطمة نسومر واو لائك الذين تسموا محمد بن عباله وهم كثيرون، وعلى الرغم من ذلك بقي تمسك المواطنين بالطرق الصوفية قائماً، وقد عزى الباحثون ذلك إلى التأثير البالغ الذي كان يفرضه المتصوفة والى اليأس الذي أصبح عليه حال المواطنين، وفي هذه الظرفية استطاعت الإدارة الفرنسية أن تنفذ مخططاتها بتدجين بعض الطرق الصوفية وكسبها إلى صفها لتصبح أداة تقنيت للصف وجهاز استغلالي يعمل في ركاب الاستعمار، وهذا الامر حول الطرق الصوفية من مؤسسات مقاومة إلى أداة للإدارة الفرنسية في السيطرة على السكان وميع مهمتها لتغرق في ظاهرة الشعوذة والدروشة .

الخاتمة:

وعلى ضوء ما سبق عرضه نخلص إلى تأكيد النتائج الآتية:

¹ انظر ابو القاسم سعد الله: تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، ج1، مرجع سابق، ص 263

² انظر يحي بوعزيز: ثورات الجزائر خلال القرنين التاسع عشر والعشرون، منشورات متحف المجاهد، الجزائر، 1995، ج2، ص 28،

- ان الجزائر كغيرها من شعوب العالم الاسلامي عايشة بتفاعل ظاهرة التصوف، واسهم علمائها في نشر مبادئها وأفكارها وممارساتها التي خلفت أثرا ايجابية على لحمة وتماسك المجتمع، وبفضل جهودهم انتشرت مختلف الطرق الصوفية عبر ربوع الوطن.

. لقد أكدت الطرق الصوفية في حضورها الفعال في مختلف مجالات الحياة، ونهضت بكثير الأعباء الاجتماعية والدينية، ومنها التعليم والتثقيف، ونشر الأخلاق الفاضلة وتوحيد كلمة المسلمين، ونشر الإسلام ومواجهة الأخطار الأجنبية المحدقة ببلاد المسلمين كالغزو والتصير والتبشير... الخ .

. إن اغلب الطرق الصوفية رفعت راية الجهاد ضد الاحتلال الفرنسي، ووحدت كلمتها على مواجهته بمختلف السبل الممكنة، ونجحت بعض الطرق الصوفية في تحقيق نتائج باهرة في هذا المجال كالقادرية والرحمانية والسنوسية، الأمر الذي دفع الإدارة الفرنسية إلى عدم الاستهانة بقوة هذه المؤسسات الدينية فعملت على تدجينها وتشويه صورتها، وإن كانت حققت بعض النجاح إلا إن الطرق الصوفية على اختلاف مواقفها كان لها دور بارز في المقاومة الثقافية ومحاربة الإدماج والمحافظة على قيم المجتمع وشخصيته المسلمة، وذلك عن طريق التعليم والتضامن الاجتماعي والسياسي.

. قائمة المصادر والمراجع:

أ . باللغة العربية:

- ابو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج 4، ط1، دار الغرب الاسلامي، بيروت، 1998.

- ابو القاسم سعد الله: الحركة الوطنية الجزائرية، ج1، دار الغرب الاسلامي، بيروت، 1992،

- جمال قنان: قضايا ودراسات في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر، منشورات المتحف الوطني للمجاهد، الجزائر، 1994،

- صلاح مؤيد العقبي: الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر، تاريخها ونشاطها، دار البراق، بيروت . لبنان، 2002،

. عبد الله عبد الرزاق ابراهيم: اضواء على الطرق الصوفية في القارة الافريقية، ط2، المطبعة الفنية، الجزائر، 1990،

- محمد بن بلقاسم الحفناوي: تعريف الخلف برجال السلف، ط1، مطبعة فونتانة، الجزائر، 1906، ج2 - يحي بوعزيز: ثورات الجزائر خلال القرنين التاسع عشر والعشرون، منشورات متحف المجاهد، الجزائر، 1995، ج2،

ب . باللغة الاجنبية:

- Ageron CH R .Les Algeriens musulmans et la France 1871 - 1919 ;paris presse universite de France , 1968 ;t1 ;

- RINN Louis Marabouts et khouans etude sur l islam en algerie ; Alger 1884

- Les confreries et les zaouias en Algerie: in revue Algerie ; Bulletin de liaison et de documentation du gouvernement generale de l Algerie 3trim ; 1956 ;

الطريقة الزيانية وتطورها التاريخي

د. عبد القادر بوياية

جامعة وهران السائنية

الملخص:

Résumé:

cette intervention consiste a l'étude d'une confrérie religieuse fondée par le cheikh m'hamed den abi ziane dans la ville de Kenadsa, et son historique ainsi que ses principaux cheikhs et leur œuvres ; cette confrérie nommée Ziania qui a pu redonner une nouvelle vie a toute une région (Kenadsa et ses environs) par le biais de l'enseignement et les œuvres de bienfaisance a l'égard des démunis et passagers ainsi que par les autres réalisations accomplis par ses cheikhs et notamment les puits, la principale source de la vie au Sahara.

مقدمة:

مما لا شك فيه أن الطرق الصوفية قد لعبت دورًا كبيرًا في حياة المسلمين سواء من خلال التعليم أو من خلال النشاطات الأخرى التي كانت تقوم بها.

وينطبق ذلك تمام الانطباق على الطرق التي كانت منتشرة في الجزائر عامة، وفي المناطق الصحراوية منها على وجه الخصوص، ذلك أن العزلة والابتعاد عن المراكز العلمية التي كانت تعيشها هذه الأخيرة قد ساهم بشكل كبير في ظهور الطرق الصوفية التي لعبت دورا كبيرا في نشر التعليم بين صفوف أهل هذه المناطق، كما لعبت دورًا أهم في تنظيم الحياة داخلها، إضافة إلى تولي مسؤوليات أخرى مرتبطة بالظروف التي كانت تمر بها هذه المناطق.

لقد تحولت الزوايا إلى منابر للتعليم، وتخرج على أيدي شيوخها الآلاف من الطلبة المجهزين بالعلوم التي يحتاجون إليها في توجيه عامة المسلمين، كما ساهم شيوخ هذه الزوايا في تنظيم المقاومة ضد الاستعمار الفرنسي الذي وطأت أقدامه أرض الجزائر، ويجمع كل الذين أرحوا للمقاومة الوطنية أن جلّ الذين قادوا مقاومة المحتلين كانوا من زعماء الطرق الصوفية.

وبمناسبة هذا الملتقى الدولي الذي تنظمه الجامعة الإفريقية حول "التصوف في الإسلام والتحديات المعاصرة" سأحاول تسليط بعض الضوء على الطريقة الزيانية في الجزائر، وتتبع أهم النشاطات التي قامت بها خلال الفترة الممتدة من تاريخ تأسيسها على يد الشيخ محمد بن عبد الرحمن بن أبي زيان المتوفى على الأرجح سنة 1145هـ/1733م إلى الربع الأول من القرن العشرين.

لقد لعبت الزاوية الزيانية دورًا بارزًا في منطقة الجنوب الغربي سواء تعلق الأمر بمقاومة الاستعمار الفرنسي أو الأعمال الخيرية والاجتماعية المختلفة التي لها علاقة وطيدة بالتكافل الاجتماعي، وبخاصة تجاه العائلات المحرومة، إضافة إلى توفير الأمن لكل المضطهدين الفارين من بطش الأعداء.

تأسيس الطريقة الزيانية:

تأسست الطريقة الزيانية على يد أبي عبد الله الحاج امحمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي زيان بن عبد الرحمن بن أحمد بن عثمان بن مسعود المراكشيⁱ المعروف بمولاي بوزيان الذي ولد في منتصف القرن السابع عشر في عائلة شريفة كانت مقيمة عند مصب وادي درعةⁱⁱ، وقد تناولت بعض المصادر حياته بالتفصيل، ومنها على وجه الخصوص كتاب "طهارة الأنفاس والأرواح الجسمانية في الطريقة الشاذلية الزيانية" لمصطفى بن الحاج البشير، الذي قدمه ولخصه المستشرق الفرنسي أوغست كور، وكتاب "فتح المنان في سيرة الشيخ الحاج امحمد بن أبي زيان" لمؤلفه عبد الرحمن بن يعقوب مزيان اليعقوبي، وكتاب "منهل الضمان ومزيل الهموم والكروب والأحزان في كرامات شيخنا العارف بالله سيدي الحاج امحمد بن عبد الرحمن بن أبي زيان" لمؤلفه الحاج علي الشامي¹.

كان امحمد بن أبي زيان يهدف إلى الدعاية للطريقة الشاذلية بالوسائل التي كان قد استعملها من قبل محمد بن عمر الهواري، وهو أبو عبد الله محمد بن عمر الهواري الشيخ العالم الولي العارف بالله العالم العامل الكثير السياحة شرقا وغربا، والذي أخذ العلم عن أبي عمران العبدوسي والقّباب وعبد الرحمن الوغليسي، وصاحب المؤلفات الكثيرة، والمتوفى سنة 1843هـ وأحمد بن يوسف الملياني وأضرابهما من المرابطين الدعاة¹، وقبل مواصلة الحديث عن مؤسس الزاوية الزيانية يجدر بنا التعريف بالطريقة الشاذلية باعتبارها الطريقة الأم للزاوية الزيانية.

يعتبر أبو الحسن الشاذلي مؤسس هذه الطريقة، وهو كما ذكر الذهبي في كتاب العبر: "أبو الحسن علي بن عبد الله بن الجبار المغربي"، المتوفى في أوائل ذي القعدة سنة 656هـ، وتتسب إليه طريقة صوفية يؤمن أصحابها بجملة من الأفكار والمعتقدات الصوفية، ومنها التوبة التي تعتبر نقطة انطلاق المرید أو السالك إلى الله تعالى، والإخلاص والنية والخلوة والذكر والزهد والورع والتوكل، وقد ولد في قبيلة غمارة المقيمة قرب مدينة سبتة بالمغرب الأقصى سنة 593هـ، وأخذ تعاليم شيخه عبد السلام بن مشيش، وهو أحد تلاميذ أبي مدين شعيب البارزين، وينتمي إلى أشرف بني عروس الساكنين عند جبل عالم بتطوان¹.

كان ابن مشيش من زعماء الفكر في دولة الموحدين، وقد عاصر عبد المؤمن بن علي المؤسس الحقيقي لدولة الموحدين، وقد أوصى أصحابه وتلاميذه، ومنهم أبو الحسن الشاذلي، بالابتعاد عن أصحاب السلطة والسياسة، وكانت وفاته سنة 625هـ .

كانت حياة ابن مشيش مكرّسة لخدمة الدين والتصوف، ولذلك انتشر صيته في كل بلاد المغرب، ويتفق معظم الباحثين على أن شهرته قامت على شهرة أبي الحسن الشاذلي، إذ كان هو الذي كونه ووجهه، كما نصحه بالذهاب إلى تونس للابتعاد عن المؤامرات القائمة في المغرب الأقصى.

عمل أبو الحسن الشاذلي بنصيحة شيخه؛ فتوجه إلى قرية شاذلة الواقعة خارج مدينة تونس، واختلى بها، ثم اشتهر أمره؛ فقصدته الزوار والفضوليون، وخوفاً على حياته انتقل إلى مصر، وبعد معاناة عابرة استقرّ في القاهرة، وأظهر كراماته وعلمه للخاصة، وكانت وفاته سنة 565هـ.

أصبحت الشاذلية بفضل تلاميذه طريقة في التصوف والفلسفة والعلم، وذلك عن طريق ممارسة الأخلاق والفضيلة والتوحيد، وقد انتشرت في العالم الإسلامي، وكان لها أتباع في بلاد المغرب والمشرق العربيين¹، ومنها الجزائر، وعلى الخصوص الزاوية الزيانية التي نحن بصدد تسليط بعض الضوء على المراحل التي مرّت بها.

كانت زاوية درعة مصدر تأثير صوفي كبير على بعض الجزائريين سواء بدراسة هؤلاء فيها، والتلمذ على شيوخها، أو بمرور زعماء الزاوية أنفسهم في الجزائر بمناسبة الحجّ ونحوه.

رحلته العلمية وشيوخه: يعتبر الشيخ امحمد بن أبي زيان نموذجاً لهذه الصلات والتأثير؛ فقد توفي والده وهو في عمر مبكر، ولذلك خرج من قرينته "التحاتة" القريبة من القنادسة متوجهاً إلى زاوية تافيلالت (سجلماسة) التي كان بها الشيخ مبارك بن عزي¹ زعيم الطريقة الشاذلية¹، فدرس عليه القرآن الكريم، وقبل وفاة ابن عزي أخذ عليه بوزيان سرّ الطريقة أيضاً¹.

ثم توجه إلى جوهرة المغرب مدينة فاس طلباً للعلم بناء على نصيحة شيخه، وبقي فيها لمدة ثماني سنوات أخذ خلالها عن علماء بارزين في وقتهم ومنهم:

محمد بن عبد القادر الفاسي: هو أبو عبد الله محمد بن الشيخ عبد القادر الفاسي الفقيه العالم، الإمام المتقن، المحقق القدوة الذي أخذ عن والده وأجازه، كما أخذ عن الشيخ السوسي، وابن عمّ أبيه محمد بن أحمد الفاسي وغيرهم، وله تأليف في المنقول والمعقول، وكان مولده سنة 1042هـ، وتوفي سنة 1116هـ¹

عبد السلام جسوس: هو أبو محمد عبد السلام بنم أحمد جسوس الفاسي الإمام، شيخ المعارف والفضائل، وأستاذ الأكابر والأفاضل، وصدر المجالس والمحافل، الصوفي المتقن في العلوم، العالم العامل، صاحب التأليف في الأدعية النبوية، المتوفى شهيداً سنة 1121هـ¹.

أحمد بن الحاج: هو أبو العباس أحمد بن العربي المعروف بابن الحاج الفاسي، الشيخ الإمام، نخبة الأكابر، وبغية الأعلام، الفقيه العلامة الذي كانت وفاته سنة 1109هـ¹، وبعد تحصيله للعلم ولمختلف المعارف عاد إلى القنادسة.

تذهب مصادر الطريقة الزيانية إلى أن امحمد بن أبي زيان هو السابع والثلاثون في سلسلة شيوخ الطريقة الشاذلية، ومن ضمن المذكورين في هذه السلسلة شيخه مبارك بن عزي ومحمد بن ناصر الدرعي بالإضافة إلى أبي مدين الغوث وأبي الحسن الشاذلي¹.

بعد انتهاء تعليمه في مدينتي فاس وتافلات، والتي استغرقت مدة قاربت خمسا وثلاثين سنة، توجه الشيخ امحمد بن أبي زيان إلى البقاع المقدسة لأداء فريضة الحج، وفي طريق عودته زار القاهرة وطرابلس، وتونس أين التفّ حوله الكثير من طلبة العلم¹.

بعد هذه الرحلة التي قادتته إلى زيارة الكثير من بلاد المشرق العربي، ومكنته من استزادة العلم، عاد الشيخ امحمد بن أبي زيان إلى بلاده سنة 1098هـ (1686م) واستقرّ بالقنادسة، وبدأت تظهر عليه الكرامات، وجاءه ألوف الزوار من كل أنحاء الجزائر ومن المغرب وتونس، وحتى من بلاد الترك والحجاز¹، وأصبح عندهم قطب أهل التصوف، واستوى في ذلك الأمر عامة الناس وخاصتهم، حتى أن معاصره الشيخ عبد الرحمن الكرزازي مؤسس الطريقة الكرزازية بالقرب من بني عباس قد جاءه زائراً، ولم يكتف بذلك بل نصح الناس بزيارته، وكانت الزاوية رحمة من الله تعالى على أهل القنادسة وما جاورها من البلاد حيث أغناهم الله بعد فقر، وأمنهم بعد خوف¹.

كان ابن أبي زيان يختفي فجأة عن أعين الناس لمدة أسبوع، وهدفه من ذلك هو الاختلاء بنفسه، ثم يعود للظهور من جديد، وكان يركب الحمار في بعض الأحيان، أو يمشي حافي القدمين في أحيان أخرى، وهو دليل على التواضع، وكان يتغذى اعتماداً على الأعشاب وأوراق الشجر، وكان يغسل ثيابه بنفسه، وكان الهدف من كل هذه الأعمال إعطاء القدوة لتلاميذه.

قام الشيخ امحمد بن أبي زيان ببناء زاوية بالحجر والطوب في القنادسة¹، وصارت هذه الأخيرة مركز قصر ذا أهمية كبيرة في المنطقة¹، وبعد زمن قصير أصبحت مقصدا للزوار الذين بلغ عددهم في بعض الأحيان أربعمئة زائر، وكان هؤلاء الزوار يجلبون إلى الزاوية القمح والشعير والعسل والشحم، وكان لبناء الزاوية أثره البالغ على مدينة القنادسة التي أصبحت غنية بعد فقر، وعرفت بعدما كانت مجهولة، وارتوت بعدما كانت تعاني من العطش، ويعود فضل هذا الأمر الأخير إلى الآبار التي قام الشيخ امحمد بن أبي زيان بحفرها بالزاوية نفسها، وفي غيرها من المناطق المجاورة، وكانت هذه الآبار موجهة لعابري السبيل، إضافة إلى أهل البلاد الذي كانوا يعانون من ندرة الماء.

كان الشيخ بن أبي زيان يدين بالعرفان لشيخه الذين تتلمذ عليهم، ويدل على ذلك زيارته لأضرحة كل من مبارك بن عزي ومحمد بن ناصر الدرعي، وغيرهما من المشايخ في سجلماسة، كما كان يزور صديقه عبد الرحمن الكرزازي المعروف أيضا باسم بوفلجة¹، ومازالت هذه العائلة موجودة بتلمسان، وتمسكة بالطريقة الكرزازية إلى يومنا هذا، وكان الشيخ ابن أبي زيان لا يخاف الولاة، ولكنه لا يذهب إليهم كما يفعل غيره من شيوخ بعض الطرق الصوفية، ولذلك كان محل احترامهم.

اعتمد الشيخ ابن أبي زيان على تعاليم الطريقة الشاذلية، وقد أشيعت عنه الكرامات، واعتبر السبحة لازمة له لأن هذه الأخيرة كانت تؤخذ بالسند المتصل إلى الإمام الحسن البصري رحمه الله¹، إلى درجة أنه كان يقول: "السبحة واللوح إلى خروج الروح"، وإذا كان يشير بالسبحة إلى الذكر على

الطريقة الشاذلية؛ فهو يشير باللوح إلى قراءة القرآن، ويريد من خلال ذلك التأكيد على أن اللوح ضروري لحفظ القرآن، ومن ثم العلم بصفة عامة.

كان ذلك هو ما دأب عليه الشيخ محمد بن أبي زيان، وكانت طريقته تقوم على أداء الذكر، ومعرفة السلسلة الشاذلية، وسلسلة أهل التصوف السابقين، أما السبحة والخرقة فلم يكن له فيها تقليد معين، وطريقة الذكر عنده هي التي أوردتها الشيخ محمد بن يوسف السنوسي في العقيدة الصغرى، وكان سلوكه في بقية حياته يشبه سلوك معظم المرابطين المنتسبين إلى الطريقة الشاذلية، فقد حج خمس حجات ثلاث منها ماشيا على قدميه¹، وتزوج عدة مرات، ورزق بالعديد من البنين والبنات، وكان يقبل الهدايا، وتشير المصادر التي ترجمت له إلى أنه لم يكن يبالي بلذائذ الطعام والشراب، ولا بفاخر اللباس¹

بعد حياة حافلة بالنشاط العلمي والعطاء الصوفي، انتقل الشيخ امحمد بن أبي زيان إلى جوار ربه يوم 10 رمضان سنة 1145هـ الموافق لـ 24 فيفري 1732م، وقيل سنة 1151هـ حسب رواية أخرى¹ ودفن في مدينة القنادسة، وخلفه على رأس الزاوية الزيانية ابنه محمد الأعرج¹

تمرّ السلسلة الزيانية بعدد من العلماء والصالحين أمثال أبي مدين شعيب الذي ولد في مدينة إشبيلية سنة 500هـ، وقضى حياته في الأندلس وفاس وبجاية وتلمسان التي توفي بها سنة 594هـ، ودفن في العباد، وقد أفنى حياته في التعلم والتعليمⁱⁱⁱ، وقد مدحه شرف الدين البوصيري بقصيدة أوردتها مؤلف كتاب "مفاخر البربر"، ومما جاء فيها قوله:

يخيل لي في كل شعب سلكته بأن شعيبا في ذلك الشعب
أبا مدين أوردتني ماء مزينا من الحب حتى فزت بالمنهل العذب
وأنست نارا من جنابك للهدى بدت فانجلت عنا بها ظلم الكرب
فمثلك من يدعوه مثلي لكربه فينجو لحسن الظن فيه من الكرب¹

وأبي الحسن الشاذلي الذي سبق التعريف به، ومحمد بن ناصر الدرعي.

أورد الطريقة الزيانية: تتمثل إجمالاً في أذكار الشاذلية مع بعض التغيير، وقد أورد مترجمو الشيخ امحمد بن أبي زيان الأوراد التي كان يلقنها الشيخ أثناء تعليمه لطلبته حيث كان يقول لهم: "وعليكم يا إخواني بكثرة الاستغفار، والصلاة على نبيه وحببيه سيدنا صلى الله عليه وسلم، وليكن ذلك شغلکم"، وإن أتى إليه أحد يأخذ عنه السرّ يقول له: "ظهر الله قلوبنا وقلوبكم، ويسأله أنقرأ القرآن وتحفظه على ظهر قلبك؟ فإن قال: نعم، ناوله بحسب عادته مع أهل القرآن، ويدعو له، ويحضّه على قيام الليل، وحضور القلب عند أمره ونهيه ووعدده ووعيده"، وكان يقول لطلبته: "إن رغبتم في الدخول في السلسلة فصحّوا التوبة بشروطها، وعليكم بتقوى الله، والتوكل عليه في جميع الأمور، والتأهب ليوم النشور، والنزول لسكنى القبور، وإذا فرغتم من الأذكار المأثورة بعد صلاة الصبح فقولوا: استغفر

الله مائة مرة، اللهم صلي على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم تسليما مائة مرة، وكذلك لا إله إلا الله ألف مرة، ويزاد عند تمام كل مائة محمد رسول الله"1

خلفاء الشيخ امحمد بن بوزيان:

1- الشيخ محمد الأعرج: أوصى الشيخ امحمد بن أبي زيان بالخلافة لأحد أبنائه، وهو الشيخ محمد الأعرج بن امحمد بن أبي زيان الذي أورثه سرّه وبركته الصوفية، وأمر اتباعه بطاعته، وقد اتبع سيرة أبيه في تدبير شؤون الزاوية، وكان متبعا للسنة ومجتنبا للبدعة، أمرا بالمعروف ناهيا عن المنكر، ومواظبا على القراءة والذكر وإصلاح ذات البين وبذل النصيحة للمسلمين، وتعليمهم القرآن وعلومه، وإطعام الطعام لفقرائهم وضيوفهم.

اشتهر أمر الشيخ محمد الأعرج في الآفاق، ومدحه بعض الشعراء أمثال محمد بن الحاج التلمساني، وكانت وفاته بعد صلاة الظهر من يوم الإثنين الثامن عشر من ربيع الآخر سنة 1175هـ/1761م1

2- الشيخ أبو مدين بن محمد الأعرج: تتابع الخلفاء على رأس الزاوية الزيانية حيث تولى رئاستها الشيخ أبو مدين بن محمد الأعرج، وهو الذي بنى جامع القنادسة، كما بنى منارة الزاوية هناك، ولم تمنعه رئاسة الزاوية من ممارسة النشاط التجاري الذي مكنه من أن يصبح من أثرياء المنطقة، ولذلك قيل فيه أنه زواج بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة، وكانت وفاته بعد العشاء من ليلة الأربعاء السابع والعشرين ربيع الآخر سنة 1204هـ/1790م1

3- الشيخ محمد بن عبد الله بن أبي مدين: بعد وفاة أبي مدين سنة 1204هـ/1790م خلفه محمد بن عبد الله بن أبي مدين الذي اتبع سيرة أسلافه من إتباع السنة واجتتاب البدعة، وإطعام الطعام والمواظبة على الذكر، وكانت وفاته يوم الخميس الثالث والعشرين من ربيع الآخر سنة 1242هـ/1825م1

4- الشيخ أبو مدين بن محمد بن عبد الله: تولى قيادة الزاوية الزيانية بعده أبو مدين بن محمد بن عبد الله، وهو الخليفة الرابع للزاوية، وكان أدبيا وشاعرا، إضافة إلى تضلعه في الفقه والتصوف، وكان يجالس العلماء ويتذاكر معهم ويعتني بهم، وكانت وفاته يوم الأحد السابع عشر من جمادى الآخرة سنة 1268هـ/1852م1.

5- الشيخ محمد المصطفى: خامس خليفة على رأس الزاوية الزيانية هو محمد المصطفى بن محمد بن عبد الله الذي أظهر عطايا خاصا على الفقراء والأيتام والأرامل، حيث كان يحسن إليهم ويواسيهم، وكانت وفاته ليلة الخميس الثالث عشر من شهر ربيع الأول سنة 1275هـ/1858م1

6- الشيخ مبارك: تولى قيادة الزاوية خليفة سادس هو مبارك الذي لم يبق إلا أحد عشر شهرا، ثم ترك شؤون الزاوية لأخيه، وكانت وفاته سنة 1278هـ/1867م1.

7- محمد بن عبد الله: وهو محمد الذي يقول عنه رين: "إنه هو المتولي عند تأليف كتابه سنة 1884م"، وقد طال عهد محمد بن عبد الله، ويدعى أيضا محمد بن بوزيان- على اسم جده- بن محمد المصطفى، وهو الخليفة السابع في سلسلة شيوخ الزاوية الزيانية، وفي عهده استغنى عن السكان في إطعام الضيوف، حيث أمر مناد له بأن ينادي في البلاد "لا تكلفوا أنفسكم بشيء قليلا كان أو كثيرا"، وكانت وفاته يوم الخميس السادس والعشرين من شهر ذي الحجة سنة 1312هـ/1895م1.

8- إبراهيم بن محمد بن عبد الله: أما الخليفة الثامن فيها فهو إبراهيم بن محمد بن عبد الله الذي كان على رأس الزاوية عندما كتب عنها كل من ديبون وكوبولاني ضمن محتويات كتابهما 1897م، وكذلك كور 1910م، وهو الذي انتهى به كتاب "طهارة الأنفاس" المشار إليه فيما سبق من حديث لأنه عاصره، وكانت وفاته في السابع عشر من جمادى الأولى سنة 1321هـ/1913م1

9- محمد بن الأعرج: توفي الشيخ إبراهيم القندوسي سنة 1913م، ومن ثمة لم يحضر الحرب العالمية الأولى، ويبدو أن الذي جاء بعده هو محمد بن الأعرج الذي كان موجودا سنة 1931م، وهو ابن أخي إبراهيم المذكور سابقا، وقد اعتبر الفرنسيون كدأبهم مع غيره من الزعماء بأن ابن الأعرج كان صديقا لهم، وأنه قد أعانهم خلال الحرب العالمية، وقد توفي محمد بن الأعرج في 13 فبراير 1934م، وخلفه ابنه عبد الرحمن1

نشاط الزاوية الزيانية: إضافة إلى نشاطها العلمي لعبت الزاوية الزيانية دورا كبيرا في النشاط التجاري بالصحراء، وذلك من خلال حماية القوافل التجارية من اللصوص وقطاع الطرق المنتشرين في السبل التي تسلكها هذه القوافل، وأصبح من الضروري بمكان وجود ممثل عن شيخ الزاوية ليتمكن التجار من ممارسة نشاطهم في كنف الأمن والاطمئنان1.

استفادت الزاوية كثيرا من الممتلكات التي كانت بيدها سواء في القنادسة وتغليلات أو في وادي درعة، وبفضلها كانت مداخيل الخزينة كبيرة، ومع ذلك فإن شيوخ الزاوية وأفراد أسرهم كانوا يحيون حياة الزهد والتقشف، وكان جل ما يدخل الخزينة ينفق على الفقراء والمساكين فضلا على إكرام عابري السبيل، وتعليم الطلاب الوافدين إلى الزاوية وفروعها المختلفة، واستقبال كل الفارين من الاضطهاد والبطش1المسلطين من قبل الأطراف الأخرى، وبالخصوص الإستعمار الفرنسي.

تتحدث المعلومات الفرنسية عن الطريقة الزيانية فنقول: "إنها تقدم خدمات كبيرة في المناطق التي تتواجد بها، ولاسيما وقت الاضطرابات والفتن، وكان الخليفة يذهب سنويا للقيام بزيارة القبائل المجاورة والأعراش، وذلك من أجل التفتيش وجمع الزيارات"، ويعتبر الفرنسيون أن الطريقة الزيانية طريقة متسامحة.

وتتمثل ابرز الأعمال التي كانت الزاوية الزيانية تقوم بها في تسهيل حركة القوافل والتجارة واستضافة زواياها العابرين، كما تقوم بإيواء المهزومين والهاربين، وتتدخل لعقد الصلح بين الناس.

لقد سمح شيخ الزاوية بلجوء أعداء فرنسا عنده، ولكنه لم يشجع على الثورة ضدها، ولعل السبب في ذلك هو رغبتها في مواصلة أعمالها الخيرية، ولا يمكن أن يتم ذلك إلا إذا ابتعدت عن كل ما يتسبب في عداة الفرنسيين لها، ومع ذلك فقد كان أتباع الزاوية الزيانية من بين الأوائل الذين انضموا إلى ثورة الشيخ بوعمامة سنة 1881م، وتذكر المصادر الفرنسية أن الزاوية الزيانية قدمت الشعير وحيوانات الذبح إلى بعثة الجنرال وينفين في وادي قير سنة 1870م، وكان القائد الفرنسي في حاجة ماسة إليها.

ومن الفوائد التي جناها الفرنسيون من زاوية القنادسة تأييدها لهم أيضا في حربهم ضد المانيا سنة 1914م، فقد بعث الشيخ وصية إلى كافة أتباعه يستنكر فيها استعانة تركيا بألمانيا، وتنبأ بهزيمة تركيا وألمانيا، ولكن الكتابات الفرنسية لا تذكر أن الزاوية الزيانية قد شجعت أتباعها على التجنيد في صفوف الاستعمار الفرنسي.

أورد مؤلف كتاب "مرابطين وإخوان" بعض الإحصاءات المتعلقة بالزوايا المنتشرة فوق التراب الجزائري، ومنها الزاوية الزيانية التي يذكر أن عدد أتباعها يبلغ وقت تأليف كتابه ثلاثة آلاف وأربعمائة عضو موزعين كما يلي:

ولاية وهران: ويتواجد بها أربعة زوايا تضم واحدا وتسعين مقدا وثلاثة آلاف وثمانية وثمانين

طالبا.

ولاية الجزائر: ويوجد بها ستة مقدمين ومائتان وسبعة عشر طالبا أو أبا بتعبير المؤلف.

الخلاصة:

كانت هذه بإيجاز أهم المراحل التي مرت بها الطريقة الزيانية التي يعود الفضل في تأسيسها إلى الشيخ امحمد بن أبي زيان بن عبد الرحمن القندوسي، والتي تواصل نشاطها العلمي والخيري رغم تواجد الاستعمار الفرنسي الذي سعى إلى البطش بأهل البلاد، والاستحواذ على ممتلكاتهم وثروتهم. لقد ساهمت الزاوية الزيانية في نشر العلم والمعرفة بين ساكني المناطق الجنوبية الغربية على وجه الخصوص، كما عملت على تسهيل الحياة للمقيمين في هذه المناطق من خلال الأعمال الخيرية المختلفة، ولعل أبرزها القيادة الروحية للقوافل التجارية، وحمايتها من اعتداءات اللصوص وقطاع الطرق الذي انتشروا في المنطقة جراء انعدام الأمن بها، وحفر الآبار التي لعبت هي الأخرى دورًا بارزًا في استقرار السكان، وممارسة نشاطاتهم الاقتصادية، ومن ثم توفير ما يحتاج إليه أفراد أسرهم وجيرانهم.

فضلا على ذلك لعبت الزاوية دورًا هامًا في تقديم يد العون إلى كل من يحتاج إلى ذلك؛ فقد آوت الفارين والمضطهدين، ووفرت الإقامة لعابري السبيل، كما دعمت صفوف المناهضين للاحتلال الفرنسي، ويدلنا على ذلك وجود العديد من أبنائها في طليعة المنضمين إلى الثورة التي قادها الشيخ بوعمامة سنة 1881م.

الهوامش:

- عبد الرحمن بن محمد مزيان البيعوي الحسني - فتح المنان في سيرة الشيخ محمد بن أبي زيان - مخطوط بالخزانة الزيانية القندوسية - القنادسة - 3/الحاج علي بن عبد القادر التازي - منهل الظمان ومزيل الهموم والكروب والأحزان في كرامات شيوخنا العارف بالله سيدنا الحاج محمد بن أبي زيان - مخطوط بالخزانة الزيانية القندوسية - القنادسة - ص 216/المنجرة إدريس بن محمد الفاسي - عذب الموارد في رفع الأسانيد - مخطوط بالخزانة الوطنية (العامّة) - الرباط - رقم د 1838 - ص 57.

Luis Rinn - Marabouts et Khouan-lib. Adolphe Jourdan - Alger 1884 - p.408
O. Depont/ Xavier Coppolani - les confréries religieuses musulmanes - lib. Adolphe Jourdan - Alger - 1897 - p.497.

- توجد نسخ من هذه المخطوطات بالخزانة الزيانية القندوسية التي أنشأها الأستاذ مبارك طاهري بالاعتماد على إرث أجداده شيوخ الزاوية القندوسية، وتضم حالياً أكثر من مائة وخمسين مخطوطاً في شتى أنواع العلم والمعرفة وأبرزها كتاب الاكتفاء في أخبار الخلفاء لمؤلفه عبد الملك بن الكردبوس التوزري والذي نعكف على تحقيقه، وسيصدر قريباً عن دار الكتب العلمية ببيروت.

- الشيخ محمد بن محمد مخلوف - شجرة النور الزكية في طبقات علماء المالكية - دار الكتاب العربي - بيروت الطبعة الأولى - ص 254.

- أبو القاسم سعد الله - تاريخ الجزائر الثقافي - دار الغرب الإسلامي - بيروت - الطبعة الأولى 1998م - ج 1 ص 504.
- الندوة العالمية للشباب الإسلامي - الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب وأحزاب المعاصرة - إشراف ومراجعة د. مانع بن حماد الجهني - دار الندوة العالمية للطباعة والنشر - الرياض 1418هـ - ط 3 صص 281، 379.

- أبو القاسم سعد الله - نفس المرجع - ج 4 صص 68، 74.
- أبو عبد محمد بن القاسم القندوسي - شراب أهل الصفا في الصلاة على النبي المصطفى - تحقيق عبد الله حمادي الإدريسي وخونا أحمد محمود الجكني - دار الهدى - عين مليّة - 2008م - ص 67.
- نفسه - ج 1 ص 504.

Louis rinn - opcit - p 408.

- شجرة النور الزكية - ص 329.

- شجرة النور الزكية - ص 331.

- شجرة النور الزكية - ص 328.

- أبو القاسم سعد الله - نفسه - ج 1 ص 505.

Louis rinn - opcit - p 409.

- شراب أهل الصفا - ص 68.

- فتح المنان - ص 394/منهل الظمان - ص 82.

- منهل الظمان - ص 138 - 141.

- نفسه - ج 1 ص 505.

- Louis rinn - opcit - p 409.

- نفسه - ج 1 ص 505.

- نفسه - ج 1 ص 505.

- فتح المنان - ص 356/منهل الظمان - ص 4.

- تاريخ الجزائر - ج1 ص506.
- Louis rinn – op.cit – p 411.
- تاريخ الجزائر - ج1 ص506.
- مجهول - مفاخر البربر - تحقيق عبد القادر بوباية - دار أبي رقرق للنشر والتوزيع - الرباط - 2005م - ص 176-717.
- طهارة الأنفاس - ص 99-101.
- طهارة الأنفاس - ص 26-30.
- طهارة الأنفاس - صص 29-34.
- طهارة الأنفاس - ص 34.
- طهارة الأنفاس - ص 34-35.
- نفسه - ج4 ص91.
- طهارة الأنفاس - ص 36.
- طهارة الأنفاس - ص 36-37.
- Marthe et Edmond Gouvion- Kitab A'yane el Maghariba- Imprimerie Orientale Fontana Frères- Alger- 1920- t 2 p 215.
- نفسه - ج4 ص93 وقد أورد رين وكوبولاني سلسلة شيوخ الزاوية الزيانية على النحو التالي:
- * امحمد بن عبد الرحمن بن بوزيان وتوفي في 10 رمضان 1145هـ، محمد الأعرج وتوفي سنة 1196هـ/1781م.
- * أبو مدين بن الأعرج المتوفى سنة 1214هـ/1799م.
- * أبو مدين بن محمد بن عبد الله المتوفى سنة 1241هـ/1825م.
- * محمد بن محمد المعروف بـ "مصطفى بن محمد" وهو أخو السابق المتوفى سنة 1272هـ/1853م.
- * سيدي محمد بن عبد الله وهو الرئيس الحالي أي سنة 1884م/
- 411 Louis rinn – op.cit – p411 / O. Depont/ Xavier Coppolani - les confréries religieuses musulmanes - lib.Adolphe Jourdan – Alger -1897 - p.498.
- Louis rinn – op.cit – p 412/ O depond/xavier coppolani – op.cit – p499.
- Louis rinn – op.cit – p 413.
- تاريخ الجزائر - ج4 ص93.
- 1 - Louis rinn – op.cit – p 415

الشيخية والقادرية بين الجنوب الغربي الجزائري وشرقي المغرب

أ.د. عبد القادر خليفي

جامعة وهران

الملخص:

الشيخية والقادرية-البوتشيشية طريقتان صوفيتان وَجَدتا المجال مناسباً للتواجد في المنطقة الجنوبية الغربية من الجزائر وفي شرقي المغرب الأقصى في فترات سابقة. ظهرت الأولى منهما في المنطقة الجنوبية الغربية على إثر ظهور عبد القادر بن محمد المعروف بسيد الشيخ المتوفى سنة 1616م كمؤسس لطريقة صوفية بعد أن أخذ الإذن من شيخه محمد بن عبد الرحمن السهلي صوفي بلدة السهول بالجنوب الشرقي المغربي. وانتشرت طريقته بين قبائل المنطقة وفي شرقي المغرب أيضاً على إثر التنقلات التي قام بها سيد الشيخ، وانتقال العديد من أتباعه إلى جهات عديدة. وقد ازداد إشعاع الطريقة بعد ظهور الشيخ بوعمامة زعيم الجهاد في الجزائر ابتداء من سنة 1881، وانسحابه إلى المغرب لاجئاً، وتوطن خلفه في الجهة الشمالية الشرقية من المغرب.

أما القادرية التي ستمسى في المغرب بالبوتشيشية، فقد ظهرت بعد استقرار سيدي بوتخيل، أحد خلف الشيخ عبد القادر الجيلاني، ببلدة أرتا جنوبي البيض حالياً. ثم انتقل خلفه غرباً ليبنوا بلدة عين الصفراء في القرن الخامس عشر. وفي القرن الثامن عشر خرج من هذه البلدة علي بن محمد البوتخيلي في اتجاه المغرب ليستقر في جبال بني يزناسن بالقرب من تـغـجـيرت، ويؤسس زاوية صوفية تسير على نهج القادرية، ثم انتشرت في بقية البلاد المغربية وحتى في خارجها.

وهكذا اشتريت المنطقة الجنوبية الغربية من الجزائر وشرقي المغرب الأقصى في تـواـجـد طريقتين عملتا وما تزال تعملان على التـواـصـل والترابط بين أبناء البلدين من خلال الزيارات والمراسلات واللقاءات بين الحين والآخر، وهو نموذج حي لترابط البلدين ووحدة مصيرهما حاضراً ومستقبلاً.

Résumé

La Cheikhia et la kadirya sont deux confréries religieuses parues au sud ouest algérien depuis longtemps.

La cheikhia a été fondée par sidi cheikh- Abdelkader ben Mohamed qui est mort en 1616 à labied sidi cheikh . sa confrérie s'étend dans toute la région du sud ouest algérien et à l'est Marocain, surtout après l'émigration du Cheikh Bouamama au Maroc chef de l' Insurrection de 1881.

Tandis que la Kadirya est parue dans la même région au quatorzième siècle, après l'installation à R'ba de sidi Boutkhil, un chérif, qui descend de l'encêtre Abdelkader djillali patron de Bagdad.

Il a fondée une zaouïa kadirya, celle-ci était un lieu où beaucoup de disciples ont trouvé refuge spirituel.

Au dix-huitième siècle Ali ben Mohamed el boutkhili s'est dirigé vers le Maroc, il s'installe chez les Béni zénasen, près de Taghjirt où il a fondée une Zaouïa Kadirya, qui a pris le non de Boutechichia.

La Cheikhia Et la Kadirya sont deux Confréries qui répondent au besoins spirituel de l'amitié et la solidarité Maghrébine.

مقدمة

الطرق الصوفية ظاهرة إسلامية لا تعترف بالحدود السياسية بين الدول والشعوب، ولا بالقوميات والإثنيات، وهي أوسع مجالاً من الوطنية الضيقة، بل هي أفسح ميدانٍ يعبر فيه المرید عن شجونه ويتحرر بها من خصوصياته الضيقة في سبيل خصوصيات جماعية هادفة؛ إذ من أهدافها الجمع لا الفرقة والألفة لا التشرذم.

وها هي بلدان المغرب العربي، ورغم انقساماتها السياسية والإدارية؛ هي وحدة متكاملة أرضاً وشعباً في الماضي والحاضر، ذاقت الأفراح والأتراح كجسم واحد، وعاشت شعوبها الأوضاع نفسها على مر العصور والأزمان. وهي بلدان تجمعها عوامل كثيرة ومتعددة، ذات موروث ثقافي مشترك وذاكرة جماعية واحدة، تظهر على أشكال مختلفة يراها المجتمع المغربي، موافقة لخصائصه ومحقة لمطامحه المشروعة ومنسجمة مع المرحلة التاريخية.

فالبلاد المغربية ليست فضاء جغرافياً فحسب، بما تحمله من مظاهر طبيعية مشتركة ومتكاملة، بل هي صيرورة تاريخية "تضافرت في تكوينها ديناميات الانتماء إلى الدين والتاريخ المشترك، والتطور ضمن مجتمعات تحكمها مقومات الوحدة والتماثل أكثر من مظاهر الفرقة والتباين".¹

لقد حمل الإسلام إلى المنطقة دينا سماوياً موحدًا ومكملاً للديانات السماوية السابقة، وبلغه واحدة بلورت فكر الجميع وأشركته في أصول ثقافية واحدة. لقد عدل الإسلام من بعض المسارات الدينية والعقدية والسلوكية دون أن ينكر وجودها الجذري، ولكنه وفي الوقت نفسه، أوجد ظواهر جديدة هي من خصوصيات هذا الدين.

والطرق الصوفية كظاهرة إسلامية هي إحدى عوامل التوحد بين الشعوب المغربية التي لم ولن تتأثر بالمسارات السياسية والتغيرات الآنية، بل هي سفينة النجاة التي يمكن اللجوء إليها عندما تغيب النوايا السياسية. وسنتعرض ضمن هذه المداخلة، لطريقتين كنموذج لهذا التوحد الواقع والمنشود في الوقت نفسه، وهما الشيخية والقادرية اللتان لهما علاقة وطيدة بالمنطقة الجنوبية الغربية من الجزائر وبشرقي المغرب الأقصى.

¹ أحمد مالكي، الحركات الوطنية والاستعمار في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت 1994، ص: 20.

التعريف بالطريقتين:

كانت المنطقة الجنوبية الغربية من الجزائر بعيدة نوعا ما عن المناطق الشمالية التي كانت مسرحا لمختلف التغيرات السياسية بين الدويلات التي ظهرت في البلاد المغاربية بعد عملية الفتح الإسلامي. وقد يكون ذلك أحد أسباب اختيارها مكانا لاستقرار بعض الطرق الصوفية، كانت أولها الطريقتان القادرية والشيخية اللتان وجدتا المناخ مناسباً للانتشار، وبخاصة بسبب النسب الشريف لكل من مؤسسي الطريقتين. فالشيخية يتصل نسب مؤسسها عبد القادر بن محمد بأبي بكر الصديق الخليفة الأول للرسول صلى الله عليه وسلم. أما الطريقة القادرية فينتسب مؤسسها عبد القادر الجيلاني إلى النبي صلى الله عليه وسلم من ابنته فاطمة الزهراء، ولذلك فإن الشيخية والقادرية طريقتان متأصلتان في المنطقة الجنوبية الغربية من الجزائر، ظهرت كلتاهما بها منذ أزيد من ثلاثة قرون. فما هما الطريقتان؟

أولاً: الطريقة الشيخية

هي فرع من فروع الطريقة الشاذلية، ظهرت بين خلف سيدي سليمان بن بوسماحة، أحد تلامذة الشيخ أحمد بن يوسف الملياني الراشدي، على يد حفيده عبد القادر بن محمد، المعروف بـ "سيد الشيخ" والمتوفى سنة 1025هـ/ 1616م بالأبيض سيد الشيخ ولاية البيض حالياً. تعلم عبد القادر بن محمد على يد أبناء عمومته الذين اشتهروا بشرقي المغرب وبالجنوب الغربي الجزائري كمرابطين بوبكريين، يُكَنُّ لهم سكان المنطقتين كل الاحترام والتقدير، لما تميزوا به من مكانة اجتماعية منذ استقرارهم هناك. وقد أخذ عبد القادر بن محمد الطريقة عن شيخه محمد عبد الرحمن السهلي من بلدة بونذيب المغربية. هذا الأخير الذي أخذ الطريقة هو بدوره عن الشيخ أحمد بن يوسف الملياني الراشدي.¹

أوصى سيد الشيخ خلفه ومريديه بإتباع الطريقة الشاذلية، وألف "الياقوتة"، وهي عبارة عن قصيدة منظومة تتكون من 178 بيتاً، أبرز فيها تجربته الصوفية ومِعْرَاجَه الروحي، والتي يبتدئها بقوله:

بدأت بحمد الله قَصْداً لِنَجْحِ ما أُرُومُ مِنْ اسْتَفْتَا حِ نَظْمِ الْقَصِيدَةِ
وأهْدِي صَلَاةً ثَمَّ أَرْكَى نَحِيَّةً عَلَى الْمُجْتَبَى الهادي شَفِيعِ الْبَرِيَّةِ
صَلَاةً وَتَسْلِيماً كَثِيراً مُجَدِّداً إِحاطَةً عِلْمِ اللهِ فِي كُلِّ لَحْظَةٍ.

وقد علل تسمية القصيدة بـ "الياقوتة" بقوله:

وسميتها الياقوتَ رفعا لِقَدْرِ ما تسلسل فيها من شيوخ عديدة
مُعْرِفَةً لَشَأْنِهِمْ وَطَرِيقِهِمْ وأسمائهم ذوي الأحوال الشريفة.

2-أنظر : -André .p. j. contribution à l'étude des confréries religieuses musulmanes, Editions la maison des livres, Alger, 1956, P/237.

وفي بلدة فكيك اهتم سيد الشيخ بتكوين المريدين، بعد أن أنشأ زاوية تدعى "العُباد" تيمنا بعُباد سيدي بومدين بتلمسان، ولم ينس شيخه محمد بن عبد الرحمن، بل داوم على زيارته حيا وزيارة ضريحه بعد مماته، وتقديم "الزيارات" له ولخلفه من بعده،¹ واستمر على ذلك خلفه من بعده إلى اليوم يقدمون "الزيارة" لخلف شيخ جدهم (أولاد بن عبد الرحمان).

قام سيد الشيخ بأسفار كثيرة سواء في الجزائر أو في المغرب، فزار فاس وفكيك وتلمسان ووهران، وزار قبائل بني عامر في منطقة سيدي بلعباس، وزار عين ماضي بالقرب من جبل العمور، وزار قورارة حيث الحاج بلقاسم مؤسس الزاوية، التي تحمل الاسم نفسه، وزار توات وتافيلالت والجزائر.²

وبعد وفاته ببلدة سْتَيْتَنْ سنة 1616م، دُفن بالحاسي الأبيض الذي حمل منذ هذا التاريخ اسم "الأبيض سيد الشيخ"؛ من حيث أنشأ خلفه زاوية في هذه البلدة. وقد اكتسبت هذه الزاوية شهرة واسعة باعتبارها زاوية أصيلة للطريقة الشيعية، لوجود ضريح مؤسسها في البلدة، والتي ما تزال تستقبل الزوار وتقدم لهم المأوى والإطعام تحت إشراف الشيوخ والأتباع.

لقد كان سيد الشيخ ذا صيت ونفوذ واسعين، شملا مناطق عديدة، وتبعته معظم القبائل في الجنوب الغربي الجزائري وجنوب شرقي المغرب. ويعترف أبو محلي الفيلاي صاحب زاوية بني عباس (1593م)، وأحد تلاميذ الزاوية الشيعية ومن أنجح خريجيها، والذي أصبح فقيها متمكنا وأديبا بارعا ومن دهاء السياسة،³ أن صيت الشيخ عبد القادر بن محمد قد بلغ الآفاق إلى قبائل بني يزناسن وإلى الأغواط وغيرها، وتبعا لهذا النفوذ كان السعديون بالمغرب يسالمونه وربما كان بينهما تراض ضمني.⁴ ويذكر الرحالة العياشي الذي التقى بسيدي أبي حفص نجل سيد الشيخ مرتين وهو في طريقه إلى الحج (سنتي 1059هـ و 1069هـ)، أن عبد القادر بن محمد بن سليمان بن بوسماحة (والد أبي حفص) "يُعرف عند أهل بلده بسيدي الشيخ، وأولاده حتى الآن يدعون أولاد سيد الشيخ، وله حرمة وصيت في هذه النواحي كلها يَمّها وصحرائها.."⁵

ويقول الشيخ عبد الحاكم، أحد حَفدة سيد الشيخ وزعيم الطريقة الشيعية في الفترة من سنة 1935 إلى سنة 1966، في إحدى مخطوطاته، ما يلي: ".فإن الطريقة التي هي منسوبة إليه (سيد الشيخ) رضي الله عنه المستمدة من شيوخ عديدين، المنتهين في رياضة هذا الفن. وقد أخذ عنهم رضي الله عنه حسبما نوه به وبمراتبهم السامية، وشهرتهم تغني عن طول تعريفهم، وهي طريقة خلوتية بوبكرية ولكن لها اتصال وفروع شذولية. وأن هذا الأستاذ له شهرة وذكر وصيت ذائع في أركان

¹الزيارات في العرف المحلي هي الهدايا التي يقدمها الزائر للولي أو للمرابط سواء كانت نقدية أم عينية.

4-Ahmed ben naoum, Uled-sidi-esh-sheykh, thèse de doctorat d'état, université de Provence, centre AIX, département de sociologie, 1993, TOME/ 01, P/42 .

³ أحمد بن عثمان حاكمي، الطريقة الشيعية في ميزان السنة، مطبعة مكاتب القدس، وجدة 1996، ص: 45.

⁴ عبد القادر خليفي، الطريقة الشيعية، دار الأديب، وهران 2006، ص: 18.

⁵ أبو سالم عبد الله بن محمد بن أبي بكر العياشي في رحلته "ماء الموائد"، الجزء الثاني، تصحيح وتنقيح خليل بن صالح الحسيني الخالدي، المطبعة الحجرية، 1316هـ، ص: 43.

المعمورة، وقد كان الشيخ مربي المبتدئين وإمام السالكين، وترك تلامذة وفقراء لا يحصي عددهم إلا الله." ويشير الشيخ المذكور إلى العدد الكبير من الفنون، وما يسميه بالكنوز التي تركها سيد الشيخ، والتي ضاعت بسبب الفتن والاضطرابات، وأنه لم يعتن بها أحد من أنجاله وأتباعه لاقتصادهم في العلم وحبهم للرياسة.¹

وقد توالى على زعامة الطريقة أبناء سيد الشيخ وأحفاده عهداً طويلاً، إلى أن انتقلت المشيخة إلى بوعمامة بن العربي في نهاية القرن التاسع عشر،² لذلك يعتبر الشيخ بوعمامة المجدد الحقيقي للطريقة في العصر الحديث، فقد أخذ الطريقة عن شيخه محمد بن عبد الرحمن، أحد مقدمي المشيخة في بلدة بني ونيف،³ وهو الذي أشار عليه بالاستقرار في بلدة مغيرار وتأسيس زاوية شيخية هناك، وذلك حوالي سنة 1875 إحياء لزاوية الجد "سيد الشيخ".

في بلدة مغيرار التحتاني حاول الشيخ بوعمامة أن يوحد كلمة أولاد سيد الشيخ بعد أن تفرقت كلمتهم عقوداً طويلاً. وقد عمل الشيخ بوعمامة على تجديد الطريقة وإحيائها، بعد أن كادت تنمحى بسبب ميل أغلب زعامات أولاد سيد الشيخ للأمور المادية. كما بنى الشيخ زاوية هناك بمساعدة سكان البلدة، وأعلن أنه مرتبط دائماً بالشيخية، أي أنه لم يبدع طريقة جديدة، كما لم يعلن عن انفصاله عنها. بل أعلن أنها "شيخية عمامية" متفتحة لكل المسلمين بدون تحفظ ولا تمييز لمواجهة الخطر الخارجي، ويمكن لأي كان الانتساب إلى طريقة أخرى، وعلى الطرق جميعها أن تجابه المحنل موحدة.⁴

وقد التف حوله المریدون من مختلف القبائل، واكتسب سمعة حسنة بين هذه القبائل في القسم الجنوبي الغربي من الجزائر، لتواضعه وتقواه وأخلاقه الطيبة. وتوالت عليه الوفود من كل جهة تبتغي الانتساب للطريقة، وهي تحمل معها الهدايا والزيارات ابتغاء دعوات الخير، فالتسعت الصلات وتوثقت مع مختلف الطوائف.

وقد حمل الشيخ على عاتقه بعد سنة 1881 وحتى وفاته سنة 1908، مهمتين عظيمتين: مهمة الحفاظ على الطريقة ونشرها، ومهمة الجهاد في سبيل الله ضد الاستعمار الفرنسي الذي غزا بلاد المسلمين في الجزائر منذ سنة 1830.

¹ عبد الحاكم بن الطيب بن بوعمامة، من شروط الطريقة الشيخية البوعمامية، مخطوطة من ست صفحات سلمنا صورة منها ابنه الشيخ حمزة بن عبد الحاكم بوهراي في شهر ماي 2005.

² هو بوعمامة بن العربي بن الشيخ بن الحرمة بن محمد بن إبراهيم بن التاج بن عبد القدر بن محمد (سيد الشيخ) ولد حوالي سنة 1838 وتوفي سنة 1908. ضريحه متواجد بعيون سيدي ملوك إلى الغرب من مدينة وجدة المغربية. هو زعيم المقاومة الشعبية التي اندلعت بالجنوب الغربي الجزائري سنة 1881.

³ هو من الزوايا (البوكرية) يقول أحد حفدته: (بن زيان سعيد بن أحمد سنة 1995)، إنه شارك في مقاومة 1881 وقتل حصانه في معركة فندي، وتوفي سنة 1904 في بني ونيف ودفن بها. بينما يذكر الباحث طواهرية عبد الله أن سنة وفاته هي 1924 استناداً على بعض الوثائق التي حصل عليها في كتابه: "جامع التصنيف في أحوال حاضرة بني ونيف، دار الهدى، عين مليبية الجزائر 2006، ص: 152-153.

¹⁰ أنظر: Hamza Boubakeur, Un soufi Algérien Sidi Cheikh : sa vie, son oeuvre, son rôle historique, ses descendants (Ouled sidi-cheikh), édition Maisonneuve et Larose, Paris 1990. P:249.

ثانيا: الطريقة القادرية:

تنسب الطريقة القادرية إلى العالم والولي الصالح عبد القادر الجيلاني دفين بغداد سنة 561هـ/1166م، وللشيخ عبد القادر الجيلاني مكانة سامية في الوجدان الشعبي الجزائري بخاصة والمغربي بعامة. كما أن طريقته هي أول الطرق الصوفية ظهورا وأوسعها انتشارا. ورغم تعدد الطرق الصوفية في الجزائر، إلا أن مكانة القادرية تبقى في مركز سام، وتحظى بالاحترام والتبجيل من قبل أتباع هذه الطرق ومن غيرهم. والشيخ عبد القادر الجيلاني من ذرية فاطمة الزهراء من ولدها الحسن بن علي، كما تذكر أغلب المصادر.¹

يُغطي أتباع الطريقة القادرية القطر الجزائري كله، وعين الصفراء من ولاية النعامة، هي إحدى هذه الأقاليم التي لا يقتصر فيها تواجد مريدي الطريقة، بل بها سلالة من سلالات الشيخ عبد القادر الجيلاني مؤسس الطريقة. إنهم ذرية "سيدي بوتخيل"، وهم، حسب أكبر الظن، أول من بنى هذه البلدة في القرن التاسع الهجري/الخامس عشر ميلادي. وهم مجموعة متناصلة عن سيدي بوتخيل. فمن هو سيدي بوتخيل وما صلته بالشيخ عبد القادر الجيلاني؟

نسب سيدي بوتخيل

يذكر صاحب كتاب "سلسلة الأصول في شجرة أبناء الرسول" أن من القادريين "فرقة بني سنوس يقال لهم أولاد شعيب، ومن أولاد شعيب فرقة بولهاصة يقال لهم أولاد محمد الأشهب، فهم أولاد عبد الرزاق، والجد الجامع لشعبهم هو الحسن بن شعيب بن علي بن عبد القادر بن أحمد بن محمد بن لقمان بن محمد بن عبد الرزاق بن الغوث مولانا عبد القادر الجيلاني."² ويضيف: "ومن أولاد لقمان فرقة بزمورة تُعرف بأولاد أبي شيبه. (ويضيف) قال الشيخ الورتلاني: ولا شرفاء بزمورة إلا أولاد بوشيبه. ومن أولاد سيدي عبد الرزاق فرقة بالعين الصفراء تعرف بأولاد سيدي محمد ابن بودخيل، ومنهم شردمة بتلمسان ودُوَيْرَات بقصر أرنبا بإزاء أبيض سيد الشيخ. منهم الآن (1929) الوجيه الزي الأجل التقي الأكمل آغا السيد أحمد بن محمد بن عفان وصنوه المبجل القايد السيد المولود وصنوه المحترم القايد السيد بودخيل."³

ويذكر القاضي بلهاشمي بن بكار في كتابه عن الحسب والنسب والتاريخ والأدب..، أن من أولاد شعيب وأولاد لقمان أهل زمورة، ويضيف أن "منهم فرقة في الصحراء ومنهم فرقة في ولهاصة

¹ أما سلسلة نسب عبد القادر الجليلي بفاطمة الزهراء فيذكر الهاشمي بن بكار السابق الذكر أن عبد القادر الجيلاني هو "ابن صالح بن موسى بن يحيى الزاهد بن محمد بن داود بن موسى الجوني بن محمد بن عبد الله المحض بن محمد بن موسى بن عبد الله الكامل بن الحسن المثنى بن الحسن السبط بن فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم." ويذكر السلسلة نفسها: أحمد الشباني الإدريسي في كتابه: "مصباح البشرية في أبناء خير البرية" مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1987، ص: 282.

² عبد الله بن محمد بن الشارف بن علي حشلاف، سلسلة الأصول في شجرة أبناء الرسول، المطبعة التونسية، تونس 1929، ص: 122.

³ نفسه.

يقال لهم أولاد شعيب بن محمد، ومنهم فرقة بالعين الصفراء يقال لهم أولاد سيدي محمد بوتخيل، ومنهم فرقة في جبل بني يزناسن يقال لهم أولاد بن عيني وهم صرخة واحدة..¹ ومن خلال هذين المرجعين يتفق الكاتبان في النسب الشريف لأولاد سيدي بوتخيل المتواجدين بالعين الصفراء وربطهم بشيخ الطريقة القادرية عبد القادر الجيلاني.

سيدي بوتخيل وخلفه في الجنوب الغربي الجزائري

يذكر بعض رواة العائلة البوتخيلية أن سيدي بوتخيل هذا قدم من المغرب الأقصى،² ويذكر بعض الكتاب الفرنسيين أنه جاء من زمورة -ولاية غليزان حاليا-³ عاش سيدي بوتخيل في المنطقة الجنوبية الغربية معززا مكرما بين السكان، باعتباره شريفا وارثا لبركة جده الشيخ عبد القادر الجيلاني دفين بغداد، في زمن تواجد بني عامر بالمنطقة، وإلى جواره عاش أبناء سيدي سليمان بن بوسماحة البوبكريين بنواحي الشلالة وأزبًا والأبيض سيد الشيخ.

وقد وقعت مصاهرة بين سيدي بوتخيل وأبناء سيدي سليمان بن بوسماحة، الذين سيُطلق عليهم بعد حين أولاد سيد الشيخ؛ حيث زوّج سيدي بوتخيل ابنته كلثوم من سيدي أحمد المجدوب ابن سيدي سليمان بن بوسماحة. وسيدي أحمد المجدوب هذا هو عم عبد القادر بن محمد زعيم الطريقة الشيعية. وبعد حياة من الترحال بين بلدة البُنُوْدُ وأزبَوَاتْ (من ولاية البيض) وافت المنية سيدي بوتخيل، ودفن بازبًا التحتانية، في القرن السادس عشر، ومن المعروف أن سيدي أحمد المجدوب، المذكور آنفا، كان قد توفي حوالي سنة 1570م/978هـ. فمن المرجح أن وفاة سيدي بوتخيل تكون قبيل وفاة صهره أحمد المجدوب.⁴

وتأسست حول ضريحه زاوية قادرية انجذبت إليها أرواح الناس، وذاع صيتها في المنطقة الجنوبية الغربية، إلا أن سوء تفاهم وقع بين طائفتي أولاد سيدي سليمان بن بوسماحة وأولاد سيدي بوتخيل، أدى إلى انسحاب أولاد سيدي بوتخيل من أزبًا نحو المكان الذي سيبينون فيه عين الصفراء. وقد بنوا بلدتهم هذه على الشاكلة نفسها التي بنى بها سكان القصور مساكنهم قبل مجيء الإسلام. تذكر إحدى المخطوطات أن سنة استقرار أولاد سيدي بوتخيل في عين الصفراء كان في شهر الله رجب من سنة 810م،⁵ وقد بقيَ إلى جوار ضريحه في أزبًا التحتانية بعض خلفه الذين يدعون بـ "العفافة"، أبناء عفان بن محمد بن سيدي بوتخيل، والذين ذكرهم صاحب كتاب سلسلة الأصول السابق الذكر.

¹ بلهاسمي بن بكار، كتاب مجموع النسب والحسب والفضائل والتاريخ والأدب، مطبعة بن خلدون، تلمسان 1961، ص: 308.
² رواية بوقرين الطيب، 70 سنة، عين الصفراء 1989، ت 1997. ويضيف أن سيدي بوتخيل ينتسب إلى أولاد سيدي علي بوشنافة.
³ أنظر:

-De lamartinère et Lacroix, Document pour servir à l'histoire du nord africain, Gouvernement général de l'Algérie, tome/2. Alger 1897. P/439.

⁴ يعتقد بن عمارة خليفة، 61 سنة، أحد كتاب المنطقة. اعتمادا على مطالعاته في المراجع الفرنسية أن فترة حياة سيدي بوتخيل تنحصر بين (1480-1565م).

⁵ عن مخطوطة متوارثة لدى عائلات أولاد سيدي بوتخيل عن صاحبها القايد بنويس المتوفى في العشرينيات من القرن العشرين. توافق سنة 810هـ سنة 1407م.

انتقال الطريقتين إلى المغرب الأقصى:

أولاً: الشيخية:

كانت الحركة الجهادية التي قادها الشيخ بوعمامة ابتداء من سنة 1881 بالجنوب الغربي الجزائري، ثم انسحابه منه، السبب الأساس لانتقاله وهجرته إلى المغرب الأقصى في مطلع القرن العشرين هو وأتباعه من أولاد سيد الشيخ ومن مختلف أتباع الطريقة ومجاهديه في تلك الحركة الجهادية. وبعد أن رفضت السلطات المغربية استقراره في بلدة فكيك انتقل الشيخ نحو الشمال الشرقي المغربي واستقر بنواحي وجدة.

وبعد وفاته سنة 1908 خلفه على زعامة الطريقة ابنه البكر سيد الطيب، وانتقلت المشيخة بعد وفاة سيد الطيب سنة 1933 إلى ابنه سي عبد الحاكم حتى سنة 1966 ليتقلدها سي حمزة ابن هذا الأخير.

وقد عمل هؤلاء الشيوخ على التمكين للطريقة في المغرب والجزائر عن طريق التجوال بين القبائل والأعراش والسهل على ضم الصفوف وتوحيد الكلمة بين مختلف سكان البلدين. وكان لتواجد العديد من أولاد سيد الشيخ ومن مريدي الطريقة بالمغرب أثر إيجابي في توسيع نشاط الطريقة، ذلك أن الكثير من هؤلاء كانوا متواجدين بالمغرب منذ ما قبل هجرة الشيخ بوعمامة سواء في عهد سيد الشيخ أو على إثر الخلافات وسوء التفاهم الذي كان سائداً بين بعض طوائف العائلة البوشيخية. وقد جاءت معاهدة سنة 1845 بين السلطات المغربية والسلطات الفرنسية لتثبيت تبعية أولاد سيد الشيخ الغرابة للمغرب وتجنسهم بالجنسية المغربية.

ثانياً: القادرية-البودشيشية :

أ- البودشيشية في المغرب الأقصى:

تعود نشأة الطريقة القادرية-البودشيشية إلى القرن الثامن عشر، حين خرج من عين الصفراء علي بن محمد البوتخيلي الذي استقر في جبال بني يزناسن بالقرب من تججيرت، وواصل سلوك طريقة أسلافه القادريين، والتف حوله الأتباع يقيمون الأذكار والابتهالات على الطريقة القادرية.¹ وقد أصيبت البلاد المغربية في عهد علي بن محمد المذكور، بجائحة أهلكت الحرث والنسل، ولم تتمكن السلطات الحكومية من كفاية حاجات الناس، فقام الشيخ علي بن محمد بما يجب أن يقوم به المسلم تجاه أخيه المسلم من تفريج للكرب باستقبال المعوزين من سكان المنطقة، وكانت تقدم لهم الأكلة المعروفة بـ "الدشيشة" والتي كانت متوفرة آنذاك. وقد تسمى الشيخ تبعاً لذلك بـ بودشيشة، لتصبح الكلمة لقباً عائلياً وتسمية للطريقة نفسها "الطريقة البودشيشية".

¹ إسماعيلي مولاي عبد الحميد العلوي، تاريخ وجدة وأنكاد في دوحة الأمجاد، الجزء الثاني، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1989، ص: 152-153.

وبعد وفاة علي بن محمد خلفه ابنه امحمد ثم المختار الأول فالمختار الثاني. هذا الأخير الذي بنى مسجدا قرب الزاوية، وكانت له صلة حميمة وودية بالأمير عبد القادر خلال مرحلة المقاومة الجهادية لهذا الأخير،¹ والأمير نفسه كان على نهج الطريقة القادرية، وقدم له ما استطاع من المؤونة والراحة حين كان الأمير في أمس الحاجة إلى المساعدة، بعد أن التجأ إلى الأراضي المغربية على إثر ضعف قوته في مواجهة العساكر الفرنسية المتزايدة،² وهو نوع من صلة القُرْبَى وأخوة الدين والوطن، إلى جانب دعم الجهاد والنضال ضد قوة استعمارية كافرة ظالمة؛ إلا أن هذا الود لم يستمر طويلا، إذ يذكر صاحب كتاب تحفة الزائر ما جرى للأمير بعد أن ساءت العلاقة بينه وبين السلطان عبد الرحمن، وبخاصة في شهر ديسمبر 1847، ويقول: "وأما الأمير فإنه لما وصل إلى بني خالد نزل على أستاذهم الشيخ مختار بودشنيش (كذا) في بلده تفجيرت (كذا)، وكان قبل ذلك من أصدقاء الأمير، فظن فيه أنه يقوم بشأنه، فإذا به رأى منه ما أنكره، وبلغه عن قومه ما أذره وحذره..³"

لقد كسبت منطقة مداغ مكانة هامة على إثر استقرار البوتشيشيين بها، وتمكنت الزاوية -كما يذكر أحد الكتاب المغاربة- "من أن تكون في مصاف أكبر التجمعات الصوفية في العالم، وتبعاً لذلك لا بد من الاعتراف هنا بأن آل بوتشيش كان لهم أكبر الفضل في ذلك، حيث أضحى اسم الطريقة البوتشيشية في ذاكرة المريريين وغير المريريين من داخل الوطن وخارجه مقرونا باسم موقع مداغ. ولم يتحقق هذا بين لحظة وأخرى، وإنما استغرق زهاء قرن من الزمن، أي منذ أن اقتنى شيخ الزاوية المختار بوتشيش في نهاية القرن التاسع عشر ملكا بالمكان المسمى آنذاك عين مداغ. وكان آنذاك مقر الزاوية بجبل بني يزناسن،"⁴ في وسط قبيلة بني خالد، وقد نُقل مقر الزاوية على عهد الحماية الفرنسية إلى مدينة أحفير بالقرب من الحدود الجزائرية المغربية.⁵ و"تفتحت لأذكراها أفئدة العامة والمتقفين ولمحافلها اشربأت الأعناق وشدت الرحال."⁶ يذكر المؤرخ المغربي المعاصر عكاشة برحاب، أن الطابع الصوفي طغى على الموقع، بعد أن كان معروفا بالفلاحة فقط، بين أهالي المنطقة الشرقية

¹ نفسه، ص: 153.

² كان أول التجاء للأمير إلى المغرب قد حدث في أكتوبر سنة 1843، وبخاصة بعد سقوط عاصمته الزمالة بيد القوات الفرنسية شهر ماي من السنة نفسها.

³ محمد بن الأمير عبد القادر، تحفة الزائر في مآثر الأمير عبد القادر وأخبار الجزائر، الجزء الأول، المطبعة التجارية غرزوزي وجاويش، الإسكندرية 1903، ص: 323.

⁴ عكاشة برحاب، مداغ: موطن الزاوية البوتشيشية من موقع مغمور إلى أكبر تجمع للصوفية، مجلة المناهل، الجزء الثاني، العدد 82-83، سبتمبر 2007، إصدار وزارة الثقافة المغربية.

⁵ وفي منتصف القرن العشرين انقسمت الزاوية إلى قسمين: زاوية قادرية بوتشيشية بأحفير، وزاوية بوتشيشية أخرى في مداغ، وقد أخذت هذه الأخيرة تربط صلاتها بالطريقة العليوية بالجزائر في عهد الشيخ بومدين الذي أخذ الطريقة العليوية، عن شيوخه أحمد بن عليوة الجزائري، في عهد الشيخ بومدين ثم العباس من بعده، مثلما يذكر المؤرخ المغربي عكاشة برحاب. أما الكاتب المغربي أحمد الغزالي الذي اتصل بشيوخ الطريقة فينفي تبعية الزاوية للطريقة العليوية، بل يعتبر ذلك اللقاء الذي تم بين الطرفين لا يعبر عن التبعية أو التلمذة، بقدر ما يعبر عن لقاء حصل بين رجال التصوف من أجل التبرك أو التماس الدعاء الصالح أو نصيحة من النصائح.

أما شيوخ الزاوية القادرية منذ تأسيسها إلى اليوم فهم على التوالي: علي بن محمد -محمد بن علي- المختار الأول -المختار الثاني -محي الدين -المختار الثالث -ابنه المكي -المصطفى -علي. وفي قرية مداغ تداول على المشيخة: بومدين بن المنور -العباس بن المكي -

حمزة بن العباس منذ 1972.

⁶ إسماعيلي مولاي عبد الحميد، المرجع السابق، ص: 155.

من المغرب. وقد انتشرت فروع الطريقة، كما يذكر المؤرخ نفسه، في جُل كُبريات المدن المغربية، بل أقيمت لها فروع خارج الحدود، وبخاصة في أوربا، وتحول موقع مداغ من اسم لموقع إلى عَلَمٍ مشهور تَعَدَّت شهرته حدود الأراضي المغربية.¹

ويذكر كاتب مغربي آخر أن "الدارسين للطريقة البودشيشية يَرُدون سبب انتشارها السريع وقدرة شيخها على التربية والتوجيه، إلى ما اكتسبه المجدد سيدي بومدين من أنوار وأسرار وأحوال متنوعة من مصادرها المتعددة مع التزام الأدب مع الأشياخ..."²

وقد شهد الشيخ المختار (الثالث) بن محي الدين ثورة الجيلالي الزرهوني على السلطان مولاي عبد العزيز بين 1902-1909، وكان الشيخ بوعمامة، زعيم الطريقة الشيخية آنذاك وحامل لواء الجهاد في الجزائر، قد استقر بالمغرب الشرقي بعد أن جاءته مكاتبات الثائر المغربي تدعوه للوقوف معه ونصرته و"الانضمام في سلكه وتأييد دعوته لإنقاذ المغرب من أيدي الخونة والمفسدين."³ والذي عرض عليه الوقوف إلى جانبه في مواجهة السلطان عبد العزيز، فوافق الشيخ على ذلك ظنا منه أن الثائر هو مولاي امحمد المبعد عن السلطنة من قبل أخيه، وذلك بحسب ادعاء هذا الثائر نفسه.⁴

أما موقف الشيخ المختار بن محي الدين هذا؛⁵ فكان مدعماً للسلطان المغربي، باعتباره صاحب السلطة الشرعية في البلاد، والذي يجب نصرته والوقوف في صفه، لهذا لم تكن علاقة الشيخ البودشيشي بالرجلين السابقين الذكر على ما يرام.

أما عن نشاط الزاوية حالياً، فهي تحيي الأعياد الدينية بشكل مُلفت، وبخاصة المولد النبوي وليلة القدر، وأضحى تجمعها مشهوراً في بلاد المغرب. ويذكر الكاتب المغربي أحمد الغزالي أن موسم البودشيشيين يقام بمدينة بركان بمناسبة المولد النبوي الشريف، حيث تقام ندوات علمية، يقصده الزوار من مختلف جهات المغرب الأقصى. وَيَعْتَبَر الكاتب نفسه الموسمَ ظاهرة متميزة في مغرب اليوم، ويضيف أن الموسم استأثر "باهتمام وسائل الإعلام المكتوبة والمرئية والمسموعة بشكل منقطع النظير، يحضره عشرات الآلاف من المريدين والمريدات من مختلف الأقطار."⁶

ب-البوتشيشية في الجزائر:

لقد انتقلت البوتشيشية إلى الجزائر وإلى منطقة مُسيرة بالذات، القريبة من الحدود المغربية على يد الشيخ صوفي محمد بن قدور (1914-2004)، الذي أسس الزاوية في الخمسينيات من القرن

¹ عكاشة برحاب، المرجع السابق.

² أحمد الغزالي، تفاعل الشرف والولاية لدى بعض القبائل المغربية...، مطبعة ابي، فاس 2003، ص: 217.

³ عبد الوهاب بن منصور، أعلام المغرب العربي، الجزء الثاني، المطبعة الملكية، الرباط 1979، ص 85.

⁴ من المعروف أن السلطان مولاي عبد العزيز لم يستجب لطلبات الشيخ بوعمامة في الدعم والمساندة المادية والمعنوية خلال حركته الجهادية، مثله في ذلك مثل والده مولاي الحسن الأول، محاولة منهما المحافظة على الأمن والاستقرار بين البلدين.

⁵ هو المختار الثالث بن محي الدين ابن المختار الثاني ابن المختار الأول ابن امحمد بن محمد بن علي. هذا الأخير الذي قدم من عين الصفراء، وهو الذي لقب بالبوتشيشي.

⁶ أحمد الغزالي، المرجع السابق، ص: 198.

العشرين ببلدة سوق الثلاثاء (كان تابعا للطريقة البوتشيشية منذ سنة 1937). أما اليوم فيوجد مقر الزاوية في بلدة بوعدّال بلدية سوق الثلاثاء دائرة باب العسة ولاية تلمسان. وللطريقة أتباع في العديد من مدن الغرب الجزائري، يلتقي الأتباع لقراءة القرآن والحضرة والاستماع إلى الدروس، كما تحي الزاوية محليا المولد النبوي وذكرى وفاة الشيخ المؤسس في السابع عشر (17) من شهر ذي الحجة من كل عام، بحسب تصريح شيخ الزاوية الحالي.¹

وتقوم الزاوية حاليا بتحفيظ القرآن الكريم لمجموعة من الطلبة، بلغ عددهم هذه السنة (2008):

17 طالبا، يقوم بتعليمهم معلم معين من قبل مديرية الشؤون الدينية لولاية تلمسان.

عوامل التآلف وطرق التكاتف والترابط:

تمثل الطريقتان الشيخية والقادرية-البوتشيشية إحدى عناصر الوحدة الروحية بين شرقي المغرب ومنطقة الجنوب الغربي الجزائري. والمنطقتان متجاورتان، تضم في بعضها أفرادا ينتسبون إلى عرش واحد نتيجة التقسيم الاستعماري المجحف أو بسبب هجرة بعضهم إلى المغرب -كما ذكرنا- لظروف معينة، كما تضم في بعضها الآخر أفرادا من مختلف الفئات والمشارب، انتسبوا إلى هذه الطريقة أو تلك، وأصبحوا مريدين أتباعا يذكرون الله على طقوس معينة وأذكار مشتركة، ويذبون عن طريقتهم بكل جد.

فالشيخية المتواجدة مقرها بعين بني مطهر يشرف على تسييرها شيوخ شيخيون بالنسب (سيد الشيخ). توالى عليها خلف الشيخ بوعمامة، منذ استقرار هذا الأخير هناك في مطلع القرن العشرين وبخاصة منذ سنة 1904، حين كانت عبارة عن زاوية متنقلة تحت الخيام خلال تنقل صاحبها الشيخ بوعمامة في هجرته إلى المغرب، ثم استقراره ببلدة عيون سيدي ملوك غربي وجدة. وفي سنة 1911 نقل سيد الطيب بن بوعمامة الزاوية إلى المكان الحالي المتواجد بالقرب من بلدة عين بني مطهر.²

وقد تواصل الاتصال بين مريدي الطريقة في الجزائر والمغرب ذهابا وإيابا، إما نحو زاوية الأبييض سيد الشيخ بجوار ضريح سيد الشيخ أو زاوية ماجنطة بولاية سيدي بلعباس حيث أسس سيد التاج بن المنور (المتوفى سنة 1944) زاوية شيخية في عهد سيد الطيب بن بوعمامة،³ كما أسس الشيخ محمد بن الحاج بحوص (المتوفى سنة 1954) زاوية الموحدين بدائرة الرقاصة بولاية البيض في الفترة التاريخية نفسها، أي في حياة سيد الطيب بن بوعمامة. ومن الجزائر كانت تتجه وفود الزوار نحو الزاوية المقامة بعين سيدي ملوك أو نحو زاوية عين بني مطهر بالمغرب الأقصى.

¹ زيارتنا للزاوية في 27-07-2008. وقد صرح لنا شيخ الزاوية صوفي عبد الحفيظ أن الزاوية أعدت برنامجا لهذه السنة (2008) للقاء المريدين، وقد التقوا فعلا في عدة جهات منها تاخمارت بولاية تيارت وفي سيدي اممر بفرندة وحي الروشي بوهران وزمورة وحي برمادية بغيلزان. وأنهم سيلتقون بسعيدة والأبييض سيد الشيخ والبرج بمعسكر في بقية شهور سنة 2008.

² يقع مقر الزاوية حاليا على بعد 12 كم شمال غربي مدينة عين بني مطهر وإلى الجنوب من مدينة وجدة بـ 75 كم. بحسب تصريح لبلحزمة ابن الشيخ حمزة شيخ الزاوية حاليا (2008).

³ رواية بالحرمة بومدين بن الطيب بن التاج بن المنور، 63 سنة، وكيل الزاوية، بلدة الحصيبة (ماجنطة سابقا) ولاية سيدي بلعباس، المقابلة في 19 جوي 1995.

وقد عمل هؤلاء وأولئك على نشر الطريقة وربط الاتصال بين الأتباع في الجزائر والمغرب، باستقبال الوفود الزائرة وبالمراسلات. ومن شيوخ زاوية عين بني مطهر من زار الجزائر كسيد الطيب خليفة الشيخ بوعمامة على الطريقة، والذي حل بها سنة 1927.¹ ومنهم سي حمزة بن عبد الحاكم بن الطيب الذي يتردد باستمرار على الجزائر للاتصال بالمريدين أو لتنصيب زوايا ومقدمين جددا، وكانت آخر زيارته للجزائر حسب علمنا قد تمت سنة 2006.

وللشيخيين المغاربة إخوان لهم وبني عمومة جزائريين لهم علاقة وطيدة معهم. وقد فرضت الأوضاع السياسية المختلفة على العديد من مواطني هذا البلد أو ذلك من أن يقوموا بدور نضالي مزدوج، مرة مع هذا وأخرى مع ذلك. لذلك كثيرا ما وجدنا مواطنين كانوا من رواد الحركات التحريرية في كلا البلدين.² كما دعم الشيخ عبد الحاكم بن سيد الطيب، زعيم الشيخية بعين بني مطهر، الثورة التحريرية الجزائرية بتسليمها فرعا من الزاوية بالمكان المسمى غفورية بالقرب من بلدة عين بني مطهر كمركز للمجاهدين في الفترة ما بين 1958 و1962، وبجوار المكان سمح لرجال الثورة باستغلال أراض مسقية (13 هكتارا)، وسلمهم تسعة وثلاثين بيتا لاستغلالها وفق حاجات المجاهدين.³

أما القادرية-البوتشيشية ذات الأصل الجزائري، فقد انتعشت في المغرب الأقصى وازداد إشعاعها في تلك الربوع وحتى في خارج القارة الإفريقية، كما ذكرنا ذلك سابقا، فمن عين الصفراء انتقلت إلى المغرب بنواحي وجدة، لتعود ثانية إلى المنطقة الحدودية الجزائرية بمسيرة.

وهو دليل آخر على ذلك التوحد والتفكير المشترك بين الشعبين الجزائري والمغربي، وبخاصة لدى أتباع الطرق الصوفية الذين لا يعترفون بالحدود السياسية كعامل مفرق بين الإخوة، فحيثما واثت الظروف كان الاستقرار وكان التجمع. وكل فرد من الشعبين يستحضر في ذهنه لتراث مشترك ومقومات انتماء إلى المشروع العربية الإسلامية. كل هذا يؤدي إلى بلورة وعي جماعي بضرورة التنسيق والوحدة من أجل التضامن والتكاتف سواء تم ذلك في العهد الاستعماري لمقاومة الآخر وصيانة الأنا، أو في الحاضر لمواجهة أسباب الفرقة والتناوب محليا، أو لمواجهة الغزو الأجنبي في عالم يسطر عليه الكبار من خلال العولمة الهادفة إلى القضاء على الهويات المحلية، وربط مصيرنا بصيغ دولية عنصرية تحت مسميات عدة من الشرعية الدولية والقانون الدولي، تلك التي استُحدثت لتمير مخططات سيادة المشروع الغربي في العالم؛ فنحن إذن إزاء قضايا تهدد وجودنا الإنساني فضلا عن تهديدها لقيمنا وتأثيرها في مجرى حياة شعوبنا ومحاولاتها إلغاء نموذجنا الحضاري.

¹ استنادا إلى رخصة مرور -اطلعنا عليها- مسلمة من قبل السلطات الفرنسية لبلدة بَرْكَنْتُت Bergent مؤرخة في السابع من شهر ديسمبر 1927 بتوقيع رئيس الملحقة.

² اطلعنا على شهادات مشاركة في حزب الاستقلال المغربي وجبهة التحرير الوطني الجزائرية لدى عدد من البوشيين الذين عاشوا في المغرب. منهم على سبيل المثال سي أحمد بن بوعمامة الذي عاد من المغرب إلى الجزائر سنة 1962، وسي حمزة بن عبد الحاكم الشيخ الحالي لزاوية عين بني مطهر.

³ عبد القادر خليفي، المرجع السابق، ص: 141.

ومما يجمع شعوب المغرب العربي هو ذلك الإحساس بالانتماء إلى شخصية تاريخية تكونت على قاعدة حضارة عربية إسلامية، وأيضاً على أرضية وعي الوجود ضمن منطقة جغرافية ظلت لمدة طويلة تشكل وحدة سياسية وثقافية وبشرية.

لقد كانت الطرق الصوفية في العهد الاستعماري أهم مؤسسة واجهت الاستعمار وحافظت على الشخصية الوطنية وبخاصة في الجزائر التي طال فيها ليل الاستعمار الهادف إلى قطع كل صلة للشعب الجزائري بأصوله الحضارية. لقد تجدد الإسلام ومقوماته، فكان الجهاد، ليس لتوسيع رقعة البلاد الإسلامية، بل "باعتباره رد فعل على واقع الاحتلال بالجزائر وأداة لرفع الإحباط الناجم عن الهزائم الممهدة لترسيم الاستعمار في كل من تونس والمغرب الأقصى، وهكذا غدا الموضوع الأكثر نجاعة لتوتير وجدان المغاربة وإيقاظ وعيهم بضرورة مقاومة الاستعمار ومناهضة أساليبه."¹

لقد كان الاستعمار قبل كل شيء اعتداء على الدين ومساس بعزة الإسلام، والطرق الصوفية هي حامية الدين الذائدة عنه في كل وقت وحين. ولأن المجابهة كانت بين عقيدتين مختلفتين وتراثين ثقافيين متناقضين كانت العزيمة صلبة والمواجهة ذات حدة، وبخاصة في مواجهة حملات التنصير التي حملت لواءها الإرساليات التبشيرية الفرنسية في شمال إفريقيا. وكان هذا هو المناخ الفكري والنفسي الذي وسم شعور المغاربة عامة وطبع وجدانهم، وهم يتلقون حدث الاستعمار ويعايشون نتائجه.² فكيف لا يستمر هذا الشعور وهذا الإحساس بين وحدات لها من مقومات التلاقي أكثر من وسائل التنافر، بل لا زال في مقدور القوى الواعية أن تستمر قائدة للمسيرة نحو التوحد وقوة للبشرية ومنازلاً لحضارتها.

إن تفاعل الدين مع الواقع المعيش هو الذي يولد أفكاراً حية قادرة على مواجهة التحديات المستجدة. وعلى رجال الطرق أن ينتبهوا إلى هذا الأمر بكل جدية، إذ لا مجال لحياة كريمة لأمتنا بغير الصلة الحية بين تفاعل الدين والواقع على أرضية فهم مقاصد الشريعة وإدراك طبيعة هذا الدين وخصوصياته، التي ترفض الجمود والكهنوت.

كما أنها ترفض في الحين نفسه قطع الطريق على تواصلها الحضاري. لقد تجدد الإسلام عبر مسيرة أمتنا أكثر من مرة على أيدي العلماء وتنوعت عطاءاته بحسب التحديات المطروحة عليه نظرية كان أم عملية.³

وأخيراً يمكن القول بأن القادرية والشيخية طريقتان مغاربتان تجمعان مغاربة وجزائريين، أي أنهما نموذج من أساليب الوحدة الروحية بين شعوب المغرب العربي. قامت ولا تزال تقوم بدور مهم في نشر الهداية والفضيلة، وهما من الحصون المنيع للثقافة والأوعية الصافية النظيفة، قامت في فترات مختلفة، بدور التوعية الوطنية والجهاد في سبيل الله، يلتقي فيهما أبناء المسلمين للعبادة والدراسة

¹ محمد مالكي، المرجع السابق، ص: 224.

² نفسه، ص: 218.

³ منها نظرية بناء الدولة ومواجهة الفلسفات. ومواجهة الصليبيين والتتار. ومواجهة محنة سقوط الخلافة.

ليتخرجوا منها مرشدين بين الناس في القرى والأرياف، ملتزمين بالفضائل الدينية التي صارت فيهم سجية وطبيعة. ويبقى الالتزام بالشريعة الإسلامية وفي مقدمتها القرآن الكريم والسنة النبوية الفيصل في مدى نجاح أو فشل هذه الزاوية أو تلك.

المراجع:

1-مخطوطات:

-بنويس (القايد) ، مخطوطة من أربع صفحات متوارثة لدى عائلات أولاد سيدي بوتخيل لصاحبها المتوفى في العشرينيات من القرن العشرين.

-عبد الحاكم بن الطيب بن بوعمامة، من شروط الطريقة الشيعية البوعمامية، مخطوطة من ست صفحات سلمنا صورة منها ابنه الشيخ حمزة بن عبد الحاكم بوهراڤ في شهر ماي من سنة 2005.

2-مراجع باللغة العربية:

-أبو سالم عبد الله بن محمد بن أبي بكر العياشي في رحلته "ماء الموائد"، الجزء الثاني، تصحيح وتنقيح خليل بن صالح الحسيني الخالدي، المطبعة الحجرية، 1316هـ (العياشي: 1037-1090هـ/1628-1679م).

- أحمد الشباني الإدريسي، مصابيح البشرية في أبناء خير البرية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1987.

-أحمد الغزالي، تفاعل الشرف والولاية لدى بعض القبائل المغربية...، مطبعة ابي، فاس 2003.

-أحمد بن عثمان حاكمي، الطريقة الشيعية في ميزان السنة، مطبعة مكاتب القدس، وجدة، 1996.

-إسماعيلي مولاي عبد الحميد العلوي، تاريخ وجدة وأنكاد في دوحة الأمجاد، الجزء الثاني، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1989.

-بلهاشمي بن بكار، كتاب مجموع النسب والحسب والفضائل والتاريخ والأدب، مطبعة بن خلدون، تلمسان 1961.

-عبد القادر خليفي، الطريقة الشيعية، دار الأديب للنشر والتوزيع، وهران 2006.

-عبد الله بن محمد بن الشارف بن علي حشلاف، سلسلة الأصول في شجرة أبناء الرسول، المطبعة التونسية، تونس 1929.

-عبد الله طواهرية، جامع التصنيف في أحوال حاضرة بني ونيف، دار الهدى عين مليلة الجزائر 2006.

- عبد الوهاب بن منصور، أعلام المغرب العربي، الجزء الثاني، المطبعة الملكية، الرباط 1979.

-محمد بن الأمير عبد القادر، تحفة الزائر في مآثر الأمير عبد القادر وأخبار الجزائر، الجزء الأول، المطبعة التجارية غرزوزي وجاويش، الإسكندرية 1903.

-**امحمد مالكي**، الحركات الوطنية والاستعمار في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت 1994.

-**ميلاد عيسى**، الياقوتة، ترجمة بن الطيب عبد الكريم بن محمد، المطبعة المركزية، وجدة 1986.

3- رسائل جامعية باللغة الفرنسية:

-**Ahmed ben naoum**, Uled-sidi-esh-sheykh, thèse de doctorat d'état, université de Provence, centre AIX, département de sociologie, 1993, TOME 01.

4- مراجع باللغة الفرنسية:

-**André .p. j.** contribution à l'étude des confréries religieuses musulmanes, Editions la maison des livres, Alger, 1956

-**Hamza Boubakeur**, Un soufi Algérien Sidi Cheikh : sa vie, son ouvre, son rôle historique, ses descendants (Ouled sidi-cheikh), édition Maisonneuve et larose, Paris 1990

-**De lamartinère et Lacroix**, Document pour servir à l'histoire du nord africain, Gouvernement général de l'Algérie, tome/2. Alger 1897.

5- مقالات باللغة العربية:

-**عكاشة برحاب**، مداغ: موطن الزاوية البوتشيشية من موقع مغمور إلى أكبر تجمع للصوفية، مجلة المناهل، الجزء الثاني، العدد 82-83. سبتمبر 2007. إصدار وزارة الثقافة المغربية.

6- شهادات شفوية:

-**بالحرمة بومدين بن الطيب بن التاج بن المنور**، 63 سنة، وكيل الزاوية، بلدة الحصيبة (ماجنطة سابقا) ولاية سيدي بلعباس، 19 جوي 1995.

-**بن زيان سعيد بن أحمد**، 67 سنة، تاجر، حفيد شيخ الشيخ بوعمامة، بني ونيف 1995.

-**بن عمارة خليفة**، باحث في تراث المنطقة. "عين الصفراء وقصرها من العصر الحجري إلى الاحتلال الفرنسي". بحث يتكون من 16 صفحة اعتمادا على مراجع باللغة الفرنسية، مؤرخ في عين الصفراء شهر نوفمبر 2005.

-**بوقرين الطيب بن التهامي**، 70 سنة، أحد أعيان المنطقة، عين الصفراء 1989، توفي سنة 1997.

نشأة الطرق الصوفية بالجزائر دراسة تاريخية

د. عبد الرحمان تركي
جامعة الوادي

الملخص:

تطرقت في هذه المداخلة إلى تتبع الطرق الصوفية فقّدمت إلى تعريفها ثم إلى نشأتها وتطورها وانتشارها بالجزائر والمغرب العربي وأسباب ذلك، كما تطرقت إلى بعض الطرق الرئيسية بالجزائر وشيوخها وأئمتها الذين كان لهم الدور الظاهر في تأسيسها ونفوذها وتواصلها، وهذا بالرجوع إلى مصادر عُنيّت بموضوع التصوف والطرق الصوفية من الناحيتين الدينية والتاريخية، ومصادر عُنيّت بتاريخ الجزائر خاصة في الفترتين العثمانية والاستعمارية .

This article defines and traces the reasons leading to the rise, development and expansion of Sufism in Algeria and the Arab Maghreb. Based on sources interested in the historical and religious aspect of this doctrine and the history of Algeria during the Othman the colonization eras, this article sheds light on the main trends of Sufism in Algeria and the significant role played by its founders and imams in its birth and continuity.

مقدمة:

لقيت الطرق الصوفية اهتماما من الباحثين العرب والمستشرقين الذين تعددت دراساتهم وأبحاثهم حولها وأثارت دهشتهم وولعهم الشخصيات المشتهرة في ساحة التصوف مثل رابعة العدوية والحسن البصري وأبو القاسم الجنيد بن محمد وأبو حامد الغزالي ومحي الدين بن عربي والحسين بن منصور الحلاج وشهاب الدين السهروردي، ومع هذا فدراسة الفرق والطرق الصوفية ومشائخها وكتاباتهما ومعتقداتها وممارساتها والتي كانت تعبيراً عملياً عن علم التصوف لم تلق الاهتمام الكافي والملائم لأدوارها التاريخية ولمنجزاتها التربوية والاجتماعية .

وأذكر من الباحثين العرب ممدوح الزوي في كتابه (الطرق الصوفية: ظروف النشأة وطبيعة الدور) والذي تحدث عن الطرق الصوفية بإسهاب إلا أنه لم يستقص كل الطرق لاسيما المتواجدة بالمغرب العربي وكذلك فيلالي مختار الطاهر في كتابه (نشأة المرابطين والطرق الصوفية وأثرهما في الجزائر خلال العهد العثماني) والذي تحدث عن أهم الطرق الصوفية بالجزائر خلال العهد العثماني نشأة وتطورا ومواقفاً وآثارا وعبد الباقي مفتاح في كتابه (أضواء على الطريقة الرحمانية الخلوتية)، وأبو القاسم سعد الله في كتابه (تاريخ الجزائر الثقافي ج4) والذي يعد مرجعا أساسيا في تاريخ الطرق بالجزائر وكيفية نشوئها وتواجدها وفروعها .

ومن المستشرقين أذكر المستشرق الفرنسي جان شوفليي في دراسته عن التصوف والمتصوفة في المغرب العربي، وسبنسر ترمقهام في كتابه (الفرق الصوفية في الإسلام) (1)، والمستشرق المجري أجناس جولد تسيهر في كتابه (العقيدة والشريعة في الإسلام)، والمستشرق الألماني آدم متز في كتابه (الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري) .

وبعد نظر في كتاباتهم وأعمالهم نجدها ليست مبنية على دراسات ميدانية وزيارات للزوايا ورجوع إلى مصادر الطرق الأساسية .

إشكالية المداخلة تتمثل في الأسئلة الآتية:

ما هي الأجواء والظروف الاجتماعية والسياسية التي سادت في الجزائر والتي شكّلت التربة الخصبة لنشوء الطرق الصوفية؟، وهل منشؤها جميعا كان بفعل ذاتي من طرف الجزائريين أم تأثروا بما ساد في المشرق العربي من ازدهار سوق التصوف واشتهار أعلامه؟، هل تجاوزت هذه الطرق أدوارها الدينية وصارت تؤدي وظائف لها صبغ اجتماعية وسياسية واقتصادية؟، هل استندت في مصادرها إلى الجانب العلمي من علوم القرآن والحديث وأثار المتصوفة الأولين أم استندت إلى الرؤى والأحلام والكرامات في اعتماد المعرفة؟ .

وللإجابة على هذه الأسئلة فصلت الموضوع إلى عناصر ثلاثة هي تعريف الطريقة الصوفية ونشأتها وتطورها ثم نشأتها بالجزائر .

تعريف الطريقة الصوفية:

عُرِّفت الطريقة الصوفية بتعاريف مختلفة تبعا لمكوناتها أي العناصر المكونة لها، وتبعا لوسائلها التربوية والروحية وللأهداف التي تبتغي الوصول إليها وتحقيقها، وتبعا كذلك لما تملكه من سلطات ونفوذ بين الناس، من هذه التعاريف:

1 - أنها أسلوب عملي لرعاية سلوك المرید وتوجيهه عن طريق اقتفاء أثر طريقة معينة في التفكير والشعور والذكر والتعلم والعمل تؤدي من خلال تعاقب مراحل المقامات وتصاعدها في ارتباط متكامل مع التجارب السيكولوجية أو النفسية المسماة أحوال، وقد كانت الطريقة تعني أولا ببساطة ذلك المنهج التدريجي للتصوف التأملي وتحرير الروح والذكر المتواصل بالتجمع حول شيخ معترف به طلبا للتدريب خلال الاتصال أو الصحبة⁽²⁾.

2 - أنها سلطة قوية بما تملك من أتباع وأموال مختلفة، وسلطة روحية معنوية على الناس من خلال مشائخها⁽³⁾.

3 - أنها اعتراف المرید بالولاء التام والإيمان الكامل والانقياد المطلق لشيخ الطريقة، الذي يعد من الأولياء الصالحين في نظر المؤمنين به، والذي يستمد نفوذه على أتباعه من القدرة الخارقة للطبيعة (أي الخوارق والكرامات)، والإتيان بما يعجز عنه البشر عادة، والاستمداد من العلم اللدني⁽⁴⁾⁽⁵⁾.

نلاحظ في هذه التعاريف أن الطريقة الصوفية تتكون من الشيخ العالم أو المرابي أو المعلم ذي السلطة الروحية التي اكتسبها بسبب اجتهاده وتعليمه أو لعلو مكانته الاجتماعية بين عشيرته وبين الناس، كما تتكون من المرید الذي يعد تلميذا وسالكا في الطريق بهدى شيخه، والوسائل التعليمية التربوية والطقوس التعبدية والتعاليم التي يلزم المرید التشبث بها إيمانا أو قولاً أو عملاً.

كما نلاحظ أن الطريقة الصوفية سلطة حاكمة تأمر وتنهى، تتسع صلاحيات هذه السلطة وتقوى بحسب الظروف الاجتماعية والسياسية، كما تقوى بحسب ما تملك من مؤيدين وأتباع وأموال وبحسب قوة شخصية الشيخ أو المؤسس وأعماله وآثاره، ونلاحظ في التعريف الثالث أنه يحكي واقع الحال لما وصل إليه التصوف خلال العهدين العثماني والاستعماري من تصور وجوب وقوع الكرامات وخوارق العادات على أيدي زعماء التصوف ليكونوا أهلا للمشيخة.

نشأتها وتطورها:

منذ الرعييل الأول من المسلمين يجتمع الناس في الخطب والدروس والمواعظ إلى أئمة وشيوخ ويتحلقون حولهم ليستمعوا إلى تفسير آيات القرآن وشرح أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، وليتعرفوا إلى عقائد دينهم وأحكامه وما يجب أن يقوموا به اتجاه ما يستجد عليهم وما يعترض حياتهم من مسائل ومعضلات.

إذن تعتبر حلقات العلم والذكر حول علماء ومفسرين وفقهاء النواة الأولى لنشأة الطرق الصوفية التي انتشرت في كثير من الأقطار العربية والإسلامية، وضربت جذورها في الميادين الاجتماعية والتربوية والثقافية والسياسية، والتي أعطت الاهتمام والعناية للجانب الروحاني في حياة الإنسان وتطلعه نحو التحرر والانعتاق من العبودية والاستعمار .

ويرجع المؤرخون ظهور نظام الطريقة إلى بداية القرن الثاني عشر الميلادي⁽⁶⁾، وعند ظهورها تميزت بثلاث خصائص هي⁽⁷⁾:

- 1 - الشيخ المؤسس الذي يرجع إليه أتباعه كلهم باعتباره رئيسا للجماعة ومنظما للرابطة.
- 2 - الطريقة التي سنّها أو المذهب بما فيه من شعائر وطقوس وأوراد .
- 3 - نوع العلاقات التي تربط بين أفراد الجماعة، وهي علاقات تتوثق أحيانا وتضعف أخرى

وتركيب هذه الخصائص الثلاثة هو الذي يعطي لكل رباط أو مشيخة أصالتها ووحدتها وقوتها ويمد كل عضو فيها بنوع من الإحساس حتى يطمئن إلى كونه منتميا إلى هذا التنظيم القار المكين⁽⁸⁾ .

وكانت هذه الخصائص مطلوبة، وعلى الخصوص في مناطق وعصور عمّتها الغزوات ومزقتها الحروب وفككتها خلافات الأسر المتنافسة على وراثة الحكم وقطعت وأصر العلاقات بينها الانقسامات الدينية اللاهوتية وفرقت بينها الصراعات الثقافية والحضارية، كل ذلك ولّد مناخا باعثا على القلق فكان الانتماء إلى جماعة بنت علاقتها على الانسجام الروحي هو الذي يُطمع معه أن يخفف من وطأة هذا المناخ الكئيب⁽⁹⁾ .

وترجع تسمية هذه الطرق إلى أسماء أقطابها ومشائخها البارزين المشهورين، وقد تخلدت أسماؤهم بنسبتها إليهم، وربما رجعت تسمية الطرق إلى أقطابها باعتبار اجتهادهم فيها وخدمتهم لها، فأطلق هذه التسميات مريدوهم وتلاميذهم وأتباعهم ومحبوهم، إذن فإضافة الطرق إلى أسماء هؤلاء الأقطاب لم تكن بأمرهم وإنما حدثت من غيرهم لأن كل واحد من المشائخ كانت له آثار واضحة في نشاطه واجتهاده في ترتيب أذكار وتوظيف أوراد وإضافة بعض الآداب والأخلاق⁽¹⁰⁾ .

ومع ذلك فلا تقتصر معظم الطرق على مشائخها الذين تسمت بهم فهناك شخصيات كثيرة تنتحلها وتتنسب إليها كأبي القاسم الجنيد بن محمد⁽¹¹⁾ وأبي يزيد البسطامي⁽¹²⁾ الذي وجد في سلاسل فرق كثيرة مثل النقشبندية⁽¹³⁾⁽¹⁴⁾، للإشارة فإن المتصوفة عموما اهتموا بتتبع سلاسل مشائخ التصوف وعلمائه وخاصة بعد أن ضعف التصوف واحتاج الأمر إلى سند يجلب احترام المريدين وإعجاب الناس، وهذه السلاسل الكثيرة التي أوردها المتصوفة تنتظم في سندها المتصوفين المعروفين من أول التصوف إلى وقت تنظير الطرق الصوفية⁽¹⁵⁾ .

وتميزت هذه الطرق عن التصوف القديم من حيث أنها تبنت طابعا خاصا وأسلوبا معيناً

ومحددا في الوصول إلى الفناء والشهود⁽¹⁶⁾، وإذا كان بعض هذه الطرق قد أسس قبل الغزو المغولي - 656/1258م - فإنها تعددت وتشعبت منذ القرن الرابع عشر الميلادي في أنحاء العالم الإسلامي، وكان أول من نادى بها وأسسها عبد القادر الجيلاني في بغداد⁽¹⁷⁾.

وقد أسست هذه الطرق زوايا كانت ملاذا وملجأ ومحضن تربية وتعليم لأتباعها ومريديها، فالزاوية عبارة عن مؤسسة تعليمية تربية تهذيبية وثقافية للنفوس والعقول والأرواح، أضف إلى ذلك ما قامت به من الخدمات الاجتماعية والأعمال الإنسانية في إيواء العجزة والأرامل والأيتام والفقراء والمعوزين والغرباء وأبناء السبيل، وبهذا دافعت الزاوية عن القيم الأخلاقية وحافظت على مقومات الهوية الوطنية وصانت عناصر الشخصية العربية في العهدين العثماني والاستعماري، ووقفت أمام حملات المسخ والتنصير⁽¹⁸⁾، وغدت قوة روحية واقتصادية واجتماعية، يفد إليها الحجاج والزوار ليجدوا المأوى والغطاء ومكانا للعبادة والتأمل، وليستمعوا إلى النصيحة والوعظ والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر⁽¹⁹⁾.

ونستطيع أن نخلص إلى أن الطرق الصوفية نشأت بداعي المحافظة على العلائق الروحية والاجتماعية في ظروف اتسمت بالصراعات والخلافات السياسية والمذهبية وبيدء تراجع القوة العلمية للحضارة العربية الإسلامية، وفقدان علم الكلام المبني على الاستدلالات العقلية لفعاليتها وجدواها، كما نخلص إلى أن الطرق الصوفية اجتمعت في نشأتها وتطورها من حيث الأهداف والغايات، ومن حيث أنها اعتنت بأعمال القلوب وأحوالها وجعلتها أساسا للأعمال الظاهرة، وافترقت هذه الطرق من حيث الوسائل فلكل طريقة وظائفها وأورادها الخاصة، ولكل طريقة قواعدها التنظيمية ونوع العلاقات الرابطة بين الشيوخ والمريدين.

نشأتها بالجزائر:

يجمع العديد من العارفين بخبايا التصوف أن الحركة الصوفية قد شاعت بالمغرب العربي منذ القرن الخامس الهجري أثناء حكم المرابطين حيث انتشرت آراء أبي حامد الغزالي من خلال كتابه (إحياء علوم الدين) الذي تعرض للحرق والإتلاف بأمر من علي بن يوسف بن تاشفين (477هـ/537 هـ)، وبرغم هذا يبدو أن ظاهرة التصوف قد رسخت في صفوف المجتمع المغربي، بل ازداد تمتن قوتها أيام الموحدين، إذ نلاحظ أن كبار صوفيي المغرب العربي عاشوا تقريبا في عهد الموحدين⁽²⁰⁾.

وترجع أسباب تطور التصوف في المغرب العربي وخاصة الجزائر إلى عدة مؤثرات أهمها:

1 - الاتصال بالشرق وأعلامه في التصوف عن طريق الحج، والتتلمذ على هؤلاء الأعلام والاطلاع على مذاهبهم واتجاهاتهم وفلسفاتهم في هذا الميدان والتزود بالكتب والمؤلفات المهمة فيه كرسالة القشيري وقوت القلوب للمكي وإحياء علوم الدين للغزالي وغيرها.

2 - التأثير بالمذهب الشيعي الذي تسرب إلى المغرب الأوسط وبفكرة المهدي التي بنيت

عليها الدعوة الفاطمية وكذلك الدعوة الموحدية .

3 - الأوضاع المتدهورة، فمنذ الربع الأخير من القرن الثالث عشر الميلادي بدأت تسود في المغرب الأوسط الاضطرابات والثورات مما أدى إلى انعدام الأمن والاستقرار وتدهور الحالة الاقتصادية وتلاها تناحر دويلات المغرب العربي فيما بينها إلى مطلع القرن السادس عشر الميلادي (21).

وازدهرت الحركة الصوفية بالجزائر بتأثير الزاهد الأندلسي أبي مدين شعيب ابن الحسين (520هـ / 594هـ) الذي يعد شيخ الصوفية دون منازع بكل الأقطار المغاربية والأندلس في القرن 6 هـ/ 12م وعمدة التصوف السني، وبعد أبي مدين نجد ممن وفد على الجزائر محي الدين بن عربي (560هـ / 638هـ) والذي يعد قطبا من أقطاب التصوف الفلسفي في عهد الموحدين بل في العالم الإسلامي أجمع، ومن مدينة بجاية واصل ابن عربي طريقه صوب المشرق حيث دخل مصر في أواخر القرن السادس الهجري، لكن المصريين نقموا عليه وعملوا على إراقة دمه نظرا لآرائه الفلسفية الصوفية حول وحدة الوجود، وهناك أقطاب آخرون نذكر منهم علي بن عبد الله الششتري (668هـ) والصفى عبد الحق بن شعيب (669هـ) (22).

وبتطور التصوف في الجزائر والمغرب العربي نستطيع أن نميز فيه اتجاهين هما (23):

1 - الاتجاه الأول في التصوف السني ونعني به التصوف المستمد من النهج القرآني النبوي، والذي يُعنى بتزكية الأنفس قبل الأعمال الظاهرة، ويعلاج أمراض القلوب وأهواء النفس وسدّ مداخل الشيطان، وكان من رواده ابن النحوي يوسف بن محمد التلمساني (ت 513هـ) في العهد الحمادي، وأبومدين شعيب بن الحسين الأندلسي (ت 594هـ) وأبوزكريا يحيى الزواوي (ت 611هـ) في العهد الموحي .

2 - أما الاتجاه الثاني ففي التصوف الفلسفي ونعني به التصوف الذي اختلط بمبادئ الفلسفة ومفاهيمها، والقائل بوحدة الوجود والحلول والاتحاد، وكان من رواده ابن عربي أبو بكر محي الدين (ت 638هـ) وابن سبعين محمد بن عبد الحق الإشبيلي (ت 669هـ) وأبوالحسن الششتري علي بن عبد الله الأندلسي (ت 668هـ). مع القرن 8هـ / 14م كانت الحركة الصوفية قد قامت بدور أساس في رسم معالم الحياة الدينية والاجتماعية في الجزائر والأقطار المغاربية، ولم تعد هذه الحركة منذ ذلك القرن تقتصر على جماعة من الزهاد والمتصوفين بل تغلغت في التقاليد الشعبية وأصبح المتصوفة يبحثون عن أماكن للخلوة والعبادة في المدن والبوادي والقرى، وانتشرت ألقاب مثل الولي والغوث والقطب وعلم الحقيقة، وبدأ الناس ينخرطون في الزوايا ويؤمنون بالأولياء وكراماتهم ويندفعون إلى زيارة المقابر، وأصبح المتصوفة يمثلون قوة روحية (24).

ومن أكثر المصادر التي نهل منها التصوف بالجزائر والمغرب العربي كتاب الرعاية لحقوق الله للحارث بن أسد المحاسبي (ت 243هـ) وقوت القلوب لأبي طالب المكي (ت 386هـ)، والرسالة

القشيرية لأبي القاسم القشيري (ت 456هـ) وإحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي (ت 505هـ)، وهي مصنفات في التصوف السني تطرح الخطوات التي يقطعها السالك بواسطة المجاهدات للوصول إلى النجاة كما حددها المحاسبي وإلى تقويم النفس وتهذيبها عن طريق الإرادة والرياضة لبلوغ مرتبة الأنبياء والصدّيقين والصلحاء، ثم النزوع إلى الكشف عن عالم الغيب وهي مرحلة فراغ القلب عما سوى الله كما تبينها الرسالة القشيرية وإحياء علوم الدين، وقد أصبحت هذه المصنفات منذ النصف الثاني من القرن 11هـ/م متداولة بين القراء في حلقات الدرس بتلمسان وبجاية وقلعة بني حماد⁽²⁵⁾ .

وبكثرة المتصوفة وقوتهم بدأت تتشكل الطرق الصوفية، ويرجع المؤرخون بداية ظهورها بالجزائر إلى القرن السادس عشر الميلادي، ثم أخذت تنمو وتتسع حتى انتشرت على نطاق واسع في النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي والرابع الأول من القرن التاسع عشر الميلادي، وأهم هذه الطرق: القادرية، الرحمانية، التجانية، درقاوة الشاذلية⁽²⁶⁾ .

ويعود انتشار الطرق الصوفية بالجزائر إلى عوامل أهمها⁽²⁷⁾:

1 - أن الشعب بدأ ينبذ سلطة المرابطين الذين لم يعودوا يعبرون عن شعور القبيلة ومصالحها، بالإضافة لانغماسهم في الترف .

2 - اضطهاد الحكم العثماني للشعب وإرهاقه بالضرائب، مما جعله يبحث عن قوة جديدة تحميه ويلتف حولها، فوجد ذلك في الطرق الصوفية التي لم يقتصر نشاطها على نطاق القبيلة الواحدة بل اتسع ليشمل عشرات القبائل والعشائر، فالطرق الصوفية التي نشأت في العهد العثماني كانت بمثابة حركات مناهضة للسلطة حين لمست منها الظلم والاضطهاد والجشع، وكذلك الحال في العهد الاستعماري إذ قويت هذه الطرق وأسفرت عن وجهها كواجهة للدفاع عن الدين والوطن .

3 - غالبا ما كان مؤسسوا الطرق من الأشراف أو ادعوا الشرف مما جعل الناس يتسابقون على الانتماء إليهم واتباع تعاليمهم باعتبارهم من الدوحة النبوية، وبذلك ازداد أتباعهم بكثرة .

4 - حدوث تطور اجتماعي في عقلية أبناء القبيلة، فعوض القبيلة لم يعد ينحصر أفقه في نطاق القبيلة فحسب، وإنما أصبح يشعر ويتحسس -ولو بطريقة بسيطة - الانتماء للوطن لا للموطن، ومما يوضح ذلك مشاركته في الثورات ضد الحكم العثماني كثورة درقاوة سنة 1805م في الغرب، وثورة ابن الأحرش سنة 1803م في الشرق، وثورة التجانية سنة 1825م في الجنوب الغربي، ومن ثم فإن الطرق الصوفية مهدت للوحدة الوطنية التي أخذت شكلها النهائي على يد الأمير عبد القادر .

5 - اتخاذ كافة الطرق الوسط الريفي ميدانا لنشاطها - لصلاحيتها لنشر الدعوة واكتساب الأتباع بحكم ضعف المستوى العقلي لسكان الريف - ساعد على انتشارها وتوسعها، وفي الوقت نفسه ضمنت الابتعاد عن أنظار ومراقبة السلطة العثمانية .

6 - اعتماد مؤسسي الطرق وسيلة الإغراء من الكرامات والغفران لكل من تبعهم، والتي أثرت على العقول وجعلتها تتقبل هذه الطرق وتدافع عنها بكل ثقة وإيمان، وبذلك حققت هذه الطرق التوسع

والانتشار وكسب الأنصار، وضمنت لنفسها الاستمرار والنفوذ .

7 - ومن العوامل الهامة في انتشار الطرق الصوفية بالجزائر أنها (أي الطرق الصوفية)

سُميت بأسماء أقطابها ومشائخها البارزين المشهورين، الذين كانت لهم آثار واضحة في جهادهم واجتهادهم من ترتيب أذكار وتوظيف أورد وإضافة بعض الآداب، يقول عبد القادر الشطي: "ولعل هذه التسميات أيضا (الشاذلية أو الخلوتية أو القادرية أو العزوية أو الطيبية أو الرحمانية أو الهبرية أو التجانية أو الدرقاوية) ترجع إلى أقطابها باعتبار اجتهادهم فيها وخدمتهم لها، فأطلق هذه الأسماء مريدوهم وتلاميذهم وأتباعهم ومحبوهم" (28) .

وبعد إيراد هذه العوامل نخلص إلى أن تأثر الجزائر بالتصوف والطرق الصوفية المتواجدة بالشرق العربي كان عن طريق رحلات الحج والرحلات العلمية، وعن طريق المؤلفات الصوفية التي ذاع صيتها كالإحياء لأبي حامد الغزالي، وقد ازدادت الطرق الصوفية بالجزائر قوةً نهاية العهد العثماني أي نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، وصار لها بعد ذلك شأن عظيم من حيث التعليم القرآني والوقوف في وجه الغزو العسكري والثقافي والتنصير الأوربي، ومن حيث التكافل الاجتماعي ومؤازرة الفقراء والمحتاجين، ومن حيث نشر الإسلام في إفريقيا في عصر ساءت فيه الأحوال المعيشية والثقافية والسياسية .

وإن كان جميعها (أي الطرق) قد بُني على حب الله وحب رسوله والزهد والتقشف وإيثار الآخرة على الدنيا والانقطاع للعبادة إلا أن معظمها قد فشا فيه تقديس الأولياء إلى حد العصمة والتبرك بالأضرحة والقبور والاستغاثة بالموتى والاهتمام بالمبالغ بالكرامات المتوهمة وخوارق العادات وترك العمل بالأسباب وإهمال جانب العلم .

ويمكن استعراض نشوء أربعة من الطرق الرئيسية بالجزائر كما يلي:

1 - القادرية: وتسمى بالطريقة الجيلانية وتنسب إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني (29) (ت)

561هـ) الذي أسسها في القرن الخامس الهجري ببغداد، ومن أهم مبادئها توازي التصوف والشريعة، فكل حقيقة لا تشهد بصحتها الشريعة فهي زندقة، وتؤكد على الطهارة بنوعها الظاهرة والباطنة (30) .

وكانت القادرية أول طريقة منظمة دخلت المغرب العربي بواسطة أبي مدين الغوث الذي التقى بعبد القادر الجيلاني ببغداد بعد أداء كل منهما فريضة الحج وأخذ عنه أسس هذه الطريقة (31)، أو يرجع انتشارها بالمغرب العربي إلى طريقي مصر والأندلس حيث استقر في مصر أحد أبناء الشيخ عبد القادر وهو الشيخ عيسى مؤلف كتاب (لطائف الأنوار) في التصوف، أما عن طريق الأندلس فقد قامت ذرية ولديه إبراهيم وعبد العزيز بدور كبير في نشر تعاليم القادرية في المغرب العربي بعد هجرتهم من الأندلس إلى فاس، ويذكر أن إبراهيم بن عبد القادر الجيلاني قد جاء من المشرق مباشرة إلى فاس ومنها انتقل إلى منطقة الأوراس بالجزائر لنشر تعاليم الطريقة وهو الذي أسس زاوية المنعة بها (32) .

وتعتبر القادرية من أقدم الطرق الصوفية في الجزائر، وفي العهد الاستعماري لم يكتر أتباعها بمقاطعة الشرق عكس مقاطعة الغرب التي تواجد بها عدد كبير منهم⁽³³⁾ .

2 - الرحمانية:

طريقة دينية صوفية تفرعت عن الطريقة الخلوتية ونسبت إلى مؤسسها محمد بن عبد الرحمان القشتولي الجرجري الأزهري المولود حوالي سنة 1720م في قبيلة آيت إسماعيل التي كانت جزءا من حلف قشتولة في قبائل جرجرة، زاول دراسته الأولى في مسقط رأسه، ثم واصل تعلمه في الجزائر العاصمة، في عام 1739م توجه لأداء فريضة الحج، وفي عودته استقر بالجامع الأزهر فترة طويلة مترددا على العلماء وشيوخ التصوف كمحمد بن سالم الحفناوي، حيث أصبح محمد بن عبد الرحمان مريدا وتلميذا له حيث أدخله الطريقة الخلوتية . وبعد غياب طويل دام أكثر من ثلاثين سنة عاد إلى الجزائر بعدما تلقى الأمر من شيخه الحفناوي بالعودة إلى بلده ونشر الطريقة الخلوتية، فأسس زاوية بمسقط رأسه (آيت إسماعيل) وشرع في الوعظ والتعليم، وقد التف حوله جموع الناس من سكان جرجرة المستقلين عن السلطة العثمانية⁽³⁴⁾ .

انتقل إلى الحامة إحدى ضواحي العاصمة، ومن المحتمل أنه فعل ذلك فرارا من خصومه المرابطين الذين عادوه لما حققه من نجاح هدد نفوذهم في المنطقة، أو لأنه تأكد من رسوخ تعاليمه وانتشارها في المنطقة فرأى أن يستقر بالقرب من العاصمة ليوسع دائرة دعوته، أسس في الحامة زاوية وأخذ في نشر تعاليم الطريقة الخلوتية، ولكن سرعان ما أثار سخط المرابطين والعلماء للأسباب التالية:

1 - ابن عبد الرحمان من أبناء الريف، لذا لا بد أن يلقي معارضة من أهل الحضر المرابطين والعلماء خوفا على نفوذهم .

2 - خوف الأتراك منه لأن قبيلته تنتمي إلى حلف قشتولة وبالتالي فهي لا تخضع لحكمهم بل معادية لهم، ولهذا الغرض أثار الأتراك العلماء والمرابطين ضده .

3 - دعوته الدينية تبعث على إحياء الوحدة الروحية والوطنية التي طالما عمل الأتراك من أجل عدم تحققها طوال حكمهم حتى لا تكون خطرا على سلطانهم⁽³⁵⁾ .

رأى ابن عبد الرحمان أن الحكمة تقتضي منه العودة إلى مسقط رأسه فعاد سريعا إلى زاويته ببلدة آيت إسماعيل، وبعد ستة أشهر من عودته جمع مريديه وأخبرهم بقرب أجله وعين من يخلفه في منصبه وهو علي بن عيسى المغربي⁽³⁶⁾ .

لم يحصر ابن عبد الرحمان نشاطه في نشر دعوته الدينية الصوفية على منطقة القبائل والعاصمة فحسب، وإنما مدّ نشاطه أيضا إلى إقليم الشرق الجزائري حيث قام بتعيين خليفة له من أبناء قسنطينة وهو مصطفى بن عبد الرحمان بن الباش تارزي الكرغلي، فقام هذا الأخير بنشر تعاليم الطريقة في الإقليم الشرقي حيث نصّب عدة مقاديم أشهرهم الشيخ محمد بن عزوز في واحة البرج قرب بلدة طولقة⁽³⁷⁾ .

بعد وفاته (1208هـ/1793م) ازدادت الطريقة نجاحا واتسعت دائرة نفوذها مما زاد في هياج الأتراك وحنقهم، لذا فقد قاموا بمحاولة لوضع حد لتدفق الزوار من كل مكان على الزاوية الأم بأيت إسماعيل فدفعوا بثلاث مجموعات استطاعت إحداها نقل جثمانه إلى الحامة حيث دفن في احتفال مهيب، ثم بنوا عليه مسجدا وقبة، على أن سكان قرية آيت إسماعيل حينما تحققوا أن الجثة لم تفارق قبرها الأصلي - وكانوا قد نبشوا القبر - اعتقدوا أن جثة شيخهم قد ازدوجت ومنذ ذلك الحين لقب محمد بن عبد الرحمان بـ (بو قبرين) (38) .

وقد استطاع خليفته - علي بن عيسى - الذي بقي مدة 43 عاما في منصبه 1208هـ/1251هـ أن يدير الزاوية الأم بكل حكمة ونجاح، مما أكسب الطريقة انتشارا واتساعا في النفوذ سواء في وسط البلاد أو في شرقها وجنوبها، إلا أن موته أفقد إدارة الزاوية الالتحام والوحدة حيث أن خلفاءه لم يستطيعوا بسط هيمنتهم على مقادير الزوايا البعيدة التي أعلنت استقلالها عن الزاوية الأم، وذلك نتيجة لضعف شخصية هؤلاء الخلفاء من جهة، وسياسة الاحتلال الفرنسي التي عملت على تمزيق وحدتها من جهة أخرى (39) .

ومن أهم مراكز الطريقة في العهد العثماني الأخير: الحامة قرب العاصمة، وآيت إسماعيل ببلاد القبائل، وزاوية صدوق بناحية سطيف، وقسنطينة، والبرج قرب طولقة، وأولاد جلال، وخنقة سيدي ناجي، ووادي سوف، وتقع المراكز الأربعة الأخيرة بالواحات (40) .

3 - الطريقة التجانية:

بنيت هذه الطريقة على أساس الذكر والعبادة والانقطاع عن الدنيا وزخارفها، وعلى أساس التركيز على حب الرسول صلى الله عليه وسلم والتعلق بالحقيقة المحمدية، يقول عبدة بن محمد الصغير صاحب كتاب (ميزاب الرحمة الربانية في التربية بالطريقة التجانية): "ومقصد هذه الطريقة التجانية من أولها إلى آخرها العثور على بعض أسرار الحقيقة المحمدية وما يوصل إلى معرفة لائح من لوائحها لما علمت أن لا سبيل إلى سير الأفراد إلا منه ولا ورود على بحر الجمع إلا من بحر برزخيته الصادرة عنه فالمطلوب في مقام الإسلام منها انطباع ظاهر صورته الكريمة في النفس حتى يتمكن من متابعتها" (41) .

ومن أركان هذه الطريقة ذكر صلاة الفاتح، وهي كما يرى أتباع الطريقة أمر إلهي لا مدخل فيه للعقول، يقول عبدة بن محمد الصغير: "فما توجه متوجه إلى الله تعالى بعمل يبلغها وإن كان ما كان، ولا توجه متوجه إلى الله تعالى بعمل أحبه إليه منها ولا أعظم عند الله حضرة منها إلا مرتبة واحدة مرتبة الاسم العظيم الأعظم لا غير" (42) .

ترجع الطريقة سندها في ترتيب أذكراها وأورادها وكل طقوسها إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم، يقول أبو بكر زيد الفوتي: "وأما سيدنا (أي أحمد التجاني) فقال أخبرني سيد الوجود صلى الله عليه وسلم بأني أنا القطب المكتوم منه إليّ مشافهة لا مناما" (43) ، ويقول كذلك: "وأما سنده في

طريقته الأحمديّة التجانيّة فقد أخذها عن سيد الوجود صلى الله عليه وسلم يقظة لا مناما، ثم قال له صلى الله عليه وسلم لا مئة لأحد عليك من الأشياخ، فرتب له صلى الله عليه وسلم كافة أوراده فصار من سيد الوجود جميع استمداده" (44).

وتنسب هذه الطريقة إلى أبي العباس أحمد بن محمد التجاني، نسبة إلى قبيلة (التواجنة) أو بني توجين عشيرة أخواله، ولد بعين ماضي جنوب الجزائر سنة 1737م/1150هـ، ونشأ نشأة علمية دينية، وتلقى العلوم الإسلامية المتداولة يومئذ من علوم القرآن واللغة والفقهاء، رحل إلى فاس سنة 1171هـ وحضر مجالس ودروس علمائها، ثم رجع صوب تلمسان حيث درس وتعلم مدة من الزمن، ومنها قصد الحجاز لأداء فريضة الحج سنة 1186هـ، أقام بتونس مدة زمنية ثم عاد ثانية إلى فاس وولى عنايته إلى الناحية الصوفية (45).

ومما يذكر في حياة التجاني أنه حفظ القرآن في صغره من رواية نافع، واشتغل بالعلوم الأصولية والفروعية، وقرأ على المبروك بن بوعافية الماضوي مختصر خليل والرسالة ومقدمة ابن رشد والأخضري، ثم تهادى في طلب العلم زمانا ببلده حتى حصل من العلوم ما انتفع به، وكان يدرس ويفتي، ثم مال إلى طريق الصوفية والمباحثة عن الأسرار الإلهية، ويرفع نسبه إلى محمد الملقب بالنفس الزكية بن الحسن المثني بن الحسن بن علي، توفي بفاس ودفن بها سنة 1230هـ/1815م (46).

ولئن كان له نشاط هام في فاس فإن أهمية الرجل وطريقته التي أسسها في فاس قد تبرز أكثر في خارج المغرب العربي عندما تخطت حدوده لتستقر في قلب غرب إفريقيا حيث جلبت إليها أعدادا وافرة من الأتباع والمريدين وتصدت الطرق هنالك بحيث قامت بدور هام دينيا وسياسيا وثقافيا واجتماعيا (47).

وكان لتوسع الطريقة التجانيّة وانتشارها في الجنوب ولنفوذها الذي حققته على الصعيدين الديني والسياسي في العهدين العثماني والاستعماري أثر كبير جعل من التجانيّة قوة حقيقية تسعى كافة القوى في المنطقة إلى التحالف معها وجذبها إلى صفها، وقد تواجدت مراكزها في جنوب الجزائر في: عين ماضي وتيماسين (فرعاها الرئيسيان) والأغواط وتوقرت وورقلة ووادي سوف، وكان لها شيخان ابتداء من 1897م، أما قبل ذلك فكانت المشيخة واحدة إما في تيماسين وإما في عين ماضي (48).

4 - الطريقة الشاذلية:

تنسب إلى نور الدين أبو الحسن الشاذلي، أصله من المغرب الأقصى حيث ولد عام 593هـ/1196م، وبعد إقامة فريضة الحج طاف بأقطار المشرق العربي وتلقى على شيوخها شتى الفنون، ومال إلى التصوف، وعندما رجع أقام بقرية شاذلة بتونس ورابط هناك وتفرغ لتربية المريدين والأتباع حتى شاع أمره بين الناس في المغرب ومصر (49).

لم يلقن أبو الحسن كشيخ زاهد سائح تلاميذه أية قواعد أو شعائر خاصة، ولكن تعاليمه

حافظ عليها أتباعه، وأحد هؤلاء الأتباع بصفة خاصة هو أبو العباس المرسي أحمد بن عمر الأندلسي (ت 686هـ) الذي انضم إلى حلقة الإسكندرية، وكان يعتبر كخليفة له (50).

وتقوم تعاليم الشاذلية على المبالغة في الذكر والمطالعة والخوف من الله والتسليم لإرادته، وتعد هذه الطريقة أهم الطرق التي ظهرت بالمغرب الإسلامي حيث تفرعت إلى عدة طرق في المناطق الممتدة بين الحجاز شرقا وإسبانيا غربا، ففي مصر تفرعت عن الشاذلية الطريقة الوافية، وفي المغرب الأقصى تفرعت إلى الطريقة الدقاوية، وفي ليبيا تفرعت عنها الطريقة المدنية نحو 1450م، كما تفرعت عن الشاذلية العروسية ومؤسسها أبو العباس أحمد بن عروس الذي كان قبل ذلك مقدا للشاذلية، أما في الجزائر فقد تفرعت عن الشاذلية الطريقة الزروقية نسبة إلى أبي العباس أحمد زروق البرنسي الفاسي المتوفى سنة 899هـ/1494م (51).

خاتمة:

في هذا الموضوع تبين كيف انتشرت الطرق الصوفية بالجزائر وكيف قويت أيام الغزو والحرب والاستعمار في الفترتين العثمانية والفرنسية، كما تبين دورها في تطوير التاريخ الديني والثقافي للجزائر والحفاظ على الهوية الفكرية بجهود مشائخها وأعمالهم وأثارهم الدينية والأدبية . وفي هذه الخاتمة أقترح على مراكز البحث التاريخية توجيه البحوث والدراسات إلى إحياء التراث الصوفي الجزائري وتحقيقه ونشره، وبيان قيمته اللغوية والأدبية، وشرح مدى فاعليته الاجتماعية بالمقارنة مع جوانب الثقافة الأخرى، كما أقترح توجيه الدراسات إلى توضيح الأدوار والمهام التي ينبغي أن تقوم بها الطرق الصوفية في الوقت الراهن حتى تواكب التطورات التي طرأت على الشعب الجزائري بفعل انفتاحه على الثقافات والأحداث العالمية .

الهوامش:

- 1 - بعد اطلاعي على هذا الكتاب لاحظت أخطاء مطبعية كثيرة وعسرا في فهم كثير من الفقرات لرداءة الترجمة .
- 2 - سبنسر ترمجهام: الفرق الصوفية في الإسلام، ترجمة عبد القادر الجراوي، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1997م، ص 26 .
- 3 - محمد الأمين بلغيث: السلطة في الجزائر وتونس في القرن 17م من خلال تاريخ العدواني، الندوة الفكرية الخامسة للشيخ محمد العدواني، الزم / الوادي 01 /، 02، 03 نوفمبر 2000م، ص 6 .
- 4 - العلم اللدني هو العلم الذي يحصل بالرياضة والمجاهدة بحيث تُدرك النفس المعارف الربانية بغير واسطة من العالم العلوي لا من خارج بطريق الحواس، وتتطبع بالفضائل من محبة الحق ومعرفته والشوق إلى جمال حضرته فيصير لها ذلك خلقا وعادة . (ابن الدباغ عبد الرحمان بن محمد الأنصاري: كتاب مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب، تحقيق هـ . ريتز، دار صادر، بيروت، طبعة 1959م، ص 6) .
- 5 - فيلالي مختار الطاهر: نشأة المرابطين والطرق الصوفية وأثرهما في الجزائر خلال العهد العثماني، دار الفن القرافيكي، باتنة، ط1، ص 64 .
- 6 - فيلالي مختار الطاهر: المرجع نفسه، ص 33 .
- 7 - جان شوفليي: التصوف والمتصوفة، ترجمة عبد القادر قنيني، دار إفريقيا الشرق، بيروت، طبعة 1999م، ص 71 .
- 8 - جان شوفليي: المرجع نفسه، ص 71 .
- 9 - جان شوفليي: المرجع نفسه، ص 71، 72 .
- 10 - عبد القادر الشطي: حقيقة السلفية الوفية مذهب أهل الحق الصوفية، مطبعة دار هومة، الجزائر، ط 2002م، ص 333، 334 .
- 11 - أبو القاسم الجنيد بن محمد ولد ونشأ بالعراق، كان رئيسا من رؤساء المتصوفة وورعا زاهدا، مات سنة 297هـ . (أبو القاسم القشيري: الرسالة القشيرية، در الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998م، ص 50، وابن النديم: الفهرست، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1997م، ص 229) .
- 12 - هو أبو يزيد طيفور بن عيسى البسطامي نسبة إلى بسطام بلدة بخراسان، كان زاهدا عابدا، توفي سنة 261هـ . (القشيري: الرسالة القشيرية، ص 37، وأبو بكر محمد الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق محمود النواوي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط2، 1980، ص 41) .
- 13 - النقشبندية: أسسها محمد بهاء الدين البخاري الشهير بنقشبند (كلمة فارسية معناها

النقاش أي أنه كان ينقش في قلوب مريديه)، تتلمذ على الشيخ محمد بابا السماسي في القرن 14م، وتنتشر حاليا في فارس وتركستان وقازان وتركيا والشام . (ممدوح الزوي: الطرق الصوفية، ظروف النشأة وطبيعة الدور، الأهالي للتوزيع، دمشق، ط1، 2004م، ص 158، 159) .

14 - سبنسر ترمنجهام: الفرق الصوفية في الإسلام، ص 37 .

15 - فيلاي مختار الطاهر: نشأة المرابطين والطرق الصوفية وأثرهما في الجزائر خلال العهد العثماني، ص 33، ومثال المؤلفات التي اهتمت بسلاسل مشائخ التصوف وعلمائه: الرسالة القشيرية لأبي القاسم القشيري وصفة الصفة لابن الجوزي .

16 - الفناء هو أن تفنى عنه حظوظ النفس فلا يكون له في شيء من ذلك حظ ويسقط عنه التمييز فناء عن الأشياء كلها شغلا بما فني به . أما الشهود فهو أن يرى حظوظ نفسه بالله لا بنفسه، ومعنى ذلك أن يأخذ ما يأخذ بحال العبودية وخضوع البشرية لا للذة والشهرة، وقيل الشهود أن تشهد ما تشهد مستصغرا له معدوم الصفة لما غلب عليك من شاهد الحق . (أبو بكر الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 147، 141) .

17 - فيلاي مختار الطاهر: المرجع نفسه، ص 34 .

18 - عبد القادر الشطي: المصدر السابق، ص 310 .

19 - جان شوفليي: المرجع السابق، ص 73 .

20 - محمد الشريف سيدي موسى: جذور التصوف ببلاد المغرب والجزائر، الندوة الفكرية الخامسة للشيخ محمد العدواني /الزقم /الوادي 01/02/03نوفمبر 2000م، ص 3، 4 .

21 - فيلاي مختار الطاهر: المرجع السابق، ص 17 .

22 - فيلاي مختار الطاهر: المرجع نفسه، ص 17، 18 .

23 - محمد الشريف سيدي موسى: المرجع السابق، ص 4 .

24 - محمد الشريف سيدي موسى: المرجع نفسه، ص 4، 5 .

25 - الطاهر بونابي: نشأة وتطور الأدب الصوفي في المغرب الأوسط، حوليات التراث، مجلة دورية تصدرها كلية الآداب والفنون، جامعة مستغانم، العدد 02، سبتمبر 2004، ص 6 .

26 - فيلاي مختار الطاهر: المرجع السابق، ص 34 .

27 - فيلاي مختار الطاهر: المرجع نفسه، ص 59، 60، 61، وسعد الله أبو القاسم: الحركة

الوطنية الجزائرية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1992م، ج1، ص 298 .

28 - عبد القادر الشطي: المصدر السابق، ص 334 .

29 - في شأنه أَلَّف أبو عبد الله محمد المكي بن مصطفى بن عزوز الحسني الإدريسي كتابه (السيف الرياني في عنق المعترض على الغوث الجيلاني)، وفيه ردّ على من نفى اتصال عبد القادر الجيلاني الحسني بالأصل النبوي والشرف المصطفوي، وعلى من نفى كراماته، وكتب هذا الكتاب بعد

استشارة محمد بن أبي القاسم الشريف، ومما قال: " أجمع أهل الصدق من أصحاب الخرقه ورجال الطريقة على أن الشيخ عبد القادر رحمه الله من كُمل صوفية عصره ومن أهل المجاهدات، إلا أنه ابتلي بجماعة من أحفاده وأتباعه فكدروا مشرب طريقته ودرسوا عليه العظام ونقلوا عنه ما لاينقل من الكلمات المكفرة، وكل الظن أنه بريء الساحة منها لما شاع عنه من صلاح الحال وصحة المقال " . (أبو عبد الله محمد المكي بن مصطفى بن عزوز الحسني الإدريسي: السيف الرباني في عنق المعترض على الغوث الجيلاني، المطبعة الرسمية التونسية، سنة 1310هـ، ص 45) .

30 - ممدوح الزوبي: الطرق الصوفية، ظروف النشأة وطبيعة الدور، الأهالي للتوزيع، دمشق، ط1، 2004م، ص 111 .

31 - ممدوح الزوبي: المرجع نفسه، ص 113 .

32 - فيلالي مختار الطاهر: المرجع السابق، ص 37 .

33 - ادوارد دو نوفو: دراسة اثنولوجية حول الجماعات الدينية عند مسلمي الجزائر، ترجمة وتحقيق كمال فيلالي، دار الهدى، عين مليلة، ط2003م، ص 29، 32 .

34 - فيلالي مختار الطاهر: المرجع السابق، ص 40، وعبد الباقي مفتاح: أضواء على الطريقة الرحمانية الخلوتية، الوليد للنشر، الوادي، طبعة 2004، ص 61، 62، 63، ومحمد نسيب: زوايا العلم والقرآن بالجزائر، دار الفكر، الجزائر، ص 151 .

35 - فيلالي مختار الطاهر: المرجع السابق، ص 41، 42 .

36 - فيلالي مختار الطاهر: المرجع نفسه، ص 43 .

37 - فيلالي مختار الطاهر: المرجع نفسه، ص 43، وعبد الباقي مفتاح: المرجع السابق، ص 98، 118، 146 .

38 - فيلالي مختار الطاهر: المرجع السابق، ص 43، 44، وعبد الباقي مفتاح: المرجع السابق، ص 62 .

39 - فيلالي مختار الطاهر: المرجع السابق، ص 44، وعبد الباقي مفتاح: المرجع السابق، ص 74 .

40 - فيلالي مختار الطاهر: المرجع السابق، ص 44، 45، وعبد الباقي مفتاح: المرجع السابق، ص 144، 167، 232 .

41 - عبيدة بن محمد الصغير الشنقيطي: ميزاب الرحمة الربانية في التربية بالطريقة التجانية، المطبعة الرسمية العربية بحاضرة تونس، 1329هـ/1911م، ص 224 .

42 - عبيدة بن محمد الصغير الشنقيطي: المصدر نفسه، ص 290 .

43 - أبو بكر زيد الفوتي الجلوي البروجي: مفتاح السعادة الأبدية في مطالب الأحمديّة

المشتمل بالأهم من الأوراد والأذكار والأحزاب في الطريقة التجانية ذات المواهب العرفانية، مطبعة

المنار، تونس، ص 14 .

44 - أبو بكر زيد الفتوي الجلوي البروجي: المصدر نفسه، ص 19 .

45 - عبد الرحمان الجبلاي: تاريخ الجزائر العام، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط7، 1994، ج4، ص 51، 52، وعمار هلال: العلماء الجزائريون في البلدان العربية والإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، طبعة 1995، ص 173، وادوارد دو نوفو: المرجع السابق، ص 77 .

46 - علي حرازم بن العربي المغربي الفاسي أحد كبراء خاصة تلامذة الشيخ التجاني: جواهر المعاني وبلوغ الأمان في فيض أبو العباس سيدي أحمد التجاني، دون ذكر دار النشر، ص 10، 12 .

47 - عمار هلال: المرجع السابق، ص 173، 174، نشير هنا إلى أن بعض الباحثين يذكرون أن الطريقة التجانية أسهمت في نشر الإسلام في غرب إفريقيا في مستهل القرن التاسع عشر، وأنها قبل الطريقة المرادية تعد أقوى جماعة سياسية في السنغال حاليا . (مراد هوفمان: الإسلام كبديل، ترجمة غريب محمد غريب، مؤسسة بافاريا للنشر والإعلام، ميونيخ، ط1، 1993م، ص 90) .

48 - فيلالتي مختار الطاهر: المرجع السابق، ص 51، وسعد الله أبو القاسم: تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1998، ج4، ص 294 .

49 - محمد الشريف سيدي موسى: المرجع السابق، ص 5، وسبنسر ترمنجهام: المرجع السابق، ص 88، وممدوح الزويبي: المرجع السابق، ص 155 .

50 - سبنسر ترمنجهام: المرجع السابق، ص 90، 91 .

51 - محمد الشريف سيدي موسى: المرجع السابق، ص 5، وممدوح الزويبي: المرجع السابق،

ص 153

ظاهرة الطرق الصوفية بالجزائر "الطريقة التجانية نموذجاً"

أ. زيزاح سعيدة

جامعة عمار تليجي الأغواط

الملخص:

تعتبر ظاهرة الطرق الصوفية من الظواهر الاجتماعية الجديدة بالاهتمام من حيث ثبوتها عبر الزمان والمكان، هذه الظاهرة التي إستقطبت أكبر عدد من المهتمين حيث اشتغلت مدارس الاستعمارية بكثافة بهدف استكشاف محتواها التركيبي والعقائدي، لتعرف قدراً لا بأس به من المداخلات والمناقشة العلمية حول ظهور عدة طوائف وجماعات وفرق إسلامية ولكل منها منهجيتها وطريقتها الخاصة في التفكير والتنظيم .

وإذا ما نظرنا الى هذه الظاهرة من الناحية الاجتماعية فنجد أنها عملت على إزالة الخلافات بين مختلف فئات المجتمع وفك النزاع بين العشائر والقبائل.

وبذلك كثرت في المدن والأرياف الأضرحة والزوايا والقباب التي أدت أكثر من دور اجتماعي كإيواء العجزة والمساكين والغرباء، ليكون بذلك الشيخ الذي يتأسس الطريقة الصوفية هو بمثابة المسؤول والحاكم بين الأفراد، والذي يفصل في جميع القضايا والخلافات الاجتماعية.

وتناولت الكثير من الدراسات تاريخ هذه الطرق الصوفية، فمنهم من يرى أنها المجتمع مغلق مبني على عصبية دينية قبلية ومنهم من يرى أنها فئة تشبه الجماعة الضاغطة، تستند على الدين لتحقيق أهداف دنيوية في السياسة والمصالح الدينية.

فهناك من ينظر إليها على أنها أوكارا للبدع والخرافات، وبؤراً للمفاسد ومنبعا للعادات السيئة التي تشد الفرد إلى الوراء. وبالمقابل فهناك من يرى أنها مراكز للإشعاع الروحي والعلمي ومنابعا للهداية والفضيلة، والأخلاق، وأنها صاحبة الفضل في إستمرار الأفكار الصوفية، وكذا الحفاظ على الإسلام والقرآن الكريم، وظلت الزوايا المكان الذي يلتقي فيه المريدون بمشائخ الطرق الصوفية، لأخذ الأوراد (طرق الذكر) وكذا تعليم الفقه والعلوم الدينية.

وهناك من يرى بأنها رؤية جديدة للدين تهدف إلى ترسيخ تعاليم الإسلام، الدعوة والعودة إلى

السنة المحمدية في الحياة، كلها رؤى تدور حول موضوع الطرق الصوفية.

* نتناول في مداخلتنا هذه ظاهرة الطرق الصوفية في الجزائر لنسلط الضوء على طريقة صوفية كنموذج للدراسة: الطريقة التجانية باعتبار أنها من الطرق الصوفية المهمة والتي تستقطب أكبر عدد من الأتباع والمريدين .

RESUME:

CETTE COMMUNICATION VA RESOUDRE UN SUJET TRES IMPORTANT ET TROP COMPLIQUE IL SAGIT ; LES CONFRIIES RELIGIEUSES EN ALGERIE . CE PHENOMENE SOCIAL IMPORTANT DANS LA SOCIETE .IL A EU BEAUCOUPS D ETUDES HAISTORIQUE , SUR TOUT DANS LES ECOLES COLONIALES .PAR BUT DA DECOUVIR SON NOYEUX RELIGIEU ET SOCIAL. CES CONFRIES OU LES TOUROQUES ESOUFIAYA ON PARTICIPE DANS LA SOCIETE. ELLES ONT REGLES PAS DE PROBLEMES SOCIAUX ENTRE LES TRIBUES ENTRE LES CLONS ET ENTRE LES INDIVIDUS ...ECT.

ET CEST POUR CELA QU ON TROUVE LES ZAWAS ET TOUROQUES SOUFIAYA OU LES CONFRERIES RELIGIEUSES DANS LES VILLAGES DANS LES VILLES , DANS LES MONTAGNES ET LE SAHARA ET AUSSI DANS LE GRAND DESERT . ET CHAQUE CONFRERIES A SON CHEIKH OU LA FONDATEUR SON REPRESENTANT ET LE RESPONSABLE. ET LES MOURIDNES.

-IL YA DES ETUDES SUR L HISTOIRE DES CONFRERIES ET LE SOUFISME. QUI DONNE UN DE VU NECATIF ET QUE LES TOUROQUES C EST UNE SOCIETE RENFERME , QUI CHERCHE SES INTERES PERSONELS.

MAIS DUN AUTRE COTE IL YA D AUTRES QUI VOIS QUE GR ACE A CES CONFRERIES QUE PLUSIEUR PROBLEMES SOCIAUX SONT RESOULUS , BIEN SUR GRASE A SES CHOUKHS ET SES REPRESENTANTS . ET DAUTRES DISES QUE LES CONFRERIES C EST UNE NOUVELLES VISIONS A LA RELIGION . ENFIN SE SONT DES POINTS DE VU DIFFERENTS SUR LES TOROQUES SOUFIAYAS OU LES CONFRERIES RELIGIEUSES .

DANS NOTRE COMMUNICITION ON VA BASE SUR SUR LA TRIQUA TIDJANIA CETTE TARIQUA CONNU DANS LAGERIE ET DANS L AFRIQUE. ON VA ENTAME LES POINTS SUIVANTS:

- 1-LE FONDATEUR DE LA TARIQUA TIDJANIA SIDI AHMED TIDJANI
- 2- LES FONCTINS ET LES ROLES DE CETTE TARIQUA
- 3-L INFLIANCE DE CETTE TARIQUA SUR L INDIVIDU ET LA SOCIETE
- 4-LA PARTICIPATION DE CETTE TARIQUA DANS PLUSIUERS DOMAINES .
- 5-LA TARIQUA TIDJANIA DANS LE CHANGMENT SOCIAL ET POLIQUE ET ECONOMIQUE

مقدمة:

لكل طريقة صوفية مؤسسا أو شيئا تنسب له ، فبعض الشخصيات الصوفية التي ظهرت عبر التاريخ الإسلامي لم تكن لها طرقا صوفية ، والبعض الآخر عملوا على تأسيس طرقا عرفتها المجتمعات الإسلامية، كما هو الحال بالنسبة للطريقة التجانية ، التي ظهرت على يد مؤسسها الشيخ أحمد التجاني ، لتعتبر طريقة دينية لها منهج في التربية الروحية للأفراد، فبعد ترحاله من الجزائر إلى المغرب ثم تونس ثم مصر ثم الحجاز باحثا عن أهل التصوف ومشائخ الطرق الصوفية المعروفين وبدأ يفكر في تأسيس طريقة صوفية تسلك منهاج الشريعة والسنة النبوية لكل الأفراد الذين يبحثون عن الدين الإسلامي.

في البداية لابد من الإشارة للإطار التاريخي لمؤسس هذه الطريقة حياته، مسقط رأسه، والظروف الإجتماعية والسياسية التي عاش فيها والتي دفعته لتأسيس هذه الطريقة، وكذا المبادئ والمفاهيم التي جاء بها ووقفه في وجه الحكم العثماني، ومعرفة ظروف هجرته للمغرب الأقصى ومكوته بمدينة فاس، ونتعرف على أهم الشخصيات الصوفية التي إلتقى بها في رحلاته وكذلك إذا كان تتبعه طريقة من طرق أو كان محايدا عنهم ، ليصل في الأخير إلى تأسيس طريقة صوفية جديدة وتحمل إسمه وتنسب إليه من بعده.

أولاً: مؤسس الطريقة التجانية

أ. مولده ونسبه:

هو أبو العباس الشيخ أحمد التجاني إبن محمد (بفتح الميم)، ابن المختار الشريف الحسني، يتصل نسبه بالسيد الحسين ابن الإمام علي (رضي الله عنه)، وإبن السيدة فاطمة الزهراء -رضي الله عنها- بنت الرسول (صلى الله عليه وسلم).

أما أمه فهي عائشة بنت أبي عبد الله محمد بن السنوسي التجاني المضاوي اللذان توفيا في سنة 1166 هـ بمرض الطاعون ودفنا بعين ماضي.

جاء جده الرابع محمد بن سالم إلى عين ماضي، قادما إليها من الساقية الحمراء، إشتهر بالعلم والصلاح، تزوج محمد بن السنوسي من قبيلة بني توجين التي نزلت بعين ماضي في وقت سابق، أما جده الثالث سمي أحمد التجاني باسمه، فقد اشتهر بتدريس العلم وقد عرف والد أحمد التجاني هو الآخر بالعلم والورع والعبادة، فكان مدرسا للحديث والتفسير في عين ماضي، ليصبح أحمد التجاني يشتغل في طلب العلم في الجزائر، فقد حفظ القرآن الكريم في صباه وتتلذذ على مشايخ مبرزين في العلم والتربية، وما إن حصل على مبتغاه من العلم النافع ذهب بالأبيض سيدي الشيخ فدرس به مدة خمس سنوات، ثم انتقل إلى تلمسان، فشرع في تدريس القرآن والحديث النبوي في المسجد الكبير لمدة من الزمن ثم في سنة 1186 هـ / 1772م، ذهب الشيخ أحمد التجاني إلى الحج والاعتماد والزيارة النبوية وعند رجوعه مر على تونس، فأقام بها مدة للإفادة والاستفادة عام

1187هـ/1773م، وبقي يجول بقصد الزيارة والبحث عن أهل الخير، وأول من لقي حينئذ من المشايخ "الطيب الوزاني" بوزان وأخذ عنه وأذن له بتلقي الأوراد ولقي أيضا " أحمد الصقلي"، إلا أنه لم يأخذ عنه شيئا بل لم يكلمه بشيء، ولقي " محمد بن الحسن الوانجلي" من بني وانجل من جبال الزبيب بمحلة، ولم يأخذ عنه، ولقي بفاس العربي "ابن عبد الله" معنى الأندلسيين"، ودعى له بالخير، وأخذ الطريقة القادرية على يد من كان يلقتها في ذلك الوقت، ثم تركها بعد حين، ثم أخذ الطريقة الناصرية عن الولي الصالح "محمد بن عبد الله التزاني" الشهير بالريف، ثم تركها، ثم أخذ طريق "أحمد الحبيب السلجمني الصديقي"، عن بعض من له الأذن فيها، ثم أخذ عن "أبي العباس أحمد الطواش" نزيل ودفين تازة، ثم انتقل من المغرب قاصد الأبيض بالصحراء.

وزار خلالها بلده عين ماضي دار آباءه، ثم إرتحل منها إلى تلمسان، وأقام بها مدة يدرس فيها التفسير والحديث وغيرها، ويعبد الله.

لكن تلمسان في القرن الثاني عشر لم تعد تلمسان القديمة، فالعثمانيون كانوا يسيطرون عليها، وأحوالها العلمية والدينية لم تعد ترضي الطموحين أمثال أحمد التجاني، لذلك ثاقت نفسه إلى الحج فمر بزواوة حيث أخذ الطريقة الخلواتية على "محمد بن عبد الرحمان الازهري"، وتوقف في تونس وبمصر وأخذ عن بعض صلحائهما. وبعد حوالي سنتين في المشرق عاد التجاني إلى تلمسان التي كان يتردد بينها وبين فاس، ثم انعزل عن المدن تماما حين ذهب إلى توات وأبي سمغون، وفي الأخير استقر نهائيا بعد قلق وتجوال ولكن بايات وهران لاحقوه ونغصوا عليه حياته هناك أيضا فاتجه إلى فاس سنة 1211هـ، بأولاده وأهله وتلاميذه، وقد رحب به السلطان سليمان وأحضره مجلسه وأعطاه دارا كبيرة وراتبا. وقد اشتكى التجاني إليه "من جور الترك وظلمهم" وظل بفاس إلى أن أدركته الوفاة صبيحة يوم الخميس السابع من شوال عام 1230هـ -1814م. وترك رسائل هامة في مختلف المواضيع وشرحا لقصيدة همزية الامام البوصيري ومؤلفين هامين هما: "جواهر المعاني" الذي كتبه تلميذه الحاج علي حرا زم من إملاء الشيخ، وثانيهما "الجامع" وقد كتبه تلميذه أيضا محمد بن المشري الجزائري، والكتابان مصدران للطريقة التجانية، وفي هذان الكتابان تفسير، للقرآن الكريم، ذات الدلالات البعيدة وشرحه للأحاديث النبوية الشريفة ذات المغزى البعيد.

وأوصى أحمد التجاني قبل وفاته بنقل ولديه أحمد الكبير، ومحمد الحبيب من فاس بالمغرب إلى عين ماضي بالجنوب الجزائري، ليواصل مسيرة أبيهم النبيلة في التعليم والتربية، وإفادة المجتمع بوطنهم الأم، وقد نفذت وصيته وانتقل ولداه إلى عين ماضي بمساعدة خليفة أبيهما الحاج علي تماسيني واستقر هناك.

ب. نشأته وتعلمه:

نشأ وترعرع في مسقط رأسه وسط عائلته المشبعة بالعلم، ولما بلغ سن الخامسة دخل الكتاب فحفظ القرآن الكريم، وعمره سبعة سنوات، إهتم به أبوه منذ صغره وحرص على تعليمه أمور الدين

فتلقى علوم الحديث على يدي محمد بن حمو التجاني المتوفى عام 1162هـ - 1749م وأما علوم الشرع الأخرى فقد تتلمذ على يد الشيخ مبروك بن بوعافية التجاني وعلى يد الشيخ عيسى أبي عكاز المضاوي التجاني حتى أصبح كما قيل يتوفر على خصائص القاضي والمفتي.

ولما بلغ سن الخامسة عشرة، زوجه أبوه فبقية في حجر والديه إلى أن توفيا بمرض الطاعون في يوم واحد سنة 1166هـ-1753م. وقبرا في عين ماضي⁽⁵⁾

وعمر أحمد التجاني لم يكن يتجاوز آنذاك 16 سنة وما من شك فإنه تأثر بهذه الكارثة في أعماق نفسه، فعلى إثر وفاة والده طلق زوجته ليتفرغ إلى طلب العلم فانكب على دراسة العلوم الأصلية والفرعية والأدبية حتى أصبح أهلا للتدريس فيها وكان يقول: "... ما أوحج الناس في هذا الزمان إلى عالم أو علماء ينقحون لهم كتب الفقه من الحشو الذي فيها..." مما يبين جانب من جوانب الصراع الذي كان قائما بين الفقهاء والمتصوفة وما قول أحمد التجاني إلا دليل على ما كان يجري في ذلك الوقت وما سمعه شيوخه.

ذلك يبين لنا بداية تأثر أحمد التجاني، لاسيما وكانت ترد عليه أسئلة الإستفتاء من غرب الجزائر ومن الصحراء وقد جمع تلميذه علي حرازم بعضا من فتاويه الفقهية وبعض المسائل العلمية في الجزء الثاني من كتابه "جواهر المعاني" وعلى الرغم من أن أحمد التجاني كان مالكي المذهب، على غرار بقية سكان المغرب العربي. فإن بعض اجتهاداته وترجيحاته لبعض الأقوال، رأى فيها غيره أنها تخرج عن إطار المذهب المالكي، فمن آرائه مثلا أن الإتيان بالبسملة قبل فاتحة الكتاب في الصلاة، أولى من تركها وفي هذا ترجيح للمذهب الشافعي عن المالكي⁽⁶⁾.

ومع ترحاله إلى المغرب الأقصى وبالضبط إلى فاس سنة 1171هـ، تمكن من العلوم الشرعية، وتأثر بكتب التصوف وتراجم رجاله حيث قرأ الكثير من خلال الكتب التي كانت في حوزة سكان بلدة عين ماضي، ونواحيها، أصبح يميل ويتوق إلى بلوغ مرتبة من التصوف، فلما بلغ سن 21 انتقل إلى فاس التي كانت تعد حاضرة من حواضر الأقصى برجال التصوف الطرقي، وبحثا عن الشيخ المريني والطبيب المشفي، فاقترب من العلماء والصلحاء وقام بالتدريس فكان يرتاد حلقات الأساتذة في القرويين ومساجد فاس وزواياها، كما إطلع على الكثير من كتب التصوف، فمن الكتب التي تأثر بها نذكر على سبيل المثال لا الحصر، كتب "الفتوحات المكية" و"قصص الحكم" و"عنقاء المغرب" لابن عربي وكذا كتب عبد الكريم الجبلي منها "الإنسان الكامل".

كما تأثر أيضا فيما يخص المقالات والأحوال والأخلاق والقواعد الصوفية بتأليف السراج الطوسي، وعبد الرحمان السلمي، والقشيري والغزالي، وكتاب "عوارف المعارف" السهروردي، فكثيرا ما كان الشيخ أحمد التجاني يستشهد بأقوال وشروحات هؤلاء المشايخ.

بيئته:

موقع عين ماضي:

تقع عين ماضي في جنوب سلسلة جبل العمور على بعد 72 كلم غرب مدينة الأغواط، في الشمال الغربي تقريبا، وعلى بعد 472 كلم جنوب الجزائر العاصمة، وتمثل اليوم إحدى دوائر ولاية الأغواط، ويمثل موقعها صخرة ترتفع على سهل كبير ينحدر في قاعدتها في الشمال الغربي، وهذا النوع من البناء قديم وعندما طفنا هذه القرية وجدنا أنها مبنية على ربوة وقل ما نجد قرية مبنية على سهل في هذه المنطقة، السبب يعود إلى الحروب التي كانت بين القبائل فإنهم لجأوا إلى الربا، فبنوا القرى عليها حتى تكون مرتفعة، ويصعب وصول العدو إلى هذه القرى.

بيضوي الشكل، الأمر الذي جعل سكان تلك المناطق يصفون عين ماضي ببيضة النعام شقت طولاً، هذه بعض الأوصاف فقط (7).

اصل تسمية عين ماضي: اختلفت النصوص وتعددت الروايات حول التسمية.

- العين: هي التي يأتي منها السقي، فهي تحفر ويتم منها السقي.

- ماضي: هو ماضي ابن يقرب، ويقال أنه من أقياد العرب جاء إلى هذه المنطقة من أيام العبيديين وهو أول من إختطى حصن هذه المنطقة وحفر هذه العين، ونسبت إليه وانتقل منها بعد ذلك فجاء بعده التجانية (هؤلاء نسبة إلى قبيلة تجنة، وهي قبيلة بربرية معروفة في الجزائر).

في الرحلات الداخلية أو الهجرات التي عرفتها الجزائر عبر التاريخ وبدأت هذه القرية بـ 12 منزلاً والمسجد العتيق، وعند تجولنا بها وجدنا 12 منزلاً والمسجد العتيق إضافة إلى البناءات الجديدة من حولها حيث حالياً وجدنا 30 منزل بعين ماضي.

يتبين لنا من هاتين الروايتين أن أصل التسمية الثانية هي الأقرب إلى الحقيقة، لا سيما أن الزائر إلى عين ماضي لا يقع له بصر فيها على أثر ولو قليل من بقايا البيانات الرومانية ولا نجد لها أثر في المصنفات الأثرية الرومانية في الجزائر. وبالتالي إذا أخذنا بالتسمية الثانية فإن أصل التسمية يكون نسبة إلى (ماضي ابن يقرب) الذي اقام بالقرب من المنبع المائي (العين) فسميت باسمه وأصبحت تحمل منذ ذلك إسم (عين ماضي).

جغرافية عين ماضي:

يميل مناخها للطابع الشبه الصحراوي حيث تمطر بها سنويا كميات من الأمطار تتراوح ما بين 200 ملم إلى 400 ملم لكن الآن قلت أمطارها كما أن تربتها صخرية ونباتاتها شوكية جعلت منها بيئة رعوية خصبة لتربية المواشي .

أما عن الفلاحة فإنها تكاد تنعدم فهي محدودة جدا لقلة المياه لكن ما لحظناه عند نزولنا إلى الميدان وجود جل البساتين قريبة من الزاوية التجانية لأنه في السابق كان أبناء وأحفاد أحمد التجاني يقاتون من ثمار هذه البساتين ونظرا للخضر والفواكه التي كانت موجودة بها في السابق .

سكان عين ماضي:

ينحدر سكان عين ماضي في الأصل من قبيلة بني توجين التي سكنت منطقة بني راشد بالونشريس، ثم هاجرت إلى عين ماضي لظروف تاريخية نجهلها، وقد كان لفرع هذه القبيلة حظ الإمارة في تاهرت .

وإشتق إسم التجانية أو التجانيين من اسم هذه القبيلة ولا يزال يحمله أشرف عين ماضي إلى اليوم... لم يرد ذكر عين ماضي في صفحات التاريخ مبكرا ولم يبرز فجرها الا مع بداية القرن 18م حيث كانت محطة لبعض العلماء والمتصوفين والزهاد هذا إلى جانب ذلك مسقط رأس الشيخ أحمد التجاني ومهد الطريقة التجانية مع القرن 18م أما عن نشاط سكانها فإن موقعها جعل منها محطة تجارية هامة يلتقي عندها التجار الوافدون من الشمال بعرب رحل الجنوب بالعرب الرحل الجنوب ليتم التعاون بينهم بالمقايضة حتى أن أهل المدن أصبحوا هم أيضا يمارسون التجارة فيبيعون بعض الأنسجة الصوفية ويبتاعون مقابلها بعض أنواع الحبوب (كالقمح، الشعير، و التمر...)⁽⁸⁾.

وبمرور الزمن أصبحت منازل عين ماضي عبارة عن مخازن تودع فيها تجارة العرب الرحالة أو غيرهم ممن لا يستطيعون حمل أثقالهم مرة واحدة وفي ذلك دلالة الثقة وصفة الأمانة في حفظ الودائع التي كان يتحلى بها أهل المنطقة إلى جانب إمتنانهم النشاط التجاري، يشتغلون أيضا بأنواع الزراعة المعاشية التي تدرها السياسة المحيطة بمنزلهم فتجعل عين ماضي جنة خضراء في وسط الصحراء ومن منتوجات هذه البساتين نذكر الفلفل البطيخ الطماطم... وأشجار مثمرة كأشجار اللوز البرقوق... الخ وهذا كان موجود بها في السابق.

عصره:

عاش الشيخ محمد التجاني ما بين المنتصف الثاني من القرن الـ 18م وبداية الـ 19م وهو العهد الذي عرفت فيه الجزائر بصفة خاصة والخلافة الإسلامية بصفة عامة تراجعاً كبيراً في قوتها العسكرية والإقتصادية فإذا كانت الخلافة العثمانية قد دخلت مرحلة الرجل المريض وأخذت الإمبراطوريات التقليدية تتنافس عليها فإن الجزائر هي الأخرى أصابها الوهن ولم تعد تمثل تلك القوة التي تحمي الخلافة الإسلامية في جزئها العربي فإنعكس هذا التراجع بالسلب على العلاقة الداخلية بين الحكام والمحكومين لا سيما في العهد الأخير من حكم الدايات وهو العصر الذي عاش فيه الشيخ أحمد التجاني هذا العصر الذي عرف عدة اضطرابات سياسية وإقتصادية وإجتماعية زعزعت الإستقرار الداخلي وظهرت عوامل الفرق بين السلطة والأهالي⁽⁹⁾.

فانتشر الظلم وازداد الغبن واندلعت الثورات في وجه الحكم العثماني كثورة ابن الأحرش في الشرق البلاد وثورة الشريف الدرقاوي في غربها والثورة التجانية فيما بعد وكون هذه الثورات حمل لواءها رجال الزوايا والطرق الصوفية فإن العثمانيين أخذوا منذ ذلك يتوجسون خيفة من أصحاب الطرق

ويرصدون تحركاتهم ويضفون الخناق عليهم وكان الشيخ أحمد التجاني ممن ضيق عليه حتى أجبر على الهجرة.

مما زاد في تدهور الاحول السياسة تدني الأوضاع الإقتصادية والإجتماعية لاسيما في الأرياف حيث كان السكان يعانون المجاعة والأوبئة⁽¹⁰⁾.

لقد إنعكست هذه العوامل على الحياة الثقافية سلبا ولم يعد العلماء يحبذون العمل في الجزائر لا سيما ،بعد التصييق الذي فرض عليهم من قبل الولاة وانتشار الأوبئة والنكبات الطبيعية التي وإن كانت لا تفرق بين العالم والأمي الا أن وطأتها على رجال العلم تكون أشد نظرا لمكانتهم وقلة عددهم فمثل هذا المناخ السياسي والإقتصادي والإجتماعي لم يكن ليساعد العلماء على الإستقرار والإنتاج⁽¹¹⁾.

ولعل هذا الوضع المتردي هو الذي دفع الشيخ أحمد التجاني إلي تحريم التدريس مبررا ذلك لعدم توفر شرطه ويظل فساد الولاة هو موفق يدل على مدى سخط الشيخ على الحاكم العثماني بل أدى له الأمر آنذاك بأن وصفهم بقوله "...يقدمون قوانينهم على قانون الشرع ويحكمون بغير ما أنزل الله..."⁽¹²⁾

لقد كانت الحركة التعليمية في عهد الشيخ التجاني تحتضر حيث أصبحت منحصرة في مراحلها الأولى القائمة على حفظ القرآن الكريم والاحاديث النبوية ومبادئ التصوف لا سيما داخل المؤسسات التابعة للطرق الصوفية والتي وإن ساهمت بقسط كبير في تعليم العامة من الناس مبادئ القراءة والكتابة والحفاظ على اللغة العربية والدين الإسلامي إلا أنها ساهمت بقسط في غلق دائرة علم التصوف الطرق الذي لم يكن يخرج عن مجال الأوراد والأذكار وعمت البدع وانتشرت ظاهرة الدروشة⁽¹³⁾.

إن هذه الظروف وإن كانت مؤثرة إلا أن الشيخ أحمد التجاني حاول تجاوزها حيث إستطاع أن يصمد في وجه السياسة العثمانية وتنتقل بين الجزائر والمغرب وتونس وحتى مصر والحجاز من أجل الأخذ من شيوخها إلى أن بلغ درجة من المعرفة الصوفية حيث قال الشيخ أحمد التجاني " وأنجز بنا الكلام للتأسف على قلة تعاطي العلم وتدرسه وذهاب أهله... يحرم التدريس في هذا الزمان لفقد شرطه من الإمتثال وتطهير الباطن كالظاهر وتحسين النية، فقلت لا والله لا يحرم بل هو في الزمن عمت به سحائب الجهل أو جب..."⁽¹⁴⁾

وفاته:

في صبيحة يوم الخميس السابع من شوال عام 1230هـ-1894م انتقل احمد التجاني مؤسس الطريقة التجانية إلى الرفيق الأعلى، ودفن بزواوية كبرى بفاس، وحضر جنازته ما لا يكاد يحصى من علماء فاس وصلحائها وفضلائها وأعيانها وأمرائها، ولو لم يكن صاحبه أمير سليمان بالحضرة

المراكشية لحضر بنفسه جنازته مع من حضر وصلى عليه الإمام العلامة المفتي بفاس أبو عبد الله بن إبراهيم الدكالي⁽¹⁵⁾، وبناء على وصيته انتقلت الخلافة إلى الحاج علي التماسيني.

آثاره:

ترك رسائل هامة في مختلف المواضيع، وشرحا لقصيدة همزية الامام البوصيري، ومؤلفين هامين هما: جواهر المعاني الذي كتبه تلميذه الحاج علي حرازم من إملاء الشيخ احمد التجاني، وثانيهما الجامع وقد كتبه ايضا محمد بن المشري الجزائري، والكتابان مصدران للطريقة التجانية، وفيهما تظهر-بوضوح- وفرة العلم الذي أكرم الله به هذا الشيخ، في تفسيره للآيات القرآنية ذات الدلالات البعيدة، وشرحه لأحاديث نبوية ذات المغزى البعيد، وتحليله، وفتاويه التي توقف عندها العلماء وقد حررها بفكره.

ثانيا: المفاهيم التي أتى بها مؤسس الطريقة التجانية

تعتبر مفاهيم الشيخ أحمد التجاني هي مفاهيم روحية صوفية، تربوية، واجتماعية، الهدف منها خدمة الدين. وتشمل المفاهيم:

- السعي لمرضاة الله بالمحافظة على قواعد الشرع، وشكر النعم.
- عبادة الله وطريقة الوصول لحضرة ربانية والسمو الروحي إلى أفضل الأخلاق.
- إتباع السلف الصالح في الحقوق والواجبات.
- إتباع الكتاب والسنة لقول الشيخ أحمد التجاني: "... أزنوا كلامي بميزان الشرع، فما هو موافق فخذوه، وما خالف فاتركوه...".
- توحيد كلمة الله وتلاوة القرآن الكريم.
- المحافظة على سائر الأمور الشرعية علما وعملا من ذلك المحافظة على الصلوات الخمس في أوقاتها، عدم الأمن من مكر الله عز وجل⁽¹⁶⁾.
- المداومة على الصلوات المفروضة في الجماعات.
- تحديد الشيخ المؤسس الطريقة وكيفية الذكر بأحكام الشرعية .
- نشر الاسلام وخدمة المجتمع الاسلامي، تلاوة الأوراد التجانية، المحافظة على الصدقات في كل يوم وليلة.
- شكر نعم الله الواردة من الله تعالى، بسبب أو بلا سبب.
- إصلاح النفس قدر الاستطاعة، والحذر من مخالفة أمر الله تعالى.
- إمتيازات الطريقة التجانية بمذهبها الواضح، وتعاليمها البسيطة الذي كان قريبا جدا من التفكير الشعبي السائد آنذاك في جميع أنحاء العالم الاسلامي⁽¹⁷⁾.

المبادئ التي جاء بها لهذه الطريقة:

جاء الشيخ أحمد التجاني بمبادئ أخلاقية مستمدة من الكتاب والسنة، وهذه المبادئ أوصى

بها الناس تمثلت في:

- مداومة الصلوات الخمس المفروضة في الجماعات.
- المحافظة على الأوراد اللازمة حتى الممات.
- قراءة القرآن وتعليمه (أقل ما يجزئ القارئ حزين في اليوم)
- إلتزام مذهب أهل السنة والجماعة.
- الأخذ من الدنيا بقدر الحاجة دون توسع.
- المحافظة على حقوق الإخوان مما هو جلب مودة أو دفع مضرة أو إعانة على كربة.
- النهي عن الانهماك في مطالب الدنيا حتى لا تتعدى حدود الله التي حدها في شرعه، الصبر في أمر الله فيما وقع من بلايا ومحن.
- المحافظة على ذكر الله والصلاة على النبي (صلى الله عليه وسلم) على حسب الاستطاعة.

- المحافظة على الصدقات بعد المحافظة على أداء المفروضات المالية.
- عدم الاعتراض على الناس فيما أقامهم الله فيه.
- تجنب تتبع عورات المسلمين وإكثار العفو عن الزلل.
- تعظيم حرمة الأولياء الأحياء والأموات وعدم الاستهانة بحرمة الأولياء.
- الزيارة في سبيل الله والإطعام في الله مع الاستطاعة.
- كثرة التضرع والابتهاج بسبب أو بلا سبب والكثرة في مقابلها بطاعة الله وأقل ذلك شكر

باللسان.

- إصلاح النفس قدر الاستطاعة.
- الحذر من مخالفة الله، وإن وقعت مخالفة فالمبادرة بالتوبة والرجوع إلى الله.
- تجنب معاداة الأرحام وعقوق الوالدين.
- إحياء السنة، مع إخماد البدع.
- مبدأ التألف والتراحم بين الناس.
- بث التعاليم الإسلامية، والأخلاق الفاضلة.
- العمل بما أمر به الشيخ بالقيام بالمعروف والنهي عن المنكر.

ثالثاً: إختلاف الطريقة التجانية عن بقية الطرق الصوفية

إن الطريقة التجانية هي كبقية الطرق الصوفية التي ظهرت من قبل جاءت من أجل الدلالة على الله وتركية النفس وتعمل على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والرفق بالضعيف، وكلهم

من الرسول صلى الله عليه وسلم ملتزمون لكن يظهر إختلاف في اختصار العبادات وضبط النفس، وتختلف الطريقة التجانية عن بقية الطرق في المناهج ولكل طريقة طريقتهما في الذكر، والأوراد، والتي يحددها شيخ كل طريقة.

إن جميع الأوراد في هذه الطريقة مضبوطة بالعدد ومقيدة بالأوقات فلا يجوز التقديم أو التأخير أو الزيادة أو النقصان كما هو الحال في الطرق الأخرى.

- الاجتماع للوظيفة إن كان معه إخوان في الطريقة التجانية.
- الانفراد بهذه الطريقة التجانية وملازمة أورادها طول الحياة فلا يجمع المرید معها طريقة أو ورد غيرها، دوام محبة الشيخ دون إنقطاع.

- فهي تقوم على الذكر كل يوم، فحين الطرق الصوفية الأخرى ليست لها أذكار يومية.
 - وتختلف الطريقة التجانية عن بقية الطرق الصوفية من حيث العبادات.
- تقوم الطريقة التجانية على الذكر وارتقاء النفس، ونوعية الأذكار تكون مستمدة من القرآن. الطريقة التجانية لا يؤذن في وردها (أو طريقة الذكر) اللازم على وجه التبرك وإنما يؤذن فيها على وجه الإلتزام وأن التربية فيها للمرید بملازمة الأوراد اللازمة بشروطها المقررة وأركانها المعتبرة(18).

وهذه الطريقة ليست فيها إذن على وجه التبرك وإنما هي طريقة سلوك وتربية بالهمة والحال ووردها الخاص بها كفيل بالترقية(19).

وبهذا نلخص أوجه التشابه والاختلاف بين الطريقة التجانية وبقية الطرق الصوفية الأخرى.

1- أوجه التشابه:

- كل الطرق على هدى المصطفى صلى الله عليه وسلم مع اختلاف الأساليب إذ قال الإمام البصيري في هذا المعنى: وكلهم من رسول الله مثلهم.

- كل منها يعمل على ترويض النفس على الطاعة، وإجتنب المعاصي والتخلي بالفضائل، والتخلي عن الرذائل، والعمل من أجل الآخرة.

"وللآخرة خير لك من الأولى" كل هذه الطرق الصوفية جاءت لنشر الاسلام.

- ربح الوقت بما يفيد، والابتعاد عن ما يلهي ويشغل بلا فائدة (حسب ما صرح به أحد أحفاد مؤسس الطريقة التجانية ومريدها).

- محبة الله ورسوله (صلى الله عليه وسلم) أو الشوق إلى لقائه بمداومة الذكر والصلاة وأعمال الخير، والطريقة التجانية كبقية الطرق الصوفية واصلت رسالتها الدينية والتربوية، وقدمت خدمات للفكر والثقافة(20).

2. أوجه الاختلاف:

هناك أوجه إختلاف تمثلت في:

- الانفراد في هذه الطريقة معناه الأخذ بتعاليمها وأورادها دون طريقة أخرى.
- لا يسمح لمن يرغب فيها إلا برضى الوالدين، للناس القصر في السن.
- الوظيفة في الجماعة جهرا مرة في اليوم.
- لا خوف على من انسلخ عن طريقة وأن يدخل فيها، وليس العكس.
- سهولة الأذكار وبساطتها.
- تشبه آدابها آداب الصلاة، لا يسمح للكلام إلا لضرورة، ولا الأكل ولا شرب ولا الفعل الكثير.

- عامة هي طريقة صوفية في منهاجها،. بعض الطرق الصوفية أصلها من طريقة أخرى تفرعت من الطرق الأصلية.

يرى بعض الناس أن الطريقة التجانية أنها فرع من الخلواتية لكن يرى التجانيون أنها لا تنتمي إلى أي طريقة بل هي طريقة صوفية منفردة أصلية مستغلة عن بقية الطرق الصوفية المعروفة (حسب ما صرح به أحد الأحفاد والمهتم بالجانب الصوفي) بالرغم من أن الشيخ المؤسس للطريقة التجانية كان قادريا وخلواتيا.

عندما قام بزيارات لمشائخ هذه الطرق الصوفية، لكن عند تأسيسه لهذه الطريقة تخلى عن الطرق الصوفية السابقة وحتى وإن اختلفت هذه الطريقة عن بقية الطرق الأخرى في المنهج إلا أن الأهداف واحدة.

رابعاً: سرّ انتشار الطريقة التجانية:

إن الطريقة التجانية منذ ظهورها استمرت في الانتشار بالجزائر لتنتشر بإفريقيا السمراء.وسر انتشارها هو أن أذكارها لله خاصة واعتقها العلماء ولها أدلة وبيان، أذكار ليست فيها شوائب ولا خرافات وبدع حيث أن أتباعها بشروا بالاسلام في غرب إفريقيا وأوساطها وأدخلوا معظم السودان عن طريق الارشاد والتعليم وبالأخذ والعطاء وبالمصاهرات مع ملوك الزنج، فهم يدعون إلى الاسلام، ويدخلون الأفواج فيه، وصار لهم تأثير شديد في قلوب الناس كما قال القائد الفرنسي (رين) في شأن النهضة الاسلامية الحديثة ولهم رسل ومريدون يطوفون البلاد الاسلامية التي لا حد لها، ومنهم الشيخ عمر الفتوي التجاني الذي حارب الاستعمار الأوربي بالعلم والسلاح حتى توفى شهيدا. ومنهم الحاج بن عمر التجاني من حين قام بنشر الاسلام في أكثر من 15 قطرا (1948-1952).

وتفرق أتباعها في أنحاء العالم فأسسوا بذلك زوايا تجانية في أوروبا وآسيا وأمريكا.لنبتقى بذلك الطريقة تنشط، وذلك لتمسكها الكامل بالشريعة والالتزام بحدودها، سهولة الأذكار التي جاء بها المؤسس لهذه الطريقة، وبساطة الممارسة، تعظيمها لجميع الأولياء الأحياء والأموات علمائها، والرد على المنكرين ببراھين الكتاب والسنة، ودعوتها إلى الله ونشر الاسلام والتبشير به، خدمة المجتمع

الاسلامي، بما يرجع إليه النفع العام والخاص. الاصلاح بين الناس مع بناء الزوايا لتلقين الدين الصحيح بالتربية الحسنة والتأليف المفيد.

تتميز الطريقة التجانية بسهولة تعاليمها وتلاؤمها مع التطور الحياتي، فهي ليست معقدة بل سهلة ومرنة تتماشى وحركة الانسان، فأذكارها لا تجبر المريد على الخلوة، بل يمكن للمريد التجاني أن يؤديها في أي وقت يتفرغ فيه خلال 24 ساعة، كما نجدتها تبرمج أورادها اللازمة خارج أوقات الاعمال، إضافة أنها تطرح نفسها بديلا للطرق الأخرى، وتعد أتباعها بالسعادة في الدنيا والآخرة. وهي طريقة تقوم على العمل والموازاة بين الحياة الدنيا والآخرة، فهي لا تدعو إلى العزلة والفقر وإنما تنادي بالكسب والعيش والرجد. بقدر ما هي سهلة التعاليم فهي تنهي أتباعها. وهي طريقة ظهورها بالجزائر وانتشارها العددي في غرب إفريقيا برغم تواجدها في القارات الخمس.

ولعل سرعة انتشارها عن بقية الطرق يظهر في إلتحاق أعداد كبيرة من الأفراد من مختلف المستويات الثقافية والاجتماعية ومن مختلف شرائح المجتمع، وهذا لأجل إقتداء وإتباع والعمل بما جاء به شيخ الطريقة، واستمرارها على منهاجه وتطبيق ما جاء به من مفاهيم ومبادئ، وأذكار وأوراد ومعاملات تربط بين التجانيين عبر العالم، وليبقى شيخ الطريقة هو همزة وصل بين التجاني وأخر، لارتباط الطريقة التجانية بالكتاب والسنة والجماعة.

وينقسم هذا الانتشار إلى مرحلتين أساسيتين، الأولى تبدأ بظهور الطريقة وانتشارها في عهد مؤسسها وخلفائه المباشرين ونقصد بذلك الخليفة الحاج علي التماسيني ومحمد الصغير التجاني، خلال الفترة الممتدة ما بين (1782م/1853م) وهي أخصب المرحلتين أما الثانية فهي تمتد ما بين (1853م / 1897م).

أ- المرحلة الأولى: في عهد المؤسس وخلفائه المباشرين قام فيها الشيخ أحمد بدور بارز حيث قضى مدة أربعة وثلاثين عاما ينشر ويدعو لطريقته منها سبع عشر سنة في الجزائر والنصف المتبقى قضاه في فاس (بالمغرب الأقصى).

ب- المرحلة الثانية: في عهد أبناء الحاج علي التماسيني وأحفاد الشيخ أحمد التجاني المؤسس. تميزت هذه المرحلة بتطور الطريقة التجانية في الجهة الغربية والشلالة وانتشارها في أعماق الصحراء وتوسعها في الجنوب التونسي، ومرد هذا في نظرنا إلى عدة أسباب، منها التوسع الذي بلغه الاستعمار الفرنسي في الجزائر، وسياسة الحصار والمراقبة التي ضربت على الأهالي والزوايا بالإضافة إلى عوامل داخلية خاصة بالطريقة التجانية في حد ذاتها⁽²¹⁾.

أهمها: في أمور الخلافة ومسألة وراثه مشيخة زاوية عين ماضي، حيث أوكلت مهمة إدارة الزاوية للوكيل المشري ريان، في حين إنتقلت الخلافة للطريقة إلى الزاوية بتماسين بعد أن تولى الخلافة محمد العيد بن الحاج علي وهو ثالث خليفة للطريقة التجانية (1852-1876) عرفت زاوية تماسين

خلال خلافته استقرارا كبيرا حيث بقيت الطريقة تساهم في نشر تعاليمها في الجنوب الشرقي من الجزائر والجنوب التونسي، في وقت كانت الزاوية التجانية بعين ماضي تسير من قبل الوكيل نظرا لصغر سن ولدي محمد الصغير التجاني أحمد عمار وأخيه البشير، وهما إخوان من الأب فقط.

وجعل مسألة الخلافة إلى حد هذه الفترة تسير في إطارها الطبيعي، قبيل وفاة محمد الصغير التجاني عهد بها إلى محمد العيد بن الحاج علي شيخ الزاوية تماسين باعتباره أكبر أبناء الشيخ الحاج التماسين. في حين بقي أحمد عمار يدير زاوية عين ماضي إلى أن تم القبض عليه رفقة أخيه البشير من قبل المقدم "دو صوني De Sonis القائد الأعلى للدائرة العسكرية بالأغواط بتهمة الانضمام والتعاون مع ثوار أولا سيدي الشيخ في 1869م بقي أحمد عمار مدة سنة كاملة تحت الإقامة الجبرية بالعاصمة. بإيعاز من السلطات الفرنسية ثم نقل إلى السجن بباريس. وعند إنتقاله إلى بوردو وهو مسجون تعرف على الأنسة أوريلي بيكار Aurelie Pecard، إبنة الدركي، فعرضت عليه الزواج، في إطار خطة دبرها المستعمر الفرنسي، وبعد عودتهما إلى الجزائر، رفض الحاكم العام De Guidon السماح بمثل هذا الزواج لما قد يتولد عنه (حسب نظره) من مشاكل وتعقيدات مستقبلية ولكن لم يكن في استطاعة الحاكم العام منع هذا الزواج عن طريق السلطات الدينية، بعد أن باركه الكاردينال "لا فيجيري"، مؤسس جماعة الآباء البيض في الجزائر شخصيا، وبعد مراسيم الديانة المسيحية، ثم عقد الزواج طبقا للشريعة الاسلامية على يد مفتي الحنفية بالعاصمة السيد قدور بوقندورة (حسب ما صرح به باحث تاريخي في الطريقة التجانية).

وبعد رجوعهما إلى عين ماضي توفي محمد العيد الخليفة الأكبر للطريقة عام 1876م، وكان أحمد عمار هو المرشح الطبيعي لخلافته، وتبين أن الخلافة يتولاها بتماسين أخ محمد العيد (محمد الصغير، وهو الشيء الذي خلق نوع من الصراع على الخلافة، لكن تولى محمد الصغير من نسل الحاج علي إلى أن وافته المنية فخلفه محمد بن محمد العيد في زاوية تماسين، حيث قام أحمد عمار بزيارة إلى تماسين وزاوية قمار لإصلاح الوضع وحسم مسألة الخلافة، غير أن تدهور صحته أجبرته على ملازمة الفراش إلى أن توفي سنة 1897م وهو بقمار وحتى وفاة أحمد عمار التجاني بقمار وقع خلاف بين زاويتي تماسين وعين ماضي حول دفن جثمان عمار مما زاد تعميق القطيعة بينهما، فبعد دفنه بزاوية قمار وسرعان ما أعطى شيوخ زاوية عين ماضي تفسيراً مفاده أن شيوخ زاوية تماسين يهدفون من وراء دفن أحد أحفاد الشيخ أحمد التجاني بقمار إلى جعل هذه الزاوية مركز استقطاب للطريقة التجانية من شأنه أن ينافس زاوية عين ماضي من حيث مكانتها كمقر رئيسي للطريقة وما ينجم عنه من خسائر (حسب ما صرح به أحد أحفاد مؤسس الطريقة التجانية ولديه معلومات حولها).

الأمر الذي دفع شيوخ زاوية عين ماضي إلى تعيين البشير شقيق أحمد عمار كخليفة عام للطريقة التجانية وطلبوا منه تحويل رفات أخيه ليُدفن في عين ماضي.

وعلى الرغم من المنحى الذي أخذه هذا الصراع، وما سببه من تأثير على الطريقة التجانية برمتها حيث أدى إلى تجزئتها إلى ثلاث فروع: عين ماضي، تماسين، وزاوية فاس بالمغرب الأقصى، هذه الزاوية التي كانت ترمي بنقلها في غرب إفريقيا إلا أن سرعان ما تقطن شيوخ زاويتي تماسين وعين ماضي لخطورة الوضع، وقرروا إعادة ترتيب البيت التجاني، ففي عام 1901م قام الخليفة محمد بن محمد العيد بزيارة إلى عين ماضي لتعزية الأسرة التجانية بعد وفاة أحد أبناء أحمد عمار وخلال هذه المناسبة تمت معالجة الخلافات المتراكمة بين الزاويتين، وأصبحت منذ ذلك زاوية تماسين عبارة عن زاوية جهوية تدير كل الزوايا الواقعة في الناحية الشرقية، على أن تهتم عين ماضي بكل الزوايا الواقعة في الناحية الغربية، والتزم شيوخ تماسين بدفع جزء من مدا خيل الطريقة إلى زاوية عين ماضي، ولتبقى بذلك زاوية عين ماضي هي "الزاوية الأم" وهذا التقاهم مكن قادة الطريقة التجانية في استرجاع نفوذهم على زاوية فاس وزوايا غرب إفريقيا، بل جعل الطريقة التجانية تقاوم الإنقراض والذوال. ويبدو أن هذا الصراع التاريخي الذي وقع بين الزاويتين بتماسين وزاوية عين ماضي كانت خطة أو مؤامرة مدبرة أو محاكمة للتجانيين وذلك لتفريقهم وبالتالي تتلاشى هذه الطريقة وتموت فهذه الخطة الدنيئة قامت بها السلطات الفرنسية آنذاك (حسب ما صرح به باحث ومهتم بتاريخ الطريقة نظرا لمعرفته لتاريخ الطريقة التجانية منذ بدئها).

وبالرغم من الخلافات التي حدثت بين أبناء أحمد التجاني والشيخ الحاج علي التماسيني إلا أن أبناء الحاج علي تماسيني يكونون إحتراما وحبا وتقدير إلى أبناء الشيخ أحمد التجاني وهذا ما لاحظناه عند نزولنا إلى الميدان وإتصال ببعض مبحوثي أبناء الشيخ أحمد التجاني وأبناء الحاج علي التماسيني لتوحيد صفوف التجانيين.

خامسا: التنظيم الهيكلي للطريقة التجانية

إنّ معظم الطرق الصوفية التي ظهرت خضعت لنظام خاص بها، فهو يختلف من طريقة صوفية لأخرى، لها تنظيم هيكلي يعمل على تنظيمها وهذا بإعطاء لكل عضو انتمى لهذه الطرق دوره ووظيفة يقوم بها، والطريقة التجانية لها تقسيم هيكلي منح لكل عضو صلاحية ووظيفة ودوره بالطريقة ولها نظام خاص، فهي بذلك تشبه النظام الملكي الوراثي فصاحب هذه الطريقة المعروف بالشيخ أحمد التجاني الذي أعطى الأوراد للمريدين ليتوارثها من بعده أبنائه وأحفاده، ومع مرور الزمن لظهورها فهي تخضع لتنظيم معمول به ومتفق عليه وهذا للحفاظ عليها ولتفادي إختلال أو أي تغيير في نظامها فكل من الخليفة العام والمقدم سيخلفا في حالة موتها بإبنه أو أخوه أما المريدين فعليهم بأداء شروطها لكي يتسنى له البقاء فيها، وكلهم يعملون بمجموع أفرادهم في إطار المؤسسة الدينية التي تخضع لتنظيم بالرغم التحولات السياسية التي عرفها المجتمع. إلا أن هذه الطريقة بقت تحافظ على تنظيمها وتقسيمها الهيكلي لأعضائها المعتاد ويتوارث عبر الأجيال وتأخذ طابع رسمي داخلها، من أجل سيرها الحسن.

وهذا ما نتناوله في هذا الصدد من تنظيم هيكلي قصد معرفة وظيفة كل واحد منهم داخل الطريقة وعلاقة الخليفة والمقدم وكذا المريدين، وحتى علاقتها بالطرق الصوفية الأخرى وصولاً إلى الركود الذي عرفته والعوامل التي أدت إلى تراجعها في الجزائر ونشاطها المكثف في خارجها، ونوضح التنظيم الإجتماعي .

فالطريقة التجانية لها تنظيم هيكلي، ليكون بناء هرمي، بداية بالخليفة العام (أو شيخ الطريقة) ثم المقاديم إلى الإلتباع وكذا الزوار، لكل وظيفته.

- الخليفة العام:

الخليفة العام أو ما هو معروف عند التجانيين بشيخ الطريقة وشيخ الزاوية، فشيخ الطريقة هو المؤسس لها وهو الشيخ أحمد التجاني (رضي الله عنه) والخليفة العام يعين ويباع هذه المبايعة ويكون من أحفاد الشيخ الطريقة، ويزكى من طرف أحفاد التجاني.

وتكون المبايعة في مسجد الزاوية التجانية بعين ماضي، والذين يتعذر عليهم المجيء لمسقط رأس الشيخ أحمد التجاني، يبعث بالمبايعة كتابياً أو يبعثون بمبايعتهم مع ممثليهم، ليعطي له الولاء ويتولى أمور كل المقاديم والمريدين بداخل القطر الجزائري وخارجه، وإختيار الخليفة يكون من نسل المؤسس كبرا عن كابر، معناه أنه يكون أكبرهم سن، وله المعرفة، والخبرة والمصادقية، ومتفق عليه، والمبايعة تجرى كما جرت العادة في المبايعة الإسلامية، وحالياً فالخليفة العام للطريقة أو شيخها العام هو سيدي عبد الجبار التجاني الذي هو موجود بعين ماضي بزوايته "أمحاط السلطان" رفة عائلته، وأعضائه وأحفاده.

ووظيفته تتمثل في أنه المشرف العام على جميع التجانيين داخل وخارج الجزائر، فهو المسؤول المباشر على شؤون الطريقة وشؤون الزاوية التجانية، وهو صاحب الحل والعقد، ولا يحق لأي مقدم أو مرید أن يتدخل في أمورها، وعادة ما يشارك في التدريس.

ويعمل المقاديم ومريدي الطريقة التجانية على إستشارة شيخ أو الخليفة العام للطريقة في كل أمورهم سواء الإجتماعية أو التربوية. حيث يقوم بدور القاضي أو الحاكم فيلجأ إليه المريدين أو الناس من مختلف شرائح المجتمع في إستشارته في أمورهم الخاصة، وحتى أنهم يطرحون عليه مشاكلهم عساهم يجدون عنده الحل.

وفي حالة نشوب نزاع أو خصام فيلجأ إليه المريدين أو المتخاصمين لفك هذا النزاع حتى أن مريدي الطريقة التجانية يأخذون الأوراد الأحمديّة عند الخليفة العام.

والخليفة العام غالبا ما يتدخل في فك النزاع بين القبائل والعروش، هذا ما حدث بين عرشي "الحجاج" و"العبادة" (قبيلتين متواجدة بولاية الأغواط).

عمل على فك النزاع بينهما الذي كاد يصل للقتل، وإعتصم كلا العرشين أكثر من أسبوع بالسلاح فذهب إليهم السيد بن عرابي التجاني (ممثل الخليفة العام بعين ماضي للشيخ عبد الجبار التجاني) وعمل على تسوية هذا النزاع والإصلاح بينهما.

وهذا لتفادي حدوث عواقب وخيمة قد تؤدي إلى نشوب قتال بين العرشين ولم يحدث أي ضرر أو خسائر، وهذا في موسم الحرث لسنة 1999-2000 هذا على الصعيد الداخلي (وهذا حسب ما صرح به أحد الاحفاد).

أما على الصعيد الخارجي حدث نزاع بين السنغال وموريتانيا في أواخر الثمانينات فتدخل الشيخ أحمد الشايب التجاني لفك هذا النزاع بينهما (وهذا بين عرش بالسينغال وعرش موريتانيا، وزوال الخلاف بين هذين العرشين).

الخليفة العام هو الأمر والناهي والمستقبل للمريدين والأحباب، ويدعو لعباد الله، ويخلف بذلك مؤسسي الطريقة في إعطاء الأوراد الأحمدية المطلقة. ويعمل على تنظيم أمور الزوايا، وأمور الأتباع أو المريدين على مستوى الداخلي والعالمي، وإطفاء نار الفتنة، وهو صاحب القرار في الأمور الخاصة بالزاوية من الجماعة التجانية، وعلى المقاديم والمريدين الإمتثال لأمره، وعليهم بعبادة الله، والتقيد بمبادئ الطريقة التجانية وتعاليمها.

وهو الذي يدير بذلك أمور شؤون التجانيين، وفي نفس الوقت يعطي الأوامر لكل المقاديم (جمع مقدم)، ويختلف موظفوا الزاوية عن موظفي الجامع في كثير من الوجوه وذلك أن المسؤول الرئيسي الشيخ في العادة هو مؤسس للطريقة، أو المرابط نفسه أو من ورثته من أبنائه وأحفاده فهي مقام الوالي أي الزاوية ومصلاه، ومجمع أوراده، وأذكاره، وفيها يدرس المريدين وفيها يصلح الشيخ بين الناس وينورهم في شؤون دينهم ويفتيهم ويحكم بينهم.⁽²²⁾

وعليه فإنه أي الخليفة العام هو المشرف الرئيسي والمدير العام لشؤونها، بحيث يقوم بتسيير أمور الزاوية وأتباع الطريقة بنفسه ويشرف على مراقبة، والشيخ الطريقة التجانية الحالي. " سيدي عبد الجبار بن سيدي محمد التجاني " الذي قام ببناء ثلاث زوايا تجانية، لحفظ القرآن الكريم، وتعليم السيرة النبوية، والفقہ الإسلامي واللغة، وقد تخرجت منها دفعات من حملة كتاب الله العزيز، تقع إحداها في الطيبات بولاية الوادي، والأخرتان في أوقروت وأولاد راشد بتوات ولاية أدرار، مساحة الزاوية تقع في أوقرت إثنا عشر (12) هكتارا خصص منها عشر هكتار للزراعة، كي تقوم بتغطية نفقات الزاوية. أجرة الأساتذة ونفقات الطلاب، وهكتار و700 متر هي مساحة الزاوية وبها طلاب وطالبات كثيرون ومسجد وإمام وقاعة المحاضرات ومضيقة للمشائخ.

وقد قام الشيخ الحالي بترميم قصر كورادن (بعين ماضي) التاريخي الأثري، وأصلح ما أفسده التخريب في الأيام الماضية في نهاية التسعينات من القرن 20م، وهو حاليا يقوم بتأسيس أكبر زاوية تجانية بعين ماضي، لتصبح بمثابة معهد إسلامي سيقطب الطلاب من الداخل والخارج الجزائر.

والشيخ الحالي سيدي عبد الجبار بويح بالمشيخة العامة عام 1411 هـ بالإجماع من أبناء عمومته ومقدمي وتجاني الجزائر والمغرب العربي والعالم بأجمعه، فهو اليوم الشيخ المرابي الأكبر لكل تجاني العالم الذين يتجاوز عددهم مائتي مليون أو يزيدون، وهم متواجدون بالقارات الخمس إنما بإفريقيا أخذت حصة الأسد في العدد.

مع العلم أن الشيخ الطريقة التجانية "سيدي عبد الجبار" وأبوه سيدي محمد وعمه سيدي أحمد من المجاهدين الأوائل في حرب تحرير الجزائر المظفرة لعام 1954م ودمرت فرنسا البغيظة ديارهم بعين ماضي، والشيخ الحالي وأبيه شهادة النضال الرسمية⁽²³⁾

ويراقب أعمال المقاديم ويتفقد المريدين بالزاوية، ويمثل كل التجانيين في المناسبات والأعياد والمراسيم والزجات (أو حفلات الزفاف). حتى عند فئات الأطفال لاحظنا حضوره، وكذا يستقبل الزوار الوافدين من الخارج، كما أنه يقوم بدور المصلح بين الأهل في البلدة في خلافاتهم، وحتى بين بعض العشائر الذين يتنازعون بسبب مشاكل عديدة أهمها تقسيم الأراضي (حسب تصريح أحد الأحفاد ومريد).

كما ان الخليفة العام يحضى باحترام وتقدير كبيرين بين أهل البلدة فإن هذا المقام يجعله محرما بين الأهالي، ومستشارا لهم في العديد من الأمور التي تخصهم يقوم الشيخ كذلك بالإشراف على الندوات والمحاضرات التي تقيمها الطريقة، فيبرز وظيفته كمصلح ومرشد والإشراف على أموال الواردة من المحسنين لصندوق الطريقة والتي يوزعها على الفقراء والمحتاجين وهذا بعد أن يتفقد شؤون التجانيين ويعرف المحتاج منهم.

وهذا الجدول رقم (1) التالي يبين لنا خلفاء الشيخ أحمد التجاني:

شيوخ عين ماضي	شيوخ تماسين
محمد الكبير التجاني (1827-1818)	الحاج علي بن الحاج عيسى التماسني (1815-1844) جمع بين مشيخه الزاوية وخلافة الطريقة.
محمد الصغير التجاني (1853-1827) تولى خلافة الطريقة (1853-1844)	محمد العيد بن الحاج علي (1853-1844) تولى الخلافة من (1892-1853)
	محمد الصغير بن الحاج علي تولى الخلافة من (1912-1875)
أحمد عمار بن محمد الصغير التجاني (1897-1865)	محمد الحاج علي تولى الخلافة من (1912-1893)
علال بن أحمد عمار (1923-1911)	البشير بن محمد بن محمد العيد (1918-1912) تولى الخلافة الطريقة

الجدول رقم (1) مأخوذ من ابن يوسف التلمساني نفس المرجع السابق ص 93

- المقدم:

يأتي المقدم بعد الشيخ أو الخليفة العام، حيث ينوبه في التوصيل والمراقبة والإرشاد والإفادة ويشترط فيه أن لا يبتعد عن منهاج الطريقة التجانية، ويكون نائباً عن الشيخ في المكان الذي يكون فيه ويتم تعيينه بمقاييس هي:

* العارف بما يراد من الدخول في الطريقة التجانية بأحكام الطهارة والصلاة والذكاء والعلم وحسن الخلق، المعرفة، الرشد، البلوغ، وأن يكون من أحفاد مؤسس الطريقة وشيخها "أحمد التجاني".
* وأن يكون المقدم هو المشرف على شؤون الطلبة والمريدين (أتباع الطريقة) والطريقة التجانية، حيث أنه يراقب أعمالهم مباشرة داخل الطريقة.

* إستشارة المقدم للخليفة العام للطريقة التجانية في مختلف الأمور.

* وفي حالة غياب الخليفة العام أو الشيخ يتولى المقدم إدارة الطريقة وكذا الزاوية ولا يصبح مقمدا حتى يكون سائرا سيرة السلف من خلفاء وعلماء الطريقة عاملا في دينه بخبرة، و متمسكا بذلك بالكتاب والسنة.

* أن يستقبل المقدم المريدين والطلبة في كل مرة، ويجتمع معهم والمقدم الوسيط أو همزة الوصل بين الشيخ والمريدين، والطلبة أو الأتباع والزوار فهو يزودهم بالأوراد الخاصة بالطريقة

التجانية، فهي لازمة على الأتباع والتي يأخذها المقدم من الشيخ ليلقنها للأتباع أو المريدين والطلبة، المتواجدين بالزاوية التجانية، لتتكون علاقة بين الشيخ والمقدم، وذلك بحكم تعاملهما مع بعضهما البعض لأن المقدم يكمل ما يقدمه الشيخ من أعمال ونشاط داخل الزاوية فالشيخ يلقي على المقدم الأوراد اللازمة للمريد. فهو ينوب الخليفة العام الزاوية التي يكون فيها، حيث يعرض على المريدين ما يحصل عليه من أوراد أحمدية.

وهو يعطي الإذن لأوراد الطريقة بعد أخذ الإذن من الخليفة العام ويتفرع المقادير، وفي نفس الوقت يقوم بأعمال التي يطلبها منه الخليفة العام، فهو يجلس مع المريدين في حلقة الذكر، وبياسر الأعمال اليومية للزاوية وكذا استقبال كل الزوار والضيوف، ويقوم بإيواء الفقراء والغرباء ومساعدتهم. (حسب تصريح مقدم الزاوية بعين ماضي)

ويعتبر بذلك المقدم همزة وصل بين الخليفة العام والمريدين، ليظهر بهذا البناء الهرمي لأعضاء الطريقة، حيث تبدأ من القمة لتصل إلى القاعدة، فالشيخ يعطي الأوامر ليستقبلها المقدم ويعمل بها، وبدوره يعرضها على المريدين، ليكون في الأخير المقدم هو المريد للخليفة العام وشيخا للمريدين والمقدم له وظيفة بالطريقة التجانية والممثلة في:

- قيامه بالتدريس المريدين في الزاوية بحيث يلقنهم الأوراد الأحمدية والتي جاء بها صاحب الطريقة التجانية، ويعتبر بذلك معلما ومدرسا وشيخا للمريدين أو الإتياع.

- فعند حصول المقدم على إذن إعطاء أذكار الطريقة من طرف الشيخ، ليعرضها على المريدين.

- فهذه الأوراد اللازمة في الطريقة يعطيها المقدم إلا للمريد الذي يتعهد بالقيام بها حق القيام، وبغرض شروط عليه، ويتأكد من أنه قبلها ويعمل بها كما يعمل بتعاليم هذه الطريقة.

لايلزم المقدم بتحديد الأوراد لمن إنسلخ عن الطريقة التجانية، وإذا رأى المقدم أحد المريدين مخالفا عن الشريعة والحقيقة فلا يصرح به لأحد من الإخوان أو المريدين ، بل يعرض ويقول: إني أرى بعض الناس يفعل كذا وكذا، وحقه فعل كذا وكذا... (24)

وهنا يتجلى دوره في الإصلاح، فإن المصلح للمريدين. والمرشد المباشر لهم عن الزلل، ويسعى في إصلاح ذات بينهم في إزالة كل ما يوجد في قلوب المريدين من حقد وكراهية.

* ينهي من يراه يسعى للنميمة بينهم ويخاطبهم بالكلام اللين، ويعاملهم الرفق وإبعادهم عن التنفير.

* يسعى أيضا للإصلاح بين الناس في حالة غياب الخليفة العام أو بأمر منه يذهب إلى الطرفين المتنازعين لينهي الخلاف والإطفاء الفتنة بينهم.

-المريد:

هو المتمسك بتعاليم الطريقة التجانية يكون تحت لواء المقدم الذي يدخل للطريقة وأخذ أورادها الأحمدية فهو مقيد بشروط ووصايا ضبطها الشيخ أحمد التجاني، وليس بالضرورة أن يكون المريد من نسل المؤسس، بل يكون مسلماً.

وهنالك شروط يتبعها المريد ليصبح مريداً تجانياً (25)

- 1 - أن يكون مسلماً.
- 2 - أن يستأذن من والديه مع رضاهما قبل الدخول للطريقة التجانية.
- 3 - أن يكون بالغاً وراشداً.
- 4 - أن يكون محافظاً على الصلوات الخمس مع الجماعة.
- 5 - أن يستديم في محبة الشيخ وخليفته إلى الممات.
- 6 - أن لا يأمن مكر رب العالمين.
- 7 - أن لا يصدر منه سب لا بغض ولا عداوة.
- 8 - مداومته على قراءة الأوراد إلى الممات.
- 9 - لا يقرأ ورد الشيخ الطريقة إلا بعد إذن بتلقين صحيح.
- 10 - وعليه بالإجتماع للوظيفة وذكر يوم الجمعة.
- 11 - عند قراءته للأوراد يجب عليه أن يكون طاهراً أو طهراً بالماء.
- 12 - يجب عليه أن لا يتهاون بالورد ولا يؤخره، عن وقته من غير عذر.
- 13 - لا يصدر إلى إعطاء الأوراد (من غير إذن صحيح بالإعطاء)
- 14 - أن لا يكتم المريد حقيقة ورده عن أخيه في الطريقة.
- 15 - على المريد أن يتحرم كل ما ينسب لشيخ الطريقة.
- 16 - أن يبهر بوالديه حتى يرضى عليه الله.
- 17 - المحافظة على طهارة القلب والبدن.
- 18 - على المريد بالطريقة التجانية أن يتمسك بهذه الطريقة دون غيرها من الطرق معناه الإنفرد بهذه الطريقة.

19 - تجنب الفتن وإطفاء نارها وإن أمكن الدعوة للإتحاد والتعاون.

20 - المحافظة على الأمور الشرعية.

• المريد التجاني أو التلميذ: هو إنسان مسلم كان ذكراً أو أنثى عاقل وعرف الشيخ أحمد التجاني وسيرته، وأدام صحبته ومحبة، وإن لم يره فإنه يدم في محبة أصحابه، وقام بحقوقهم وإحترام جميع الصالحين وبالتالي يكون من أتباع الطريقة، والتي يتداول عليها، وتظهر علاقة بين المريد

والشيخ وتتمثل في التزوار والتواد في الأعياد والمناسبات الدينية وأحيانا تجديدا الإذن وترتبطهم علاقة روحية مبنية على النصح والإرشاد.

• وعليه المحافظة على صمته وإنتباهه ويستمع للشيخ لكي يعلمه ما يقول وما يفعل، عليه أيضا أن لا يبحث عن مكانة أكبر من مكانة الشيخ في الحياة، بل يجب عليه أن يبحث عليها الصالح.

• وعليه أن يكلم الشيخ والمقدم بإحترام، بصوت منخفض كما كان يفعل المؤمنون مع الرسول (صلى الله عليه وسلم) والمريد في الأخير يعمل على معرفة الله. فعليه إتباع التعاليم وإحترام ممارسات الطريقة التجانية بإعتباره من إتباعها فإنه تابع بذلك للشيخ والمقدم (حسب ما صرح به أحد الاحفاد وباحث في تاريخ الطريقة) فالمريد يعمل جاهدا على العمل بالشروط (السابقة الذكر) حتى يتحصل على مكانة الطريقة التجانية، فعليه بالذهاب المستمر للزاوية، للحضور والإستماع لكل حلقات الشيخ أو المقدم، ليكون بذلك علاقة إجتماعية تربطهم ببعض البعض وسيديم في الإتصال بهما.

ويكثر الذهاب المريدين لمسجد الزاوية التجانية أيما وجدت لحضور حلقات الذكر ووظيفة الجمعة والهيللة، حتى في المناسبات الدينية يكثر عدد المريدين بالزاوية التجانية. وعليه فإن المريد يفعل كل ما يرضي الشيخ وطاعة المقدم في حالة غياب الشيخ عن الزاوية، ويختلف أعمار المريدين ما بين 30 سنة فما فوق، ويضم الأفراد من مختلف شرائح المجتمع ويكونون في شتى ميادين الحياة العملية فمنهم الطالب، الموظف، الأستاذ، الإمام، الجندي، الطيب... إلخ (حسب ما صرح لنا به أحد الاحفاد وباحث في تاريخ الطريقة) وفوق كل ذلك إن هذه الطريقة ليست طريقة إنزواء أو إنطواء بل هي طريقة متفتحة على العالم، والدخول في شتى المجالات سواء الإجتماعية أو الثقافية أو الدينية أو الإقتصادية.

ولدينا الجدول رقم (2) التالي يمثل عدد المريرين التجانيين والموزعين على العروش المتواجدة ببلديات ولاية الأغواط:

العروش	البلديات	عدد المريرين بالتقريب (عند العائلات)
أولاد زيان	تاجموت	600 عائلة مريدة
الحجاج	المخرق	600 عائلة مريدة
السكاسكة	العسافية	600 عائلة مريدة
أولاد علي	واد مرة	600 عائلة مريدة
الفراشيش	أفلو	450 عائلة مريدة
مخاليف الصحراء	سيدي مخلوف	400 عائلة مريدة
العبادة	الخنق	400 عائلة مريدة
أولاد صرور	القيشة	400 عائلة مريدة
القمامة	مادنة	350 عائلة مريدة
العبادة	سيدي بوزيد	300 عائلة مريدة
أولاد سيدي موسى	أفلو	200 عائلة مريدة
الحرزاية	حاسي الدلاعة	100 عائلة مريدة
المجموع	12 بلدية	5400 عائلة مريدة

الجدول رقم(2)، تحصلنا عليه من أحد أحفاد المؤسسين.

الملاحظ من هذا الجدول رقم 2 أن هنالك 12 بلدية من مجموع 24 بلدية التابعة لولاية الأغواط تضم 5400 عائلة مريدة تجانية، فعرش أولاد زيان وعرش الحجاج وعرش السكاسكة وأولاد علي يضم 600 عائلة مريدة أما عرش الفراشيش به 450 عائلة مريدة، وعرش المخاليف وعرش العبادة وأولاد صرور 400 عائلة مريدة وعرش القمامة به 350 عائلة مريدة، وعرش العبادة بها 300 عائلة مريدة وعرش أولاد سيدي موسى 200 عائلة مريدة وفي الأخير نجد عرش الحرزاية بـ 100 عائلة مريدة وهذا ما يفسر مدى تمسك هذه العروش بالطريقة التجانية وإتباع تعاليمها والعمل بها.

- الزوار:

هم الأفراد من مختلف فئات المجتمع الذين يتوافدون على الزاوية التجانية قصد زيارة شيخها أو خليفتها العام أو مقدمها، فهم أحباب الطريقة التجانية مداومين على زيارة الزاوية بعين ماضي، وقد تدوم مدة الزيارات يوم واحد أو لبضعة أيام خصوصا الزوار القادمين من بعيد حيث يتعذر عليهم الذهاب في نفس اليوم، لذا يمضون عدة أيام، وذلك بإقامة في إحدى بيوت "أحفاد التجاني". كما

يسمونهم بالزوايا: والمقصود بها الديار التي يسكنوها والملاحظ أن الزوار يقصدون الزاوية المتواجدة بعين ماضي في كل المناسبات بإعتبارها الزاوية الأم والمتواجدة بمسقط رأس الشيخ أحمد التجاني (حسب ما صرح به أحد المبحوثين ويعتبر حبيبا وزائرا مستميدا للزاوية التجانية).

وعند نزولنا لميدان البحث لاحظنا أن الزاوية التجانية بعين ماضي مفتوحة طيلة أيام الأسبوع ماعدا الليل فهي مغلقة نظرا للظروف الأمنية التي لا تسمح بفتحها طول اليوم، وهناك من الزوار الذين يفضلون الزيارة في فصلي الربيع والصيف نظرا للجو الملائم، ولا ننسى أن هناك من الزوار الذين يفضلون الزيارة في الأيام التي تتناسب والمواسم الدينية كمولد النبوي الشريف، وكذا عاشوراء والأعياد الدينية، وكذلك المناسبات الخاصة بالطريقة التجانية، وهناك من الزوار الذين يفضلون زيارة الزاوية التجانية بعين ماضي والزاوية الموجودة بكوردان والمعروفة بـ"الدريوز" و"القبة" والتي تبعد عن عين ماضي بـ 10 كيلومترات. والغرض من زيارة الزوار أو الأحاباب في كل مرة لزيارة أحفاد الشيخ التجاني وزيارة الأضرحة وغسلها، وتكون مناسبة للتبرع بمبالغ مالية قد تكون رمزية يضعونها في صندوق الزاوية، وهناك من الزوار من يكتفي بقراءة القرآن الكريم على الموتى المتواجدين بالزاوية، وهناك من يتبرع بزرايبي والسجادات والأفرشة للزاوية، والبعض الآخر من الزوار من يضع قطع من القماش والمعروفة بإزارات بألوان مختلفة بين اللون الأحمر والأخضر والأزرق على الأضرحة أبناء الشيخ الطريقة، وحتى هنالك من الزوار من يقوم بذبح الغنم، أو الماعز، أو الثور، لتقام عليه هذه وليمة لتقسم على الفقراء ولكل سكان المجاورين للزاوية (حسب تصريح أحد الزوار للزاوية التجانية) والملاحظ أن الزوار لا يقصرون على الأحاباب أو الزوار المتواجدين بعين ماضي وما جاورها من بلديات، بل هنالك من يأتي من شرق، ووسط وغرب الجزائر.

تعتبر الزيارات مناسبة لإلتقاء الأحاباب أو المريدين والزوار، ليعبر كل منهم عن محبته لهذه الطريقة وذلك بطقوس وعادات وتقاليد مختلفة حسب مستوياتهم الثقافية والاجتماعية.

يذكر أن في سنة 1984: كانت مناسبة إلتقاء المريدين التجانيين حيث حضر أزيد من 1200 وافد تجاني من مختلف البلدان الخارجية إلى عين ماضي وحضر الزوار من مختلف المناطق الداخلية والخارجية للجزائر، ما يقرب 2300 زائر أو مريد، وكذا 19 دولة حضرت هذه المناسبة وكانت مناسبة لإلتقاء كل التجانيين مع بعضهم البعض وكذا مناسبة للإلتقاء مع الخليفة العام والمقاديم التجانيين (حسب ما صرح به أحد أحفاد المؤسس).

سادسا: علاقات الطريقة التجانية:

1 - علاقة الطريقة بالمجتمع المحلي:

إن هذه الطريقة التجانية تبدأ مع القبائل أو العروش المجاورة حيث تربطهم علاقات تعاون وإتحاد، حتى أن معظم أفراد القبائل هم أتباع أو مريدين للطريقة التجانية، ويعملون بتعاليمها، وأخذ أورادها والعمل بها، فإن دل هذا على شيء فإنه يدل على مدى تجاوب وإقتناع هؤلاء بالطريقة التجانية حيث يعتبرونها طريقة ذكر، ويرون في زواياها محل لإستقبالهم في كل وقت، حيث كانت في وقت مضى يتجمع الناس فيها ويصلح بينهم في حالة نشوب أي خلاف نفي كل مرة كانت هي المكان الذي يلتقي فيه شيوخ القبائل مع شيخها لإستشارته في أمور تخصهم، وتخص حياة الأفراد سواء الإجتماعية أو الدينية وحتى الأمور المادية أو الإقتصادية، وكذا في أمور عرشية فيستقبل أهل الطريقة بدورهم هؤلاء الشيوخ بتقديم بعض النصائح والإرشادات والتي يرونها صالحة وإيجابية يتبادلون بذلك الآراء في أمورهم اليومية.

والملاحظ أن الطريقة التجانية لها مكانة إجتماعية بين أفراد المجتمع المحلي حيث أننا وجدنا أغلبية الزوار الوافدين للزاوية التجانية من المناطق المجاورة والقريبة منها، حيث أنهم يخصصون يوم من أيام الأسبوع للزيارة. وكما هو معروف في منطقة الأغواط أن معظم قراها وبلدياتها والمجاورة لدائرة عين ماضي بها زوايا، قد تكون تابعة طرق صوفية غير التجانية، أو زوايا أسسها رجال صالحين، أو كانوا هم شيوخا للعروش أو لقبائل إلا أننا لاحظنا توافدهم على الزاوية التجانية فهذا يدل على حبهم وولائهم وإقتناعهم بشيخ الطريقة التجانية وما جاء به تعاليم. إن الزاوية التجانية بعين ماضي تربطها بالمجتمع المحلي الزيارات المستمرة راغبين في التبرك، معتقدين بأنها المكان الصالح والمقدس له البركة والخير.

وجود علاقة الزاوية التجانية بالزوايا المجاورة بما أنها موجودة في وسط عين ماضي، وتجاورها ببعض الزوايا من طرق صوفية أخرى، موزعة على القرى المجاورة لها لكن في منطقتنا الملاحظ أن معظم الزوايا تنسب للحد الأكبر لقبلية أو لعشيرة معينة، فمثلا إذا ذهبنا إلى بلدية تاجموت وهي مجاورة لدائرة عين ماضي نجد بها زاوية معروفة بزاوية "الشيخ عطاء الله" نسبتا لمؤسسها فهذه الزاوية تنسب إلى هذا الرجل الصالح لتتفرع بذلك قبيلة سيدي عطاء الله الذي يعتبر جدتهم الأكبر، وحتى ولاية الأغواط لديها أزيد من ستة زوايا لطرق صوفية أخرى، حتى أن بعض مقدمي هذه الزوايا يلجأون إلى شيخ الطريقة التجانية أو خليفته العام لإستشارته في أمور دينية، ويأخذون منه الدروس الفقهية والشرعية، والفصل في قضايا قد يتعسر وجود الحل عندهم، أو في قضايا تنظيمية خاصة بالطرق الصوفية.

2 - علاقة الطريقة بمراكزها خارج الوطن:

تعتبر علاقتها مع مرديها من خارج الوطن أخوية نظرا للإمتداد التاريخي لها والإتصال الدائم بشيخ الطريقة أو خليفتها العام، فهم كثيرا ما يذهبون لزيارته والإتصال يكون بين مقدمي الزوايا خارج القطر الجزائري وشيخ الطريقة التجانية بعين ماضي لإستشارته والأخذ بنصائحه والعمل بما يقوله ويأمر به.

حيث هناك دورات سنوية تجمع الشيخ والمقدمين بعين ماضي، حتى يكونوا على دراية بكل ما يجري، والعلاقة بالتالي هي علاقة روحية بينهم وبين الشيخ كلما كانت مناسبة تجمع وشيخ بالمقدمين، وكذا المرديين خارج الوطن إلا وكانت مناسبة لإلتقاء كل التجانيين مع بعضهم البعض يتبادلون فيها الآراء والحديث على أمور تخصهم في شتى ميادين الحياة منها: الدينية والإجتماعية والإقتصادية والعلمية والثقافية، علما أن الطريقة التجانية كان لها الفضل في نشر الإسلام في معظم بلدان القارة الإفريقية السوداء كالسودان وإثيوبيا وموريتانيا والسنغال، لذا نلاحظ أن أهل هذه البلدان يتمسكون بالطريقة التجانية وتعتبر عين ماضي نقطة إنطلاق لها فقد كان لها الفضل في الربط بين البلدان الإفريقية السوداء تحت لواء الإسلام (حسب ما صرح لنا به أحد الاحفاد والمهتم بالطريقة).

سابعا: فترة ركود الطريقة التجانية بالجزائر:

عرفت الطريقة التجانية خمول فترة زمنية دامت خمس سنوات بالجزائر وذلك لسبب التقلبات السياسية التي عرفت البلاد منذ 1965 حيث كانت القيادة السياسية آنذاك توجه أنظارها إلى بناء الدولة الجزائرية لاغير، واستغلت الفرصة عند المغاربة أي بالمغرب الأقصى في ذلك الوقت لأغراض سياسية وإقتصادية مثل تشجيع السياحة والإجماع على الإنتخاب المغرب الأقصى في بعض المحافل الدولية، مثل صناديق التماوية إفريقية ... إلخ وتشجيع السياحة مثل الوفود أتباع الطريقة التجانية الذين يفيدون للمغرب الأقصى من أجل زيارة ضرع الطائفة التجانية وهو ضريح سيدي أحمد التجاني ومؤسس الزاوية بفاس، فالفترة الممتدة من الستينات إلى السبعينات تعرضت الطريقة إلى جمود في نشاطها هذا على المستوى الوطن، لكن ظلت تنشط بالخارج (حسب تصريح أحد المهتمين بتاريخ الطريقة وفي نفس الوقت حفيد).

ففي عهد الرئيس الراحل هواري بومدين حدث لها حضر من طرف الحكومة ، والنظام هو السبب أو العامل في معارضتها داخل الجزائر ولم تجد تشجيع من طرف الحكومة، بحيث لم يعترى الطريقة ركودا في نشاطها وواحياتها اليومية إلا أنها كانت مقيدة الحركة سدا للذريعة ودفعا للبشرية بالنظر إلى ظروف بلادنا. فقد عمل هواري بومدين الرئيس الأسبق إلى تجميد نشاطاتها كما كان الحال لكل الطرق الصوفية وعمل على إعادة بناء واسترجاع الخيرات من المستعمر، وظهر بذلك الحزب الواحد، وليس معناه أن هذا التجميد نتج عنه التلاشي أو الزوال بل بالعكس كان كل تجاني أو مرید تجاني يذكر بأوراد الأحمديّة.

وعانت التهميش بعد الإستقلال مباشرة، حين كان هم أفراد المجتمع إستعادة الجزائر واعادة البناء ما خلفه الإستعمار.

وبعد هذه المرحلة شهدت مقاومة من طرف بعض القيادات التي كانت تسميها بالرجعية والتخلف، وهي تسميات لا تنطبق على الزوايا بل على الأثار التي خلفها الإحتلال الأروبي، وجعلها لصيقة بها ونفس الأمر بالنسبة للسلطة العثمانية التي ظلت تطارد الطريقة التجانية ولم ترغب فيها إلا لتسوية المشاكل السياسية التي كانت تواجهها، وحتى الفترة الممتدة نهاية الثمانينات إلى تسعينيات من القرن 20م خصوصا بعد التقلبات السياسية التي شهدتها الجزائر فقد عمدت مجموعة من الأفراد من التيار الاسلامي والذي ظهر في نهاية الاربعينات على عرقلة سيرورة الطريقة التجانية، كما فعلت مع بقية الطرق الصوفية وحاربتها على أنها بؤرا للبدع والشعوذة والسحر، في حين الطريقة التجانية تتبرأ من كل ما يشوهها، وهذا ما جعلها تبعد عن الصرح الإجتماعي، ولم يقتصر التهميش على الزوايا بل مس قطاعات كثيرة وتمثل الزوايا دور الطريقة في أداء رسالة واضحة المعالم، إلا أن توقفها يرجع لأسباب متعددة نتيجة الحروب التي عرفت الجزائر كثيرا من أملاك الوقف التابع للزوايا تعرض للتأميم، نقص التجربة والتسيير، غياب الحوافز التشجيعية من الدولة. تغيرت صورة الزوايا بعد الإستقلال وتكفلت الدولة بالتعليم في جميع أطواره (بظهور المنظومة التربوية وتأسيس المراكز الثقافية حلت محل الطرق الصوفية) دون أن تتغافل عن الفئات المتخرجة من طلاب العلم وأساتذة ورجال القضاء وغير ذلك، رغم تهميش الطريقة إلا أنها لازالت تقوم بأداء رسالة التقنيف الديني والإصلاح والإجتماعي، وحتى يتسنى لها الفعالية والنجاعة في المجتمع وتصديها لعصر العولمة أن تغير المناهج وتوجد الإتجاهات بداء في إنشاء معهد علمي للزاوية تجمع التراث الثقافي ويشرف عليها باحثين في العلوم الإجتماعية وعلوم الشريعة تحت نظام جديد سيشرف على توحيد الصفوف والعمل الصحيح(حسب ما صرح به أحد مريدي الطريقة التجانية).

وعندما كانت الطريقة التجانية في مضر والحد من نشاطاتها إلا أنها كانت في الخارج وخاصة في غرب إفريقية تنشط بقوة وزاد ذلك من عدد أتباع الذين كان يزداد من يوم إلى آخر ويكثر.

ثامنا:التغيرات وتأثيرها على الطريقة التجانية:

إن التغيرات التي شهدتها المجتمع الجزائري كان لها تأثير على الطريقة التجانية حيث كانت مستهدفة من طرف جماعات متطرفة خلال ثمانينات إلى العشرية الأخيرة من القرن 20م حيث فجرت مقدسات التجانية بالقنابل وبضبط بالزاوية التجانية الواقعة بكوردان بالقرب من عين ماضي كانت عبارة عن مجزة بتاريخ 10 أكتوبر 1996(26)

أزهقت الأرواح البريئة وعدد ضحايا تعدى شخصان ومن خلال هذه العملية الإرهابية كانت عبارة عن رسالة موجهة إلى التجانيين بالعالم. بالرغم من أن الطريقة التجانية لم تتأثر بالسياسة ولا

تطمح إليها حيث قال سيدي أحمد التجاني محذرا من الرياسة: "إياكم والرياسة فإنها كعبة تطوف بها جميع الشرور" (حسب تصريح أحد أحفاد المؤسس).

ان التغييرات السياسية مست كل شرائح المجتمع بما فيها الطريقة التجانية لأنهم ملتزمين، ولا يوجد أي تجاني متطرف ولم يتورط أي تجاني، تبعا لنهي الشيخ سيدي أحمد التجاني عن الدخول في الصراع السياسي والإبتعاد عن الرئاسة (حسب تصريح أحد أحفاد مؤسس الطريقة).

وبالرغم من الظروف السياسية المضطربة التي ظهرت في المجتمع الجزائري فإنها أثرت على التجانيين إلا أنهم بقوا على سالف عهدهم، يقومون بواجباتهم الدينية والدنيوية كان الأمس والغد والحمد لله رغم الظروف ومهما كانت، وإن كانت الظروف الأمنية غير مستقرة لم تؤثر على الطريقة فالتجانيين تلقوا تربية روحية ولذا لم تستطع هذه الظروف (حسب تصريح باحث تاريخي).

إن التغييرات السياسية كانت لها أثر في سير الحسن للطريقة التجانية ليست هذه الطريقة فحسب بل أثرت على كل الطرق الصوفية، وتعرض معظم الزوايا لتهميش خاصة وأن المجتمعات الإنسانية في تحول مستمر وتعرف أنماطا وطرق حياة جديدة، المعروف أن الصوفية كممارسة دينية لم تتعارض مع أشكال التجديد المعرفي والتكنولوجي إلا ما يسمى السبق الديني وقضية التهميش بطول الكلام فيها ومردّها إلا المخضات الإيديولوجية المتعاقبة التي عارض سير هذه المؤسسات البعض منها قاوم واستمر والبعض إبتعد عن القصد، والعشيرة الأخيرة تضرر الكثير من الزوايا حيث لحقها التخريب والتهجير القروي وثلت حركتها وأفرغت من محتواها السوسيو-ثقافي⁽²⁷⁾.

لقد سببت السنوات الفارطة (التسعينات) شرخا في البنية الإجتماعية والثقافية والدينية دون أن نذكر الهوة الإقتصادية في التفاوت في مستوى المعيشة بين فئات المجتمع الواحد. وهذا ما أحدث خللا كبيرا في بنية المجتمع لم يستطع السياسيون إحتواءه، رغم ما بذله بعضهم من جهود، لذلك فإن الزوايا قادرة على أن تؤدي دور التماسك بإمتياز ولكن ذلك يتطلب منها تحديث وسائلها، وإعطاء رؤى جديدة حول دورها الروحي والتربوي والعقائدي ويتطلب منها أيضا درجة من الوعي بذاتها وذلك يتأتى من خلال النقد الذاتي لرصد أخطائها وسلبياتها.

إن النظام التقليدي مجتمع الجزائري يسمح بإسناد هاته الوظيفة التضامنية للزوايا، وهذا امر إيجابي، كما ان النظام المعاصر " من خلال سهولة الإتصال وشبكة العلاقات الإجتماعية التي هي أكثر إنتشار يمكن لها أن تحتوي هذه المؤسسة، وتعطيها أبعادا أوسع مما هي عليه في وضعها الحالي⁽²⁸⁾.

وقد عرفت الطريقة التجانية ركودا شاملا عرقل من استمرارها خاصة بالجزائر ومن أهم العوامل ركودها.

• العامل السياسي: نظرا للإضطرابات السياسية التي شهدتها الجزائر في الفترة الممتدة بين الثمانينات إلي التسعينات من القرن العشرين، ويرجع للظروف الأمنية المتذبذبة الي عرفتها جل

المناطق، ليمس بذلك كل المؤسسات الإجتماعية أو الدينية، وخاصة وأن الطريقة التجانية كانت من بين المؤسسات الدينية التي مسها الظروف الأمنية، لينقص بذلك عدد الزوار والزيارات للزاوية التجانية بعين ماضي وحتى الوافدين من الخارج قل عددهم ولم تعد هنالك زيارات يومها، ففي السابق كانوا التجانيين يأتون من السنغال وموريتانيا لزيارة عين ماضي ثم تماسين مناطق تواجد زوايا الطريقة. ففي 1984 م سنة إلتقاء الوافدين الأفارقة إجتمع عدد التجانيين بعين ماضي، لكن بعدها أراد شيخ الطريقة رفقة المقاديم والمريدين إعادة تنظيم ملتقى آخر للتجانين الأفارقة ونظرا للظروف الأمنية الغير مستقرة بالوطن منعهم من ذلك (حسب تصريح باحث تاريخي) وميول بعض الأفراد من المجتمع الجزائري للدخول في السياسة وإبتعادهم وتخليهم عن الطريقة، قلل من نشاطها وعرفت الركود في شتى مجالاتها.

• العامل الإجتماعي: قلة الإهتمام الأفراد بظاهرة الطريقة والتصوف فهناك من ينظر إليها على أنها ظاهرة تاريخية فقط ولا تتلائم وتتزامن مع الوقت الحاضر وأنها لا تخدم المجتمع في حاضره ومستقبله، ونفهم من ذلك نفاذا ونسيانها.

• العامل الإقتصادي: إن المدخول المتوسط أو ضئيل للأفراد أو المريدين والأحباب جعل الطريقة تركد وتقلل من نشاطات الإقتصادية فقلة المدخول للطريقة من طرف مريديها وأحبابها المتمثلة في المساعدات المادية ينقص من وظائفها.

اللهم إذا تحصلت على دعم من طرف الحكومة قد تستطيع الوقوف واستعادة نشاطها وتتحرك كما كانت عليه في السابق (حسب تصريح باحث ومهتم بتاريخ الطريقة) تقوم هذه الطريقة على نظام خاص بها يبدأ من الشيخ ثم الخليفة فالمقدم إلى المرید إلى الزوار ليشكل بناء هرمي ولكل منهم وظيفته ودوره داخل الطريقة فهذا معمول به منذ ظهورها ولديها علاقات فيما بين أعضائها لتنتج بذلك تنظيم إجتماعي يخضع إليه كل من له علاقة بهذه الطريقة، ولديها علاقات مع بقية الطرق وإن اختلفوا في المنهج فإنهم يتفقون في الأهداف التي جاءوا من أجلها، وأهمها إعلاء كلمة الله والسير على منهاج الرسول صلى الله عليه وسلم.

والملاحظ أن التغيرات التي شهدتها الجزائر في الآونة الأخيرة خصوصا في نهاية التسعينات من القرن العشرين كان لها تأثير على هذه الطريقة بصفة خاصة وعلى أتباعها وزوارها بصفة عامة وهذا ما أثر أيضا على نشاطها وعلى إستمرارها في القيام بمهامها التي كانت تقوم بها في السابق للأفراد والمجتمع. لتعرف في الفترة الأخيرة ركود وتراجع عرقل من أداء مهامها مع أنه بدأ الإهتمام بالطرق الصوفية والزوايا، بإلقاء محاضرات تاريخية وملتقيات ثقافية وخاصة الملتقى الدولي للزوايا بولاية أدرار وكان هذا بحضور مجموع الشيوخ الطرق الصوفية ومن بينها الطريقة التجانية وذلك بتاريخ

02 ماي 2000 (29)

ويعتبر بذلك إنطلاقة جديدة وإهتمام السلطة بظاهرة الطريقة، بإعتبارها ظاهرة تاريخية وإجتماعية ودينية وثقافية، والتي عرفت تهميش وإهمال واللامبالاة من الأفراد والمجتمع.

خاتمة:

عاش الشيخ أحمد التجاني في عصر عرف عدة إضطرابات إجتماعية وسياسية وإقتصادية زعزعت الإستقرار الداخلي وظهرت عوامل الفرقة بين السلطة والأهالي فإنتشر الظلم ، وإندلعت الثورات في وجه الحكم العثماني كثورة بن الأحرش في شرق البلاد وثورة الشريف الدرقاوي في غربها وكون هذه الثورات حمل لواءها رجال الطرق الصوفية، فإنّ العثمانيين رصدوا تحركاتهم وضيّقوا الخناق عليهم، وكان الشيخ التجاني ممن ضيق عليه الخناق حتى أجبر على الهجرة، وكان هذا هو السبب الحقيقي لإنتقاله إلى فاس بالمغرب الأقصى ، إنّ هذه الظروف جعلت الشيخ أحمد التجاني بذل جهدا لتجاوزها، حيث إستطاع أن يصمد في وجه السياسة العثمانية وتقل بين الجزائر والمغرب وتونس ومصر والحجاز من أجل الأخذ على شيوخها إلى أن بلغ درجة من المعرفة الصوفية أهلتها لتأسيس طريقة صوفية خاصة به، لقد كانت الحركة التعليمية في عهد الشيخ أحمد التجاني منحصرة في مراحلها الأولى وقائمة على تحفيظ القرآن الكريم والأحاديث النبوية والتفسير ومبادئ التصوف.

وكان الشيخ هو أحد العلماء المالكيين الذين قرأوا العلم في الجزائر، ثم بعد ذلك إتبعوا الصوفية وملكوا طريقهم بعد أن أخذ عن جمهرة من الشيوخ في عصره، وطوق البلاد والتقى بالكثير من العلماء والتزم بأذكارهم ودعوا له وبشروه بخير في هذا الشأن⁽³⁰⁾

فكان عليه أن يأتي بطريقة صوفية تبعث الأمل والإطمئنان الروحي داخل النفوس وهو الأمر الذي تضمنته تعاليم الطريقة التجانية ومبادئها ومفاهيمها ومستندا في ذلك على الكتاب والسنة.

المرجع المعتمد عليها:

- (1) أحمد سكيرج: تنبيه الإخوان على أن الطريقة التجانية لا يلقنها إلا من له صحيح طول الزمان، مطبعة النهضة، عدد 11، تونس، 1921، ص41.
- (2) نفس المرجع، ص129.
- (3) محمد الحافظ التجاني: قصد السبيل في الطريقة التجانية، الزاوية التجانية، القاهرة، ط2، 1980، ص19.
- (4) عمار هلال، الطرق الصوفية، و نشر الإسلام، منشورات وزارة الثقافة والسياحة، مديرية الدراسات التاريخية، وإحياء التراث، الجزائر، 1984. ص122
- (5) أحمد سكيرج: كشف الحجاب، المكتبة الشعبنة، بيروت، ط الأخيرة، 1988. ص20
- (6) أبو القسم سعد الله ، التاريخ الجزائر الثقافي من القرن(16-20م) ج1، المؤسسة الوطنية للطباعة، الجزائر، ط2، 1985. ص439.
- (7) محمد الحافظ التجاني: الإفادة الأحمديّة لمزيد السعادة الأبدية ،دار الكتاب، القاهرة، ط2، 1391هـ، 1971، ص87.
- (8) علي بن محمد آل دخيل،التجانية، دراسة لأهم عقائد التجانية على ضوء الكتاب والسنة، دار العاصمة، الرياض، ط2، 1998، ص42.
- (9) عبد الرحمان بن محمد الجيلالي، تاريخ الجزائر العام ج4 دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط6، 1983 ص51.
- (10) يحي بوعزيز: الأمير عبد القادر رائد الكفاح الجزائري دار العربية للكتاب تونس، ط2، 1983 ص16.
- (11) أبو القاسم سعد الله: محاضرات في تاريخ الجزائر لبداية الاحتلال، ش ،و، ن، ت، الجزائر 1982 ص150
- (12) بن يوسف تلمساني:الطريقة التجانية وموقفها من الحكم المركزي بالجزائر،رسالة ماجستير، معهد التاريخ الجزائر 1998 ص 58.ص92
- (13) ناصر مجاهد: سبل العبور بجبل العمور، المطبعة العربية، غرداية، ط1، 1993، ص130.
- (14) نفس المرجع، ص175.
- (15) علي حرازم: جواهر المعاني وبلوغ الأماني، ج1، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط، 1963 ص 28

- 16 محمد رؤوف القاسمي: تعريف الخلف برجال السلف، ج1 مؤسسة الوطنية للفنون، الجزائر، 1991، ص 283.
- 17 أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص517.
- 18 عبد الرحمان طالب: الشيخ سيدي أحمد التجاني، ديوان المطبوعات الجامعية، وهران، 2001، ص6.
- 19) علي حرازم، المرجع السابق، ص 29.
- 20) يحيى بو عزيز: ثورات لجزائر في القرنين التاسع عشر والعشرين، ج1، منشورات المتحف الوطني للمجاهد، الجزائر ط2، 1996، ص349.
- 21) بن يوسف تلمساني: نفس المرجع، ص94.
- 22) أبو القاسم سعد الله ، المرجع السابق ص 271.
- 23) عبد الرحمان طالب، الشيخ سيدي أحمد التجاني، ديوان المطبوعات الجامعية، وهران، 2001، ص 10.
- 24) محمد بن حسين التجاني الفتح الرباني، فيما يحتاج إلى المرید التجاني، دار العلم للجميع، البلد والسنة غير مذكورين، ص34.
- 25) المرجع نفسه ص 35
- 26) نشرة الاخبار الثامنة، التلفزة الوطنية بتاريخ 10 اكتوبر 1996.
- 27) محمد رؤوف القاسمي: " الزوايا تصدت للدفاع عن المقومات الوطنية" ، مقال من جريدة المساء بتاريخ 8 ماي 2000 م ، العدد 958 ص 14.
- 28) عبد العزيز راس المال: "الزوايا قادرة على تأدية التماسك بإمتياز"، مقال من جريدة المساء بتاريخ 16 ماي 2000 العدد 956 ص 15.
- 29) نشرة الأخبار الثامنة، التلفزة الوطنية، بتاريخ 02 ماي 2000.
- 30) محمد حافظ التجاني: "مقال حول الطريقة التجانية"، مجلة طريق الحق، العدد الأول، مارس 1972، ص 15.

المحور الخامس:

التصوف والقضايا المعاصرة

مقامات اليقين مفاهيمها وآثارها في السلوك الفردي والجماعي

أ.محمد دباغ

جامعة أدرار

الملخص:

إن بناء الشخصية الإسلامية المتكاملة يقوم على التوازن بين المادة والروح، ولقد اعتنى العلماء منذ القديم ببيان أهم المبادئ التي تقوم عليها التربية الروحية، وشرحوا معاني الخصال السلوكية التي يجب على الإنسان التحلي بها حتى يصل إلى تحقيق العبادة الخالصة لله تعالى، ومن هذه الخصال: ما يعرف عند الصوفية بمقامات اليقين التي من أهمها: الصبر-التوكل- التوبة..... فإذا تحققت في الإنسان هذه الفضائل ارتقى إلى درجة الربانية ونال رضى الله المطلق وتحققت له سعادة الدارين.

Résumé

The building of personal Islamic integrated based on a balance between matter and spirit and I take care of scientists since the old statement in the most important principles .

Underlying spiritual education and explained the meanings of behavioural qualities which must be rights by up to the exclusive worship Good Almighty and the qualities: What Know when Sufi shrines certainty that the most important: patience – trust – repentance.....

If achieved in these human virtues elevated to the point of God and the satisfaction of God and made him the absolute HE homes.

مقدمة:

من المعلوم أن الشخصية الإسلامية مبنية بناء متكاملًا روعيت فيه كافة الجوانب المؤثرة في سلوك الإنسان، وكان ابتداء هذا البناء بالعقيدة التي تكسب الإنسان حسن التصور تجاه الوجود عموماً بما في ذلك الموجود الباقي: (الله) والموجود الفاني: (ما سوى الله)، وجاء الفقه ليبين للإنسان كيف يعبد الله ثم جاء علم السلوك أو التصوف الذي يوصل إلى ثمرة العلمين السابقين (باب الإحسان)

ذلك لأن المعارف النظرية لا تؤتي أكلها إلا إذا أثمرت سلوكاً يرتقي بالإنسان في مدارج الحياة الروحية ليصل به إلى درجة الريانية، وبذلك تتحقق العبودية الخالصة لله رب العالمين.

ولقد اهتم علماء التصوف بتأصيل مبادئه ومباحثه وبيان مصطلحاته منذ القديم

كما بينوا آثار مختلف المقامات السلوكية في تزكية النفس الواردة في قوله تعالى: (ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها)(1).

وفي هذا السياق نجد مجموعة من الفضائل السلوكية المهمة سميت بمقامات اليقين، لأن التحلي بها على الوجه الأكمل يوصل الإنسان إلى المعرفة الريانية الحقة حتى لا يبقى قلبه متعلقاً بما سوى الله، وفي هذا المعنى يقول ابن عاشر رحمه الله:

يصير عند ذاك عارفاً به حراً وغيره خلا من قلبه

وسنحاول في هذا البحث التعرض لمقامات اليقين وآثارها السلوكية فنقول وبالله التوفيق

- أولاً: التعريف بمقامات اليقين

مقامات اليقين مركب إضافي من كلمتين أولهما المقامات التي تعني المراتب واليقين المنافي للشك، وهي في اصطلاح أهل السلوك: (مجموعة من الخصال السلوكية تحمل من قامت به على التزام العبودية في أعلى صورها، ولكل منها علم وحال وفعل)(2).

وواضح من التعريف أن الوصول إلى درجة العبودية الخالصة يجعلها صاحبه متوازن الشخصية والسلوك وبذلك يكون ريانياً في عقيدته وعبادته وأخلاقه ومعاملاته(3).

وأما مصطلحات العلم والحال والفعل الواردة في التعريف، فنمثل لها بما يلي:

التوبة: مقام سلوكي له ثلاث مراتب

- العلم: يمثله إدراك خطورة المعاصي المتلبس بها

- الحال: يمثله الندم والتألم

- الفعل: يتمثل في الإقلاع الفوري عن المعصية(4)

فثمره التحلي بسلوك التوبة هي حصول الفعل وهو الإقلاع عن المعصية والإقبال على الطاعة، ولذلك فلا مجال هنا للتوبة المصطنعة أو المكذوبة لأنها لا تورث حالا ولا فعلا.

وبناء على هذا المثال فإن جميع المقامات السلوكية التي سنذكرها لابد أن يصدق فيها التفاعل بين القلب وسائر الجوارح فتؤدي نتيجتها الفعلية المتمثلة في تحقق العبودية الخالصة وفيما يلي نبين باختصار مفاهيم المقامات السلوكية وآثارها.

ثانيا: بيان معاني مقامات اليقين:

الخوف: وهو فزع القلب من مكروه يناله أو محبوب يفوته(5) قال الغزالي: (هو عبارة عن تألم القلب واحتراقه بسبب توقع مكروه في الاستقبال(6)).

والمقصود هنا خوف الله سبحانه وتعالى والوجل منه وأصله قوله تعالى: (وإياي فارهبون)(7) وقوله تعالى: (إنما يخشى الله من عباده العلماء)(8).

قال ابن القيم: (وهذا أي خوف الله إنما يثبت بتصديقه في وعده ووعيده والإيمان به وبكتابه وبرسوله، وهذا السبب يقوى بالعلم واليقين ويضعف بضعفهما)(9).

ونظرا لأهمية مقام الخوف قرنه الله سبحانه وتعالى بالعلم والتقوى حيث قال في وصف عباده الصالحين: (رضي الله عنهم ورضوا عنه، ذلك لمن خشي ربه)(10).

قال الغزالي: (وكل ما دل على فضيلة العلم دل على فضيلة الخوف لأن الخوف ثمرة العلم)(11).

ب-الرجاء: وهو ارتياح القلب لانتظار ما هو محبوب عنده(12)، والرجاء الحقيقي ما صاحبه عمل صالح وإلا كان غرورا كما ذكر الغزالي في الإحياء(13).

ويصحب الرجاء الحقيقي حسن الظن بالله، ولذلك جاء في حديث جابر رضي الله عنه: (لا يموتن أحدكم إلا وهو يحسن الظن بالله)(14).

والفرق بين الرجاء والتمني: أن التمني يصحبه الكسل ولا يسلك صاحبه طريق الجد، ولذلك قال صلى الله عليه وسلم: (الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت، والعاجز من أتبع نفسه هواها وتمنى على الله الأمانى)(15).

وذكر المفسرون أن أرجى آية في كتاب الله هي قوله تعالى: (قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله، عن الله يغفر الذنوب جميعاً)(16).

قال ابن عاشور: (وهذه المغفرة تقتضي أسباباً أجملت هنا وفصلت في دلائل أخرى من الكتاب والسنة، منها قوله تعالى: (وإني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحاً ثم اهتدى)(17) وتلك الدلائل يجملها أن للغفران أسباباً تطراً على المذنب ولولا ذلك لكانت المؤاخذة بالذنوب عبثاً ينزه عنه الحكيم تعالى)(18).

ج-الشكر: وهو العلم بالنعمة والفرح بها والعمل بما هو مقصود المنعم ومحبو به(19) ودليل الشكر قوله تعالى: (فاذكروني أنكركم واشكروا لي ولا تكفرون)(20)، وقوله تعالى: (وإذ تأذن ربكم لئن شكرتم لأزيدنكم)(21).

وثمرة الشكر تسخير جميع النعم التي أنعم الله بها على الإنسان في تحقيق ما يرضيه سبحانه وتعالى، وعنه قال تعالى: (وسنجزى الشاكرين)(22).

وهو قسيم الصبر في أن كلا منهما يعد نصف الإيمان(23).

د- الصبر: هو ثبات باعث الدين في مقابل باعث الشهوة(24)، وقد وصف الله سبحانه وتعالى الصابرين بأوصاف كثيرة وذكر الصبر في القرآن في أكثر من سبعين موضعاً وأضاف إليه أكثر الدرجات والخيرات وجعلها ثمرة له(25).

قال تعالى: (وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا)(26)، وقال تعالى: (وليجزين الذين صبروا أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون)(27)، وقال تعالى: (إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب)(28)، وقال صلى الله عليه وسلم: (الطهور شطر الإيمان والحمد لله تملأ الميزان وسبحان الله والحمد لله تملآن أو تملأ ما بين السماء والأرض والصلاة نور والصدقة برهان والصبر ضياء والقرآن حجة لك أو عليك)(29).

وكان الصبر بهذه المنزلة لما فيه من مغالبة النفس ومجاهدتها وحملها على ترك ما ترغب فيه وفعل ما تكرهه(30)، والصبر سبب لحصول كل كمال(31)، ولذلك مدح الله به أنبياءه وأصفياءه فقال عنى نبيه أيوب: (إنا وجدناه صابراً نعم العبد إنه أواب)(32)، وقال لخاتم أنبيائه ورسوله: (فاصبر كما صبر أولوا العزم من الرسل)(33).

هـ- التوبة: هي الرجوع إلى الله والعودة إليه(34)، ذلك لأن الأصل في الإنسان أن يكون دائم الصلة بالله، فإذا ابتعد عنه بسبب ارتكابه للمعاصي وجب عليه الرجوع إليه بالتوبة والإنابة.

والتوبة التي أمر الله بها المؤمنين هي التوبة النصوح قال تعالى: (يأيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحا)(35)، قال ابن كثير: (أي توبة صادقة جازمة تمحو ما قبلها من السيئات وتلم شعث التائب وتجمعه وتكفر عنه ما كان يتعاطاه من الدناءات)(36).

والتوبة تستر الذنوب كما يستر الثوب البدن(37)، وللتوبة ثلاثة عناصر ذكرتها مجملة عند التمثيل لتعريف المقامات، وهذه العناصر هي:

1-العنصر المعرفي: وهو أن يتبين للإنسان خطؤه فيقر به(38)، ودليله قوله تعالى: (والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم)(39).

2-العنصر الوجداني الإرادي: ويعبر عنه المتقدمون بالندم(40) ومثاله في قصة آدم عليه السلام حيث قال تعالى:(قالا ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين)(41).

3- العنصر العملي: ويتمثل في الإقلاع والاستغفار(42).

وبناء على هذه العناصر تكون شروط التوبة كما يلي:

- الندم على ما فات.

-العزم على عدم العودة إلى المعاصي.

- الإقلاع الفوري عن المعصية.

قال ابن عاشر:

وتوبة من كل ذنب يجترم تجب فورا مطلقا وهي الندم

بشروط الإقلاع ونفي الإصرار وليتلاف ممكنا ذو استغفار

وحاصله أن يضاف إلى الشروط المتقدمة رد المظالم الممكنة من حقوق العباد(43)

ومن خصائص التوبة الصادقة أن الله يبدل بها السيئات حسنات، مصداقا لقوله تعالى: (إلا من تاب وآمن وعمل عملا صالحا فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات)(44).

و- الزهد: وهو ترك الميل إلى الشيء والرغبة عنه(45)، وفي الاصطلاح: بغض الدنيا

والإعراض عنها(46)، وهو بالجملة ترك محبوب إلى ما هو أحب منه(47).

ودليل الترغيب في الزهد في الدنيا قوله تعالى: (وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور)(48)، وقوله صلى الله عليه وسلم لابن عمر: (كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل)(49) وقوله صلى الله عليه وسلم: (وازهد في الدنيا يحبك الله)(50).

ويدل على أن من آثر رضا الله بالزهد في الدنيا يكون رابحا في تجارته مع الله، قوله تعالى: (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون)(51).

وفي فضل الزهد ورد قوله تعالى: (ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجا منهم زهرة الحياة الدنيا لنفتنهم فيه ورزق ربك خير وأبقى)(52).

ز - التوكل: التوكل مشتق من الوكالة(53) قال الرازي: (التوكل إظهار العجز والاعتماد على غيرك)(54)، وقال الغزالي: (يقال وكل أمره إلى فلان أي فوضه إليه واعتمد عليه فيه)(55).

والملاحظ أن كل التعريفات المذكورة تدور حول المعنى اللغوي، وقد خلص الغزالي إلى تعريف اصطلاحي نصه: (فالتوكل عبارة عن اعتماد القلب على الوكيل وحده)(56)، وبهذا يظهر أن التوكل كسائر المقامات يشتمل على جوانب ثلاثة: الجانب المعرفي الإدراكي والجانب الوجداني العاطفي الذي يعبر عنه بالحال، والجانب الإرادي السلوكي الذي يعبر عنه بالعمل(57).

وقد لخص ابن القيم رحمه الله معنى التوكل في عدة أمور حاصلها(58):

- رسوخ القلب في مقام التوحيد.

- اعتماد القلب على الله واستناده إليه.

- حسن الظن بالله.

- استسلم القلب لله.

- تفويض الأمر لله.

والتوكل على الله لا ينافي اتخاذ الأسباب، قال الفشيري: (واعلم أن التوكل محله القلب والحركة بالظاهر لا تنافي التوكل بالقلب بعدما تحقق العبد أن التقدير من قِبَل الله تعالى، فإن تعسر شيء فبتقديره وإن اتفق فبتيسيره)(59).

واستدل لهذا بحديث أنس بن مالك قال: (جاء رجل على ناقة له فقال:

يا رسول الله أدعها أو أتوكل أو أرسلها وأتوكل فقال صلى الله عليه وسلم: (أعقلها

وتوكل)(60).

ح- الرضا عن الله: الرضا عن الله خصلة تتحقق باجتماع مجموعة من الخصال، فهو ثمرة للتوكل والمحبة معا، وحاصله عدم اعتراض الإنسان على حكم الله وقضائه(61)، وذهب الغزالي إلى أن حقيقته غامضة على الأكثرين حيث قال: (اعلم أن الرضا ثمرة من ثمار المحبة، وهو من أعلى مقامات المقربين، وحقيقته غامضة على الأكثرين)(62)، وهو يشارك الصبر والشكر، وقد مدح الله المتصفين به بقوله تعالى: (رضي الله عنهم ورضوا عنه) (63)، وقال تعالى: (هل جزاء الإحسان إلا الإحسان)(64)، ومنتهى الإحسان رضا الله عن عبده وهو ثواب رضا العبد عن الله تعالى(65).

ط- محبة الله تعالى: والمحبة ميل الطبع إلى الشيء الملذ، وضدها البغض وهو نفرة الطبع عن المؤلم(66)، وقد نقل الغزالي عن بعض علماء السلوك مجموعة من التعريفات للمحبة من خلال آثارها(67) ومن جملة ما نقل قوله: (المحبة اتباع الرسول صلى الله عليه وسلم)، والر أيضا عن المحبة (أنها إيثار المحبوب)، ثم علق على ذلك بقوله: (وهذا كله إشارة إلى ثمرات المحبة فأما نفس المحبة فلم يتعرضوا لها)(68)، ومعلوم أن النصوص كثيرة في محبة الله للعبد ومحبة العبد لله، ومنها قوله تعالى: (إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين)(69) ثم بين تعالى أن حب الله ينبغي أن يكون أقوى عند المؤمن من كل حب قال تعالى: (ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحب الله والذين آمنوا أشد حبا لله)(70)، وحب الله ورسوله من أوثق عرى الإيمان، قال صلى الله عليه وسلم:

(ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان: أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما...)(71).

ي- الإخلاص لله تعالى: والإخلاص من خلص الشيء إذا صفا عن الشوائب(72) قال الرازي: خالصة في العشرة صافاه (73)، واصطلاحا: (الإخلاص تجريد قصد التقرب إلى الله تعالى عن جميع الشوائب)(74)، وهو عمل قلبي دقيق، ولذلك حذر الله من الرياء المخل به قال تعالى: (فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه أحدا)(75)، وقال صلى الله عليه وسلم: (إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته لله ورسوله فهجرته لله ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه)(76)، والإخلاص من أدق المقامات وأشقها على النفس لما فيه من إذهاب لحظوظها وحمل لها على ما تكره.

ك- الصدق: والصدق ضد الكذب (77) ومنه اشتق لفظ الصديق، وهو وصف وصف الله به بعض أنبيائه في معرض المدح، قال تعالى: (واذكر في الكتاب إبراهيم إنه كان صديقا نبيا)(78).

وفي بيان حقيقة الصدق ومراتبه يقول الغزالي: (اعلم أن لفظ الصدق يستعمل في ستة معان: صدق في القول، وصدق في النية والإرادة وصدق في العزم وصدق في الوفاء بالعزم، وصدق

في تحقيق مقامات الدين كلها، فمن اتصف بالصدق في جميع ذلك فهو صديق لأنه مبالغة في الصدق(79)، وقد وصف الله تعالى من اتصفوا بالصدق في أعلى صورته بقوله تعالى: (إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون)(80).

ثالثاً: أثر مقامات اليقين في السلوك الفردي والجماعي

أثرها في السلوك الفردي:

إذا تحلى الفرد بمقامات اليقين تأهل لاستحقاق وصف الريانية وبذلك تتحقق له الفضائل الآتية:

- الوصول إلى السعادة الحقيقية وهي سكينة النفس وطمانينتها وحصول راحة البال(81) قال تعالى: (من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنجزيه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون)(82) فالإنسان الرياني لا يعرف الضنك والهـم وضيق الصدر، قال تعالى: (فمن اتبع هـداهي فلا يضل ولا يشقى، ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكاً)(83)، وقال تعالى: (الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله، ألا بذكر الله تطمئن القلوب)(84).

- الدخول في معية الله والظفر بحبه.

فقد تكفل الله عز وجل لكل من انتسب إليه وصار من أوليائه بحمايته وكفايته ونصرته(85)، قال تعالى: (أليس الله بكاف عبده ويخوفونك بالذين من دونه)(86)، وقال تعالى: (ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون)(87).

- تحقيق العبودية الاختيارية.

وهي حالة موجبة لتخلص العبد من دواعي أهوائه حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد له اضطراراً، ولذلك أضاف الله هذا الصنف إلى نفسه إضافة تشريف، وإلا فالخلق كلهم عباد لله، وذلك في قوله تعالى: (وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا)(88).

-السلامة من أمراض القلوب:

التي أشار إليها ابن عاشر بقوله:

يطهر القلب من الرياء وحسد عجب وكل داء(89)

- الاتصاف بالأخلاق الفاضلة: من صدق وأمانة وإيثار وحلم وبذلك يستحق أن يكتب مع المسارعين في الخيرات الذين قال الله فيهم: (أولئك يسارعون في الخيرات وهم لها سابقون)(90).

2- أثرها في السلوك الجماعي:

تتلخص آثار التحلي بمقامات اليقين في السلوك الجماعي فيما يلي:

- تجسيد معاني الأخوة بين جميع أفراد المجتمع: لكونها مقصدا ساميا بدليل أسلوب القصر الوارد في قوله تعالى: (إنما المؤمنون إخوة)(91)، فعن طريق تحقق الريانية في سلوك الأفراد، تتجسد معاني الأخوة في علاقاتهم ومعاملاتهم.

- تجسيد قيم التضامن والتعاون: المطلوبة شرعا وواقعا، امتثالاً لقوله تعالى: (وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الأثم والعدوان)(92).

وذلك عن طريق الإخلاص والصدق وحسن التوكل على الله والرضا بقضائه وخوف عقابه.

-الجد في العمل وترك التواكل والتكاسل:

وذلك بإدراك المعنى الإيجابي للتوكل والتحلي بروح الإخلاص والتفاني في إتقان العمل لدخوله في المفهوم الشامل للعبادة.

- استحقاق النصر والتمكين:

فقد وعد الله عباده بالنصر والتمكين إذا أحسنوا صلتهم به عن طريق تحقيق ما تقدم من الخصال(93)، قال تعالى: (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم، وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم ..)(94).

الخاتمة:

إن ما ذكر من الفضائل السلوكية المعبرة عن مقامات اليقين هي مظاهر روحية متعددة تجتمع في خاصية الربانية التي يصل بها الإنسان إلى درجة الإحسان التي عبر عنها النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: (الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه ..)(95).

فإذا تحلى الأفراد والمجتمعات بهذه الفضائل تحققت السعادة للأمة واستحقت بذلك أن توصف بأنها خير أمة أخرجت للناس، وإذا وقع التقصير في هذه الفضائل نجم عنه الخلل السلوكي على المستوى الفردي وتسرب إلى المستوى الجماعي، فيختل توازن الأمة وتضطرب حالها فتحيا هزيلة واهنة لاتمثل المستوى الذي أراد الله لها سلوكيا ولا حضاريا وأخيرا يمكن أن نستخلص من العرض السابق مايلي:

- 1- إن مقامات اليقين خصال سلوكية كفيلة بترقية الإنسان إلى درجة الربانية وتحقيق السعادة الدنيوية والأخروية.
- 2- بتحقيق العبودية الخالصة لله يسعد الفرد والمجتمع.
- 3- ضرورة تعميم مبادئ التربية الروحية وذلك بتفعيل الدراسات الشرعية سواء ما تعلق بالبحوث الأكاديمية أو الدروس العامة.
- 4- السعي إلى تحصين المجتمع وترقيته تربويا وسلوكيا.
- 5- نشر الثقافة الشرعية بشكل يسهم في إعادة التوازن الفكري والسلوكي.

الهوامش:

- 1- الشمس: 7.
- 2- الغزالي، إحياء علوم الدين، 3/4.
- 3- مصطفى يحيى، محمد يوسف خالد، محاضرات في الأخلاق والتصوف: 11
- 4- إحياء علوم الدين، 3/4.
- 5- الصديقي، دليل الفالحين، 285/4.
- 6- إحياء علوم الدين، 155/4.
- 7- البقرة 39.
- 8- فاطر: 28.
- 9- ابن القيم، طريق الهجرتين، 287.
- 10- البينة: 8.
- 11- إحياء علوم الدين، 160/4.
- 12- م ن، 142/4.
- 13- م ن، 143/4.
- 14- رواه مسلم.
- 15- رواه أحمد والترمذي.
- 16- الزمر: 53.
- 17- طه: 80.
- 18- التحرير والتنوير، 43/24.
- 19- الدر الثمين على المرشد المعين: 428.
- 20- البقرة 151.
- 21- إبراهيم: 09.
- 22- آل عمران: 145.
- 23- إحياء علوم الدين 60/4.

- 24-م ن، 60/4.
- 25-م ن، 61/4.
- 26- السجدة:24.
- 27-النحل: 97.
- 28 -28- الزمر: 11.
- 29- رواه مسلم.
- 30- طريق الهجرتين، 282.
- 31-م ن، 282.
- 32- سورة ص: 44.
- 33- الأحقاف:35.
- 34-القرضاوي، سلسلة في الطريق إلى الله (التوبة): 43.
- 35- التحريم: 8.
- 36-تفسير ابن كثير، 391/4.
- 37-الحبيب التواتي، شرح الفوز المبين،164.
- 38-سلسلة الطريق إلى الله، (التوبة): 48.
- 39-آل عمران: 135.
- 40-شرح الفوز المبين،147، سلسلة الطريق إلى الله: 50.
- 41- الأعراف: 23.
- 42-سلسلة الطريق إلى الله:58.
- 43- شرح الفوز المبين:147.
- 44- الفرقان: 70.
- 45- الرازي،مختار الصحاح، 241.
- 46- الجرجاني، التعريفات، 120.
- 47-إحياء علوم الدين، 217.

- 48-آل عمران، 185.
- 49-رواه البخاري.
- 50- رواه ابن ماجه.
- 51- التوبة:112.
- 52- طه: 129.
- 53- إحياء علوم الدين، 259/4.
- 54- مختار الصحاح، 248.
- 55- إحياء علوم الدين، 259/4.
- 56- م ن، 256/4.
- 57-سلسلة الطريق إلى الله - التوكل-: 22.
- 58- ابن القيم، مدارج السالكين، 120/2.
- 59- الرسالة القشيرية، 368/1.
- 60- رواه الترمذي.
- 61- شرح الفوز المبين: 165.
- 62- إحياء علوم الدين، 343/4.
- 63- البيهية:8.
- 64- الرحمن: 59.
- 65- إحياء علوم الدين، 344/4.
- 66-المورد المعين، 429، إحياء علوم الدين، 296/4.
- 67- إحياء علوم الدين، 360/4.
- 68- م ن، 360/4.
- 69- البقرة: 220.
- 70- البقرة: 164.
- 71- متفق عليه.

- 72- إحياء علوم الدين: 379/4.
- 73- مختار الصحاح، 161.
- 74- إحياء علوم الدين، 379/4.
- 75- الكهف: 105.
- 76- متفق عليه.
- 77- مختار الصحاح: 315.
- 78- مريم: 41.
- 79- إحياء علوم الدين 288/4.
- 80- الحجرات: 15.
- 81- مجدي الهاللي، الطريق إلى الريانية، 25.
- 82- النحل: 97.
- 83- طه: 123.
- 84- الرعد: 29.
- 85- الطريق إلى الريانية.
- 86- الزمر: 36.
- 87- يونس: 62.
- 88- الفرقان: 63.
- 89- شرح الفوز المبين: 156.
- 90- المومنون: 62.
- 91- الحجرات: 10.
- 92- المائدة 2.
- 93- الطريق إلى الريانية: 46.
- 94- النور: 53.
- 95- رواه مسلم.

نحو تصوف معاصرٍ مُستوعِب

د. محمود أبو الهدى الحسيني

سوريا

الملخص:

تعيش أمتنا الإسلامية اليوم أزماتٍ معرفيةً وثقافيةً وسلوكيةً وحضاريةً، وتختلط الأوراق في فوضى هذه الأزمات، فلا يكاد المراقبُ لها عن كثبٍ يميز بين ما هو أصيلٌ في جذوره، وما هو دخيلٌ في مضموناته، ويحتاجُ النخبُ في ساحة التصوف إلى إعادة النظر في السلوك الصوفي العام، لأنّ الصدامَ في هذه المرحلة يستهدفُ الإسلام، فينبغي على أبناء الإسلام أن يجتهدوا في هذا الوقت للتقليل من الصراعات الإسلامية الداخلية، وهذا الهدف يقتضي من نُخب التصوف أن يتمسكوا بما هو من قبيل روح التصوف، وهو عين الركن الإحساني من الدين، وأن لا يجعلوا بعض الوسائل الفرعية الاجتهادية غايةً ومقصوداً، إذا كانت تسبب أزمةً إسلاميةً داخليةً، وعندها يستطيعُ كلُّ من علماء الأركان الدينية الثلاثة أن يتكامل مع أخيه، ويستطيع التصوف الحقيقي أن يأخذ مكانته في الصدارة المعرفية، وأن يمارس دوره التربوي الرائد في هذا الزمن العصيب.

يسلط هذا البحث الضوء على:

- الأزمات المعرفية والحضارية المعاصرة في أمتنا
- السلوكيات المعاصرة المنتسبة إلى التصوف بين الغث منها والسمين
- المقصود الحقيقي للتصوف في التربية والمعرفة
- التطوير المنشود في أسلوب العمل الصوفي.

تمهيد:

التصوف أو ركن الإحسان من الدين، هو روح هذا الدين، وشعلةً الوقود في مركبته، والجمع بين تحصيله في الصورة الشرعية النقية هو عين التمسك بالعروة الوثقى، فقد قال تعالى: {وَمَنْ يُسَلِّمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى} [لقمان] 22 :

لكنَّ ضعف الشعلة الروحية، ونشوئه الصورة العملية أفقدا حركات التصوف دورها الفاعل، فكان لا بد من المراجعة، أملا في عودة الحق، وتجديد النقاء.

وقد جعلتُ بحثي هذا منقسما إلى أربعة محاور

1. الأزمات المعرفية والحضارية المعاصرة في أمتنا.

2. السلوكيات المعاصرة المنتسبة إلى التصوف بين الغث منها والسمين.

3. مقاصد التصوف الكبرى في تربيته ومعارفه.

4. التطوير المنشود في أسلوب العمل الصوفي.

والله أرجو لتحقيق القصد، وتيسير المنشود، وهو المولى والنصير.

أولا - الأزمات المعرفية والحضارية المعاصرة في أمتنا:

تعيش أمتنا الإسلامية اليوم أزمات معرفية وثقافية وسلوكية وحضارية، فقد صعد الخط البياني المزدهر بالعلوم في الأمة الإسلامية من عهد النبي μ إلى القرن الرابع الهجري، ثم تحرك مستقيماً حتى القرن السابع، وبدأ ينحدر انحدارا يسيرا حتى القرن التاسع، وبعدها أسرع بالنزول والانحطاط حتى وصل في القرن الثالث عشر وأوائل الرابع عشر إلى الحضيض، فعانى عالمنا الإسلامي من أزمات عدة من أهمها:

28. الهيمنة الاستعمارية العسكرية وما تلاها من الأسر الثقافي والسياسي والاقتصادي وقد

طالت أكثر البلاد الإسلامية، وكانت ابتداء على شكل احتلال وقح يسرق الثروة، ويستعبد الناس، ويضمُّ البلاد إلى الدول المعتدية المستكبرة، لكنَّ تلك الدول المعتدية حين أيقنت أنها خارجة ومطرودة، وأن تحرير الشعوب لبلدانها قضية وقت، وضعت مخططات بعيدة تضمن بعد خروجها وجود ولاءٍ وتبعية لها يشقُّ وحدة الصفوف في الشعوب المسلمة، ويوفِّر لها دوام المنافع، واستمرار توارد المصالح، ومن أجل ذلك اجتهدت لتبديل الهوية الثقافية في الأمة الإسلامية، وبذلت من أجل هذا الكثير لاستصناع أدوات بشرية موالية للمخططات المناهضة والمباينة لنسيج أمتنا، وبعد خروجها راغمة من البلاد الإسلامية، دعمت تلك الأدوات دعماً كبيراً حتى أوصلتها إلى مراكز تكوين القرارات وصناعتها، فدامت التبعية في أغلب البلاد الإسلامية لثقافة مستعمرها القدامى، وبدلاً من النهضة التي ينبغي أن تكون بعد خروج المستعمر حصل في الشعوب المسلمة الاسترخاء والكسل، ولم تتحقق انطلاقة حضارية عاجلة، كذلك التي سعت إليها بعض الشعوب المنكسرة في بلاد أخرى كاليابان، وألمانيا، بل غلبت الصراعات الفكرية المصطنعة،

وانتشرت عدوى النزاعات الحزبية، والصدماتِ الفئوية، وشهوةُ الوصولِ إلى الحكم، على حسابِ البحثِ العلمي، والتطويرِ الصناعي والتقني، ووقعت الشعوب المسلمة نتيجةً ما تقدم في أسرِ الاقتصاد، والحاجة التجارية لاستيراد المصنوعات الحديثة التي تصنعُ في دول المستعمر القديم، ومع ضعف الهمة الإيمانية، وخمود الشعلة الروحية أنتج هذا أسراً ثقافياً وسياسياً.

29. الجهل بالأصول الإسلامية التي جاء بها المصطفى p، فغلبَ على الأمة التقليدُ

المستسخ، والتكريزُ للمحفوظ الكريم الذي أنتجه أفاضُ الاستنباط في القرون السابقة، وانعدمت الملاحظة لتباين الظروف التي أسس فيها ذلك النتاج، والظروفِ المعاصرة المعقدة، بعدما أضيفت قضايا جديدة، تحتاجُ إلى دراسة فاهمةٍ للمتغيرات، كالأحكام السلطانية التي أسست عليها السياسة الشرعية، وبعض المعاملات الاقتصادية المستجدة، ومفهوماتِ دار الإسلام ودار الحرب، إلى غير ذلك من القضايا الدقيقة، التي صار من المناسب أن تقرأها النخبُ العلمية من جديد، هذا على مستوى من دَرَس العلم وردده، أما ما يحصلُ على المستويات العامة فهيب، إذ فقدت المعرفة بسبب إهمال الأفراد للتعلم إما تكاسلاً أو زهداً فيه، وقصر كثيرٍ من الدعاة والعلماء وأصحاب التصوف في نشر المعرفة بجميع وسائل نشرها، واقتصر الأمر في كثير من الأمكنة على إثارة العاطفة الدينية، وتشويق السامعين بالحكايات المثيرة البعيدة عن قواعد العلم وأصوله.

30. الاختلاف والعداوة في البيئة الإسلامية أو البيئة المنتسبة إلى التصوف التي كان من

المتوقع أن تكون الأبعد عن رعونات النفوس، فغلب حُبُّ الصدارة على بعضهم، وتحزَّب بعضهم ونأوا بأنفسهم عن الشورى وتنسيق العمل بين دوائرهم الصوفية، أو الدغوية، وغفلوا عن روابط الأمة الإسلامية وواجب أخوتها الإيمانية النورانية، وخبا نور الصدق والإخلاص في القلوب .

31. الفوضى الإعلامية، والانفتاح المعلوماتي الأرعن، الذي أفقد الفردَ في أمتنا خصوصيةً

تلقَى المعلومة عن أصحاب التخصص المؤتمن في دين الله، وقد كان محمد بن سيرين ومالك بن أنس وغيرهما من السلف يقولون: "هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم" ويُسْتَأْس في هذا الباب بما يُروى عن المصطفى p من قوله لابن عمر رضي الله عنهما: "ابن عمر دينك دينك إنما هو لحمك ودمك، فانظر عمن تأخذ، خذ عن الذين استقاموا، ولا تأخذ عن الذين مالوا "فالانفتاح المعلوماتي إيجابي لمن تلقَى العلمَ عن أهله حتى تمكَّن من التمييز بين الغثِّ والسمين، والنافع والضار، والأصيل والدخيل، أما الواقعُ المُعاشُ فهو تلقَى كثيرٍ ممن لم يدرسوا العلمَ خليطاً فوضويَّ المعلومة، لا تبقى معه ثقافة أصيلة، ولا علمٌ معتبر.

32. العولمة الجديدة التي أرادت ركوع الجميع تعظيماً لصنمها المصنوع الجديد، ومن أجل هذا

سعت إلى الهيمنة على مراكز العالم، والاستيلاء على مصادر الطاقة، وإيجاد قطبٍ واحدٍ يسخرُ العالم لمصالحه، وكان من ورائها الحُلُم الصهيوني الذي يدفعُ اليمينَ المتطرفَ في أكبر دول العالم إلى مصائب العالم وكوارثه، وما تزال مع أزمتها المالية الجديدة تستمرُّ في استنزافِ الثروة العالمية وإرغام العالم على

تحمل أخطائها الشنيعة، لكنَّ الأخطر في تلك الظاهرة الجديدة هو الإرغام على التبعية الثقافية، وإلغاء الهوية الثقافية للآخرين، وفرض الصورة المتحللة الفاسدة على شعوب العالم، والتركيز على كل ذلك في العالم العربي والإسلامي.

33. استفزاز التطرف الغربي المتزايد للمسلمين، بتكرار عدوانهم على المقدس الإسلامي، ورسوله الأكرم، وافتعال أزماتٍ يترفع عن مثلها العقلاء، ومما يثير الأسف أن الاستفزاز لم ينحصر في رعايا الغرب وسفهائه لكنه صدر عن مستوياتٍ متفاوتة، كانت منها مستوياتٌ كبيرة على الصعيد السياسي والديني .

34. التطرف الفكري المتفجر في أذهان بعض شباب الساحة الإسلامية، الذي ساعد انتشاره كلُّ ما تقدّم ذكره من الأزمات، وزاد الطين بلبا الجهل العلمي بأصول التعامل الإسلامي مع هذه الأزمات، وزاد جدّة التطرف بعض الردود الحكومية العنيفة عليه بغرض حفظ الأمن، ولم تُعط عناصر الساحة الثقافية والعلمية الإسلامية وقتاً مناسباً لمعالجة ذلك التطرف بالحوار والاستيعاب، ومع أن بعض المعاندين المتطرفين كانوا يُصرون على رفض الحوار، إلا أن بعضهم الآخر كان يقبل الحوار، ويتحوّل عن تطرفه.

ومما لا شك فيه أن التصوّف الأصيل بمضموناته الإحسانية التي تنبع من روح القرآن، وهدى المصطفى العنان، يستطيع - لو أعطي فرصته - أن يستوعب كثيراً من تلك الأزمات، لكن ابتعاده عن الدخول في الحركة الإصلاحية، وانكماشه عن دوره التربوي الأصيل، وإشراقته المعرفية المنوّرة، ترك فراغاً كبيراً، فبقيت النفوس المتكدرّة برعوناتها الفوضوية تتخبّط ضائعةً ومُضيعةً، وانحرفت المقاصد في الحركات المسلمة عن إرادة وجه الله، وكثرت الشوائب المفسدة للإخلاص، وبضياح صدق التوجه إلى الله، وندرة إشراق الإخلاص، تحوّل العمل الإسلامي إلى حركاتٍ حزبية لا تجعل الدعوة إلى الله أولويتها الكبرى، بمقدار ما تجعل من الرغبة العاجلة في تبوء مقاعد الحكم، وامتلاك مقاليد الأمور الظاهرة أولويتها، مع أنه تعالى قد ربط تغيير الأحوال في الأمة الإسلامية بتغيير البواطن { إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ } [الرعد 11] :

ومما تقدم تظهر الحاجة ملحةً لإعادة النظر في أساليب العمل الديني الإسلامي، وتبدو الظروف الجديدة مستوجبةً مراجعةً عامّةً لكل ما هو حاصلٌ في الساحة الإسلامية، ولا يُستثنى من ذلك ما عليه منتسبو التصوف الذين يُشكّلون من غير شكّ مساحةً مهمّةً في عالمنا الإسلامي المعاصر.

ثانياً - السلوكيات المعاصرة المنتسبة إلى التصوف بين الغث منها والسمين:

لكن ماذا عن واقع العمل الصوفي المعاصر؟ إننا حين نمارس النقد الذاتي بشفاافية وصدق نجد الساحة المتصوفة الحاضرة قد اختلط فيها ما هو أصيلٌ ونابعٌ من روح القرآن الكريم وأحوال المصطفى صلى الله عليه وسلم وتابعيه من السلف، مع ما هو دخيلٌ على تلك المحجة التي ليلها كنهارها، ويتجلى هذا الدخيلُ الشائبُ في أمور عدة أوجز بعضها منها:

15. **شيوخ الجهل** بما لا ينبغي جهله من العلوم الشرعية؛ المدققة في العقيدة الإسلامية من جهة، والضابطة للسلوك في فقه الأحكام العملية من جهة أخرى، وإن شئت فقل: شيوخ التساهل بتلك الأحكام الشرعية إلى درجة أطلق فيها بعض المتميعين عليها اسم القشر الذي يستغني عنه طالب اللباب، فهدموا بذلك بنيان الدين، وشوهوا صورة بدنه، بحجة اهتمامهم بروحه وأحواله، جاهلين أو متجاهلين أن الروح لا تظهر لها إلا في البدن، كما أن البدن لا قيمة له من غير روح، قال الحارث المحاسبي رحمه الله "من صحح باطنه بالمراقبة والإخلاص زين ظاهره بالمجاهدة واتباع السنة"، وقال الجنيد رحمه الله: علمنا هذا مشتبك بحديث رسول الله ﷺ، وذكر أبو النجيب السهروردي أن بعضهم قال: من أمر السنة على نفسه قولاً وفعلاً نطق بالحكمة، ومن أمر الهوى على نفسه قولاً وفعلاً نطق بالبدعة، وقال أبو النجيب: فكل من كان أفه كانت نفسه أسرع إجابة وأكثر انقيادا لمعالم الدين، وأوفر حظاً من نور اليقين، وقال: فكل حقيقة ردتها الشريعة فهي زندقة."

أما الإمام الرافعي أحمد فقال: "لو بث هذه الخرقه كذاب قال: الباطن غير الظاهر، العارف يقول: الباطن باطن الظاهر، وجوهره الخالص"، وقال الإمام الشاذلي أبو الحسن: "كل علم تسبق إليك فيه الخواطر، وتميل إليه النفس، وتلذ به الطبيعة: فارم به وإن كان حقاً، وخذ بعلم الله الذي أنزله على رسوله ﷺ، واقتد به وبالخلفاء والصحابة والتابعين من بعده... تسلم من الشكوك، والظنون، والأوهام، والدعاوي الكاذبة المضلة عن الهدى وحقائقه"، وقال أيضاً: "إذا عارض كشفك الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب والسنة ودع الكشف وقل لنفسك: إن الله تعالى قد ضمن العصمة في الكتاب والسنة، ولم يضمنها لي في جانب الكشف ولا الإلهام، ولا المشاهدة."

ولكن الراصد لكثير من التجمعات المتصوفة يفقد هذه الظاهرة، ليرى محلها ظاهرة أخرى وهي الاكتفاء بمجالس السماع المشحونة بالعواطف اللطيفة، ومعها التساهل أو الاستخفاف بكثير من الأحكام الشرعية، وربما أكثر بعضهم النوافل الكثيرة، وقصر أو أهمل كثيراً من الواجبات التي أوجبه الله تعالى على عباده، ورحم الله صاحب الحكم العطائية إذ يقول: "من علامة اتباع الهوى المسارعة إلى نوافل الخيرات، والنكاسل عن القيام بالواجبات."

وقد لاحظت شيوخ هذه الظاهرة وانتشارها في البلاد الأوربية والأمريكية، باسم التصوف، وهكذا لم يقتصر الأمر على التجمعات العمومية في كثير من البلدان الإسلامية، بل انتقل أو صنع في بلاد الغرب، فأصبحت الحال بهذا الوصف قريبة من واقع المسيحية المتساهلة بالشرعيات، أو الفاقدة لقانون الفقه الضابط للسلوك، وهو غير ما جاء به سيدنا عيسى عليه السلام، لأنه جاء مصدقاً بشريعة موسى صلوات الله عليه، ومُحلاً - كما بين القرآن الكريم - بعض الذي حرم عليهم، وتغير بعده واقع المسيحية، فكان اهتمام أتباعها بالعاطفة بديلاً عن التكامل بين العاطفة والسلوك، وكان من نتائج غياب العلم الشرعي فيها والإفراط في العاطفة الانحراف العقدي المعلوم، والانجراف عن التوحيد في تيار التثليث. وحين أتحدث عن الدخيل الشائب في كثير من الأوساط المتصوفة، فإنني لا أعم على

جميعها، فقد حافظ بعضها على أصالتها، واهتمامه بالعلوم الدينية، وظهر على أبنائها ورعاً واستقامة وصلاً، وفهما لقوله تعالى { قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ } [الزمر] 9:، وجمعا بين الشريعة والحقيقة المشار إليه بقوله تعالى { إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ } [النحل] 128: ولا أذيع سراً حين أقول: إن نهضتنا الصوفية في بلاد الشام قد جاءت من الجزائر الشقيق، فقد كان للشيخين الوافدين من الجزائر) سيدي محمد بن يّس، وسيدي محمد الهاشمي التلمساني رحمهما الله (أكبر الأثر في إحداث هذه النهضة العلمية الصوفية الشامية، وساعد على ذلك تواصلهما مع قاطني مستغانم الجزائرية) سيدي البوزيدي، وسيدي أحمد بن مصطفى العلاوي رحمهما الله).

واليوم نجتهد في بلادنا أن يكون في تجمعاتنا مع الاشتغال بذكر الله حفظ كتاب الله وتلاوته، ودروس العقيدة والفقه والسيرة والحديث، تفاديا للخطر الواقع في بعض التجمعات، التي سمعنا عن بعضها أنها تعقد مجالس الذكر في حلقة تتشابك فيها أيدي الرجال بأيدي النساء، وتجاوز الأمر في بعضها إلى لمس الجسد الأنثوي بحجة قراءة الأوراد عليه، وقصد الزفية له، وهكذا جرّ الجهل بالشريعة والتساهل بها إلى الانحرافات السلوكية التي يأبأها الله تعالى ورسوله، ويلفظها التصوف الأصيل .

20. المبالغات الشائعة التي تصل إلى مستوى الخرافات، وحين تنتشر هذه المبالغات بعيدا عن

الأجواء الواقعية والأساليب العلمية الحكيمة يقع الإنسان في الأوهام، ويصير متخبطا في أسلوب التفكير، وقد قال البديع النورسي رحمه الله " إذا وقع المجاز من يد العلم إلى يد الجهل ينقلب إلى حقيقة ويفتح الباب للخرافات... إذ المجازات والتشبيهات إذا ما اقتطفتها يسار الجهل المظلم من يمين العلم المنور أو استمرتا وطال عمرهما انقلبنا إلى حقيقة مستفرغة من الطراوة والنداوة فتصير سرايا خادعا بعدما كانت سرايا زلا لا وتصبح عجوزا شمطاء بعدما كانت فاتنة حسناء، ومما أطلعني على هذه الحقيقة ودلني عليها هو حدوث خسوف القمر زمن صباي إذ سألت والدتي عنه فأجابت: لقد ابتلع الثعبان القمر فقلت فلم يشاهد القمر قالت إن ثعابين السماء شبه شفاقة " وقال أيضاً " إن دخول طائفة من الإسرائيليات وقسم من الفلسفة اليونانية ضمن دائرة الإسلام وظهورها بزي الدين الجميل شوشت الأفكار "

وقد نشر بعض المشتغلين بالوعظ نصوصاً موضوعاً بنية حسنة على القاعدة الفاسدة التي تقول: نكذب لرسول الله ولا نكذب عليه (ومن أقوال البديع النورسي " إن حبة من حقيقة تفضل بيدراً من الخيالات " والمبالغة تشوش الأمور وتبليها لأن من سجايا البشر: مزج الخيال بالحقيقة بميل إلى الاستزادة في الكلام فيما التذبه والرغبة في إطلاق الكلام جزافاً فيما يصف والانجذاب إلى المبالغة فيما يُحكى " والصديق الجاهل يمكنه أن يضر الدين بمثل ما يضر به العدو. "

وقد نبه الإمام الرفاعي رحمه الله في برهانه إلى مشكلة المبالغات بقوله: " أي سادة حدوا المراتب وإياكم والغلو أنزلوا الناس منازلهم، أشرف النوع الإنساني الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وأشرف الأنبياء نبينا محمد وأشرف الخلق بعده آله وأصحابه وأشرف الخلق بعدهم التابعون... هذا على وجه الإجمال وأما على وجه الأفراد فالنص والنص وإياكم والأخذ بالرأي فما هلك من هلك إلا بالرأي "

والمبالغات تحيط بالأشخاص، والتشخيص الواهم للأفعال، والانجذاب المفرط لخوارق العادات، ومن الجميل ما نقله صاحب حلية الأولياء عن أبي الحسين النوري الذي قال: "كان في نفسي من هذه الآيات شيء (أي رغبةً وتعلقٌ بخوارق العادات (فأخذتُ من الصبيان قصبَةً وقمتُ بين زورقين، وقلتُ: وعزَّتكَ لئن لم تُخرُجْ لي سمكةً فيها ثلاثة أرطال لأغرِقَنَّ نفسي، قال: فخرجتُ لي سمكةً فيها ثلاثة أرطال، فبلغ ذلك الجنيد فقال: كان حكمه أن تخرجَ له أفعى فتلدغه"، فكان إنكارُ الجنيد في تلك القصة على النوريِّ دالًّا على وُجوبِ الترفع عن طلب خوارق العادة، لأن هِمَّةَ الصوفيِّ الصادق لا تتعلق إلا بالله.

ويقول الإمامُ الرفاعيُّ رحمة الله عليه: "لا تجعل غاية همتك ومنتهى قصدك أن تمر على الماء، أو تطير في الهواء، يصنع الطيرُ والحوثُ ما أردت، طِرَ بجناح همتك إلى ما لا غاية له، العارفُ المتمكن لا شيء عنده من العرش إلى الثرى أعظم من سروره بربه."

وما ذكر يُظهرُ التزام القوم بالمنهج الواضح وواقعيتهم في إطار قوانين حكمة الله تعالى السببية، التي ينافيها حرصُ الإنسان على المبالغة وخرق العادة .

34. الممارسات الدخيلة، التي لا نجدُ لها في أصول التصوف وجوداً، فبعضهم يطعنُ بدنه بالحديد، وبعضهم يأكلُ في جوفه النارَ أو الزجاج، وبعضهم يشغلُ نفسه بصحبة الأفاعي والعقارب، وحين تتحوَّلُ هذه الممارساتُ إلى مقاصد، تتحرفُ إرادة الإنسان عن طريقها الذي رسمه الله تعالى لها، فمقصودُ العارفِ وجهُ مولاه، وكُلُّ صارفٍ عن هذا المقصودِ قاطعٌ وحاجب، قال الجنيدُ رحمه الله: "أكثر العوائق والحوائل والموانع من فساد الابتداء فالمريد في أول سلوك هذا الطريق يحتاج إلى إحكام النية، وإحكام النية: تنزيهاً من دواعي الهوى، وكل ما كان للنفس فيه حظ عاجل، حتى يكون خروجه خالصاً لله تعالى"، وقال صاحب الحكم العطائية: "مطلبُ العارفين من الله الصدقُ في العبودية والقيامُ بحقوق الربوبية."

وقد بالغَ بعضهم في شكلياتٍ كادت أن تصل إلى رتبة المقدّس بسبب تراكمية العرف والعادة، وقد أحسن ابن البنا السرفسُطي في مباحثه الأصلية حين وصف بعضها فقال:

قد شُغِلوا بمحدثاتِ الأمرِ	فاعلمُ بأنَّ أهلَ هذا العصرِ
لم أرَ للدينِ به صلاحاً	إذ أحدثوا بينهم اصطلاحاً
أكثرها كانت لهم حراماً	و صنّفوا بينهم أحكاماً و في السماعِ كان
و الآن عندَ جُفنِ جوابي	عَلَّقُ البابِ
من مدعينَ الفقرَ فيه بأسُ	فكلُّ ما اليومَ عليه الناسُ
و صيروه في الورى مُهاناً	إذ نقضوا الأصولَ و الأركاناً
فصارَ ما كانَ لها عليها	و افتضحوا و اصطّاحوا لديها حقٌّ لمن
إذ كلُّ ما يُبصرُ منهم منكراً	كان عليهم منكراً

وهو بهذا النقد الذاتي يريدُ إعادة التصوِّفِ إلى روحه الأصيلة، وصورته المشرقة.
وقال القرطبي صاحب التفسير " دخل أبو محمد الكرخي ابن أخي معروف على أبي الحسن بن يسار وعليه جبةٌ صوف، فقال له :صوفت قلبك أو جسمك؟ صوف قلبك والبس القوهي على القوهي"،
وقال رجل للشبلي: قد ورد جماعة من أصحابك وهم في الجامع، فمضى فرأى عليهم المرقعات والقوط،
فأنشأ يقول:

وأرى نساء الحي غير نسائه أما الخيام فإنها كخيامهم

وقال الإمام الرفاعي:

"تظن أن هذه الطريقة تورث من أبيك؟ تسلسل من جدك؟ تأتيك باسم بكر وعمرو؟ تُصِرُّ لك في وثيقة نسبك؟ تُنقش لك على جيب خرقتك؟ على طرف تاجك؟ حسبت هذه البضاعة ثوب شعر، وتاجاً وعكازاً... وعمامة كبيرة وزياً صالحاً، لا والله، إن الله لا ينظر إلى كل هذا.... ما عملت بأعمال الطائفة وتلبس لباسهم يا مسكين."

وكلُّ ما ذُكِرَ يُظهرُ حرصَ متقدِّمي القوم على توجيه القلوب إلى الحقِّ تعالى، والانتقال عن الشكلياتِ الفارغة من المضمونات إلى مقام الإحسانِ الذوقي الذي يُعبدُ الله فيه كأنه يُرى.

40. **فقدان الإحساس بقيمة العمل المنتج**، الذي هو جزء رئيس من تكليف الله تعالى للإنسان، وبعض من معاني استخلافه في الأرض، وهو سبحانه القائل: {هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا} [هود: 61] وبدلاً من ذلك فشا الاكتفاء بالعبادة الفردية، والأوراد الروحية، وهي ظاهرة تتنافى مع ما كان عليه متقدمو الصوفية.

قال سهل بن عبد الله: التوكل حال النبي p ، والكسب سنته، فمن بقي على حاله فلا يترك سنته"، وقال يعقوب بن المغيرة: كنا مع إبراهيم ابن أدهم في الحصاد في شهر رمضان، فقيل له: يا أبا إسحاق لو دخلت بنا إلى المدينة فنصوم العشر الأواخر بالمدينة لعلنا ندرك ليلة القدر، فقال: أقيموا ههنا، وأجيدوا العمل، ولكم بكل ليلة ليلة القدر.

وقد كان أبو الحسن الشاذلي عاملاً في الزراعة، وصاحب حقول، وزرع، واعتنى عناية شديدة بأمر المسلمين في حروبهم، حتى لقد كان دائماً في ميدان الحرب مع الجيش والجند، كما أنه اعتنى عناية شديدة بقضاء مصالح المسلمين الضعفاء والمساكين، وسعى جاهداً في أن يبسر لهم - بتوفيق الله - ما تعسر، ويحل لهم ما تعقد، ويفرج من كرباتهم مهما لاقى في سبيل ذلك من عنت حاكم، أو عدم مبالاة صاحب جاه.

وكل ما تقدم يُظهر قيمة العمل المنتج عند علماء التصوف ورواده الكرام.

ثالثاً - مقاصد التصوف الكبرى في تربيته ومعارفه:

التصوف (أو) الإحسان (هو حال المقربين من عباد الله تعالى، فما من نبي علمه الله تعالى أو رسول أرسله، إلا والتصوف حال له، لأنه تحقيق العبودية المقرون بأحوال الحضور في تعظيم المعبود.

وقد تلقى أصحاب النبي (p التصوف أو) الإحسان (سلوكًا وحالا عنه p وكان ذلك عامًا في الصحابة والتابعين والسلف الصالح كما يقرر ابن خلدون في مقدمته، ولما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختصَّ المقبلون على العبادة باسم الصوفية. اهـ

وقد أثار بعض المستشرقين الغربيين مثل نيكلسون قضية اتباعها بعض اللاهثين وراء ما ينتجته الغرب، وهي أنّ التصوف مذهب جديد أوشك أصحابه أن يتحللوا من الأوامر الدينية، وأنه نحلة طغت عليها الاتجاهات الفلسفية البعيدة عن الإسلام، لكن الاستقراء يُثبت غير ذلك فأعيانُ القوم في القرون السابقة واللاحقة كانوا على أعظم درجات التمسك بالشريعة الإسلامية، فقد قال الإمام الفقيه المجتهد أحمد بن حنبل يوم بلغه موت) بشر الحافي " : (لم يكن له نظير "، وقال) ذو النون المصري " (من علامات المحبّ لله عزّ وجلّ متابعة حبيب الله صلى الله عليه وسلم في أخلاقه، وأفعاله، وأوامره، وسننه"، وقال) أبو يزيد البسطامي " (لو نظرتم إلى رجل أعطي من الكرامات حتى يُرْفَع في الهواء، فلا تغتروا به، حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي، وحفظ الحدود، وأداء الشريعة"، وقال) سهل بن عبد الله الشسّري " : (أصولنا ستة أشياء "وعد من أولها" التمسك بكتاب الله تعالى والافتداء بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم" وقال) الإمام الجنيد البغدادي " : (الطرق كلها مسدودة على الخلق، إلا من اقتفى أثر الرسول، واتبع سنّته، ولزم طريقته، فإن طريق الخيرات كلها مفتوحة عليه."

وكانت الباحثة الألمانية المعاصرة الراحلة) آنيماي شيميل (تقول " : محمد (p) هو الحلقة الأولى في السلسلة الروحية للتصوف "وقالت " : أدرك تولوك أن العقيدة الصوفية ولدت من تصوف محمد (p) وينبغي أن توضّح من خلاله."

وترجع وسائل التصوف إلى تصحيح الإرادة، قال تعالى { فَاتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ } [الروم] 38 :

أما غايته فتتخصر في قضيتين : معرفة الله، وتركية النفس.

وفي مقدماته ووسائله نرى تركيز القوم على التوبة من الذنوب، والتدريب على موافقة أمر الله، بالانضباط بضوابط الفقه الإسلامي، وهو أمرٌ يكون شديدًا على المبتدئين، ولطيفًا على نفوس الراسخين، حتى لقد قال يحيى بن معاذ حين رأى رجلاً يقلع أحجار الجبل في يوم حارّ، وهو يغني " : مسكين ابن آدم، قلع الأحجار أهون عليه من ترك الأوزار "، والقوم في أسلوب التربية والارتقاء الروحي يذهبون مذهبين :

187 المذهب الأول إشراقي يعتمد المجاهدات منطلقًا إلى تركية النفس، وتمهيدا لمعرفة الروح.

188 والمذهب الثاني تعريفي يعتمد العلم التصديقي منطلقًا إلى المعرفة الذوقية الشهودية، ومن منزل الشهود تفيض على النفس اللطائف فتتركى من طريق) ستر الوصف بالوصف .)

أشار إلى مقدمات المذهب الأول سهل بن عبد الله التستري بقوله: "لما خلق الله تعالى الدنيا جعل في الشعب المعصية والجهل، وجعل في الجوع العلم والحكمة"، وهم في هذا المذهب الأول يعتنون بمقامات الزهد، والتوكل، والصدق، إلى غير ذلك من منازل ارتقاء النفس.

أما أصحاب المذهب التعريفي الثاني، فإنهم يعيرون على السالك وقوفه مع المنازل والمقامات، فالزهد عندهم هو زهدٌ فيما لا وجود له ولا اعتبار له عنده، وفي هذا المعنى قال أبو يزيد: "ليس للزهد منزلة، لأنني كنت ثلاثة أيام في الزهد، فلما كان اليوم الرابع خرجت منه: اليوم الأول: زهدت في الدنيا وما فيها، واليوم الثاني: زهدت في الآخرة وما فيها، واليوم الثالث: زهدت فيما سوى الله، فلما كان اليوم الرابع لم يبق لي سوى الله."

ويرى أصحاب هذا المذهب التعريفي عدم ضرورة البعد عن الطبع، ولذا قرر ابن عجيبة رحمه الله أن "من سار إلى الله بمخالفة طبعه كان الوصول إليه بقدر بُعده عن طبعه."

فالمذهب التعريفي يعتني بتوجيه الأرواح إلى الحق وتغيبها عن سواه، ولا يلتفت أصلاً إلى النفس لأن حصول تزكيتها لديهم هو تحصيل حاصل، وقد عبّر الإمام الجنيد عن هذا المشرب بقوله المعبر عن المعرفة: ارتفاع الريب في مشهد الغيب"، وقال أيضاً: مجيباً عن معنى المحبة: دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب"، وحين سئل رويم بن أحمد بن يزيد البغدادي رحمه الله عن التوحيد قال هو: "محو آثار البشرية، وتجرد الألوهية"، وفي هذا المعنى قال بعضهم: "ليس في التوحيد خلق، وما وحد الله غير الله."

وقد تكون الغيبة عن سوى الله تعالى مندرجة في الاستغراق في مراقبته، وإليها الإشارة بقوله تعالى: {قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ} [الشعراء: 62]، وقوله: {الْمَ يَعْلَمُ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى} [العلق: 14] : وقد تكون تلك الغيبة عن السوى في معنى الشهود، المعبر عنه بقوله تعالى: {وَأَذْكُرُ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلُ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا} [المزمل: 9-8]: أي انقطع إليه بالكلية حتى تغيب به عن سواه، والاسم عند المحققين عين المسمى .

حكي أنا حاتماً الأصم قال: كنا مع شقيق في مصاف نحارب الترك في يوم لا نري فيه إلا رعوساً تندر، ورماحاً تنقص، وسيوفاً تنقطع، فقال لي شقيق: كيف ترى نفسك يا حاتم في هذا اليوم؟ تراه مثل ما كنت في الليلة التي زفت إليك امرأتك؟ فقال: لا والله، قال: لكني والله أرى نفسي في هذا اليوم مثل ما كنت تلك الليلة.

ثم نام بين الصفيين ودرقته تحت رأسه حتى سمعت غطيته.

ولا يكون مثل هذا الحال وقلب الإنسان مشغولاً بالخلق بل إنه لا يكون إلا حين يغيب عن الخلق بالحق.

ونحن في مشرنا الشاذلي ننتهي إلى هذا المذهب التعريفي، ونسلك مسالكه، وهو يعتمد نفي وجود شيء مع الحق، فهو الواحد الذي لا شريك له، وإيجاده تعالى للمخلوقات لا يعني وجودها معه،

لأنها في حكم المستمدِّ المعتمدِ في كلِّ لحظة على قدرته، ولو قطع عنها إمداده لحظة لم يعد لها أي اعتبار، فوجود الأشياء مع الحق لا يكون إلا إذا كان الحقُّ تعالى قابلاً للحلولِ في الأشياء أو الاتحادِ بها، وحاشاه حاشاه من ذلك، وقد تبرأ جميعُ علماء الصوفية من الحلول والاتحاد، وقال الجنيد، رحمه الله " : التوحيد إفراد القَدَم من الحَدَث " ، ويوضح ابن عطاء الله السكندري هذه المسألة بقوله " : الأَكْوَانُ ثَابِتَةٌ بِإِثْبَاتِهِ، مَمْحُوءَةٌ بِأَحَدِيَّةِ ذَاتِهِ. "

رابعاً - التطوير المنشود في أسلوب العمل الصوفي:

كَانَ لِلطَّرِيقِ الصُّوفِيَّةِ فِي الْمَاضِي دَوْرٌ كَبِيرٌ فِي إِصْلَاحِ الْمَجْتَمَعَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ وَإِعَادَتِهَا إِلَى الرِّشَادِ، وَقَدْ أَلْمَحَ بَدِيعُ الزَّمَانِ النُّرْسِيُّ إِلَى فَضْلِ أَهْلِ الطَّرِيقَةِ فِي أَوْقَاتِ الْمَحْنِ فَقَالَ " : وَلَا أَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ مِنْ احْتِفَازِ أَهْلِ الطَّرِيقَةِ بِإِيمَانِهِمْ أَتْنَاءَ هَجُومِ أَهْلِ الضَّلَالَةِ، حَتَّى إِنْ مَنَسَبَا عَيْتَادِيًّا مَخْلَصًا مِنْ أَهْلِ الطَّرِيقَةِ يَحَافِظُ عَلَى نَفْسِهِ أَكْثَرَ مِنْ أَيِّ مَدْعٍ كَانَ لِلْعِلْمِ، إِذْ يَنْقِذُ إِيْمَانَهُ بِمَا حَصَلَ عَلَيْهِ مِنَ الذُّوقِ الرُّوحِيِّ فِي الطَّرِيقَةِ وَبِمَا يَحْمِلُهُ مِنْ حُبِّ تَجَاهِ الْأَوْلِيَاءِ. "

وكان يفسر ثباتهم: بالقوة الإيمانية، والمحبة الروحانية والأشواق المتفجرة من المعرفة الإلهية وهم يرددون « الله...الله » في الزوايا والتكايا المتممة لرسالة الجوامع والمساجد والرافدة لهما بجداول الإيمان، وكان يقول " : يجب أن لا ننسى فضل أهل الطرق في المحافظة على مركز الخلافة الإسلامية «استانبول» طوال خمسمائة وخمسين سنة. "

وإذا أردنا أن يبقى للطرق دورها التربوي والإصلاحي فلا بُدَّ من التطوير في عملها المعاصر، ولعلي في هذا الموطن أشير إلى بعض الأمور المهمة المتعلقة بهذا الموضوع:

6. ينبغي علينا التمييز بين واجب خصوصية التربية الذوقية العرفانية التي تقتضي العناية بأحوال الأفراد من أصحاب الاستعداد النقي عناية طويلة متأنية، وواجب الدعوة الإسلامية المنفتحة على كل الناس، حتى نعطي في بيئة كلِّ واجبٍ من الواجبين حقَّه، فالتربية الذوقية بيئة خاصة تحمل كلَّ عوامل الخصوصية، والدعوة بيئة عامة توجب الانفتاح العلمي والعملية على جميع أطياف الأمة أولاً، وعلى جميع سكان العالم ثانياً؟

ومن هنا فينبغي أن تكون بيئة التربية العرفانية مغلقة على أصحاب الاستعداد الخاص، كما تُغلقُ البحوث العلمية على أصحابها اليوم في كلِّ الدول المتطورة، لما فيها من الخصوصية، وقد خصَّ النبي ﷺ بعض أصحابه بشيء لم ينله غيره كحذيفة، وأبي هريرة، وهكذا يكون الاصطلاح الإشاري التخصصي في محله، أما حين يكثر التداول لعبارات يعجز غير أهلها عن فهمها، فالمال أن يساء الظنُّ بأولياء الله، ويصرف معناها التوحيد الأصيل إلى انحرافات عقديّة كالحلول والاتحاد اللذين جلَّ المولى سبحانه عنهما، وتنزَّه أولياء الله تعالى عن القول بهما.

وكان عليُّ رضي الله عنه يقول " : حَدِّثُوا النَّاسَ بِمَا يَعْرِفُونَ أَتُحِبُّونَ أَنْ يُكذَّبَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ "

وكان الشافعي ينشد في شعره:

أَنْظِمُ مَثُورًا لِرَاعِيَةِ الْعَنَمِ
فَلَسْتُ مُضِيْعًا بَيْنَهُمْ غُرَّرَ الْكَلِمِ
وَصَادَفْتُ أَهْلًا لِلْعُلُومِ وَلِلْحِكْمِ
وَالْأَفْمَحُزُونَ لَدَيَّ وَمُكْتَمِ
وَمَنْ مَنَعَ الْمُسْتَوْجِبِينَ فَقَدْ ظَلَمَ
وَمَنْ مَنَحَ الْجُهَّالَ عِلْمًا أَضَاعَهُ
أَنْتَرُ دُرًّا بَيْنَ سَارِحَةِ النَّعَمِ
لَعَمْرِي لِأَنَّ ضِيْعَتُ فِي شَرِّ بَلَدَةٍ
فَإِنْ فَرَجَ اللَّهُ اللَّطِيفُ بِلُطْفِهِ
بَنَتْ مُفِيدًا وَاسْتَفَدْتُ وَدَادَهُمْ
وَمَنْ مَنَحَ الْجُهَّالَ عِلْمًا أَضَاعَهُ

وقد وصف أستاذه عبد الرحمن الشاغوري شيخه الهاشمي التلمساني في مراثيه له فقال:

تنبي بسرِّ حقيقة من عالم
للسرِّ والأشواقِ أفضلُ كاتم
ولكم وددتُ بأن يفوه بلفظةٍ
لكنه بالشرع قام وإنه

وتعبير العارفين عن الحقائق إذا كان خارجا عن ذوق صادقٍ لن يصطدم بإنكار أهل العلم وإن لم يبلغ مداركهم، ويشهد لهذه الفكرة ما وقع لأبي العباس بن سريج الذي كان فقيه وقته علما ولغة وفهما، حين مرَّ بمجلس الجنيد وسمع كلامه، ولم يقدر على فهمه مع سعة علمه، ولما سأله: "ما تقول في هذا الكلام؟ قال: لا أدري ما يقول، ولكني أرى لهذا الكلام صولة ليست بصولة مبطل".

أما الكلام على حقائق التوحيد العرفاني من غير تحقق بها فإنه يثير ما يثيره من النزاع والإنكار، قال أبو يزيد البسطامي: "من تكلم في الأزل يحتاج أن يكون معه سراج الأزل"، أي من أراد أن يتكلم في الحقائق الإلهية الأزلية، فهو بحاجة إلى إشراق أنوار تلك الحقائق على روحه قبل أن يتكلم بها. أما بيئة الدعوة الإسلامية فينبغي أن تكون منفتحة على جميع الناس، ومستخدمة كلِّ وسائل النشر، فيكون بهذا انتقال الأذواق من الصدور، ويكون نشر العلوم كلها في السطور.

13. من آمالنا الارتقاء الشعوري بأنَّ كلَّ تجمعٍ صوفي منضبطٍ بضوابط الكتاب والسنة هو صفٌّ من الصفوف في مدرسة كبيرة مساحتها الأرض التي جعلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم مسجدا وطهورا، وأنَّ مُديرَ هذه المدرسة وأمرها العام هو سيدنا محمد عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم وأنَّ الشخص الاعتباري للشيخ الصوفي هو الأستاذ المنفدُ بدقة ما يمليه عليه الأمر العام؟ وبهذا نخرج من أزمة الوهم بتعدد المدارس، وتنوع الابتكارات، وقد كان أبو الحسن الشاذلي يقول: "من دعا إلى الله تعالى بغير ما دعا به رسول الله، فهو بدعي"، وكان سيدي أحمد الرفاعي يقول: "الشيخ من يلزمك الكتاب والسنة، ويبعدك عن المحدثه والبدعة".

14. مما نرجوه ونتمناه أن يتمسك نُحْبُ التصوف بما هو من قبيل روح التصوف، الذي هو عين الركن الإحساني من الدين، وأن يتنازلوا عن بعض التقاليد الفرعية الهامشية الموروثة إذا ثبت أنها تسبب أزمة إسلامية داخلية، لأنَّ الحاجة صارت ملحةً لإعادة لِمَ الصفِّ المبعثر هنا وهناك، والعناية بالقواسم الإسلامية الكبرى المشتركة من جديد، ليتحقق للأمة مرة ثانية الاعتصام بحبل الله الذي هو محور وحدتها

في كل وقت وحين، وذلك قبل القفز المتحمس إلى حوار المسلمين العالمي مع المنتمين إلى الأديان الأخرى خارج دائرة الإسلام، فالاهتمام بالتقارب الثقافي في ساحة الأمة الإسلامية أوجب وأقرب، لأن المرحلة خطيرة، ولأن الخطب جسيم.

15. لنا أن نقول في هذا الوقت إن التركيز على شخص الشيخ ودوره قد تجاوز ما كان سائداً عند متقدمي القوم، فقد أصبحت قضية) الشيخ المرشد (متجاوزة حد المعقول والمنقول، وبالغ بعضهم إلى درجة جعل المقولة الشائعة) :من لا شيخ له فشيخه الشيطان (كأنها في رتبة محكم القرآن، لكننا بالبحث في كتب القوم نجد الإمام الغزالي متسائلاً عن وصول الإنسان إلى قرب مولاه ومعرفته .. " هل يحصل بنظر الإنسان من غير معلم؟ ويجب على السؤال قائلاً " فاعلم أن الأستاذ فاتح ومسهل، والتحصيل معه أسهل وأروح، والله تعالى بفضله يمتن على من يشاء من عباده فيكون هو معلمهم " ، وبهذا يذهب أبو حامد إلى إمكان وجود الصوفي الكامل بغير شيخ، ويتابع الإمام الغزالي البحث فيقول " :اعلم أن العلوم التي ليست ضرورية وإنما تحصل في القلب في بعض الأحوال تختلف الحال في حصولها، فتارة تهجم على القلب كأنه ألقى فيه من حيث لا يدري، وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم، فالذي يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمى إلهاماً، والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتباراً واستبصاراً"، وهو بهذا يؤكد ذلك الإمكان الذي أشرنا إليه، أما العلامة الشيخ أحمد زروق فيقرر في قواعده :أن " أخذ العلم والعمل عن المشايخ أتم من أخذه دونهم " فيجعل الشيخ شرط كمال، لا شرط وصول، وإن هذه القضية تفتح الباب لمن أراد التزام التقوى، والسير على منهج مجاهدة النفس لصرفها عن الانحراف، وسوقها إلى الله تعالى سَوْقاً باتباع الحبيب المصطفى، وتغلق أبواب الحيرة في اختيار الشيخ الذي لا بد منه على القول الشائع، والتنافس على الألقاب، بعيداً عن الصدق في التوجه إلى الله.

وقد وضح الأمير عبد القادر الجزائري رحمه الله هذا الموضوع بقوله " :تنفع أكملية الشيخ من حيث الدلالة الموصلة إلى المقصود، وإلا فالشيخ لا يعطي المرید إلا ما أعطاه له استعداداً، واستعداداً منطوقاً فيه وفي أعماله "

وبهذا يوجه الأمير رحمه الله إلى أصل الاستعداد في السالك، وما يتبعه من الأعمال النقية، والأخلاق السنية.

52. ينبغي إغلاق أبواب الشطح مهما كان صاحبها كبير الحال، لأن الشطح لا يصدر إلا عن رجلين :منحرف عن الشريعة جاهل بها، أو صاحب سكرٍ وغيبية عن الحس في الأحوال الروحية، وكلاهما لا يصلح النقل عنه ولا اتباعه، وقد قالوا لسهل بن عبد الله رحمه الله :ما تقول في رجل يقول :أنا مثل الباب لا أتحرك إلا أن يحركوني؟ فقال سهل بن عبد الله " :هذا لا يقوله إلا أحد رجلين :إما صديق، أو رجل زنديق."، وكان الصوفية يأمررون التلاميذ بالتسليم لأصحاب تلك الحال، وينهونهم عن اتباعهم.

وقد قال العلامة أحمد زروق في قواعده " :فغلاة المتصوفة كأهل الأهواء من الأصوليين
وكالمطعون عليهم من المتفقيين يرد قولهم ويجتنب فعلهم ولا يترك المذهب الحق الثابت لنسبتهم له
وظهورهم فيه " اهـ.

53. نرجو للمنهج الصوفي المعاصر أن يلتزم الدعوة إلى مبدأ) الخلوة في الجلوة (الذي أشار
إليه الجريري حين سئل عن الخلوة فقال " :أن تدخل الزحام وأن لا يزاحموك في شرك " وقد قال بعضهم:

لئن كان قومٌ بالزوايا تقيديوا فإننا نرى كل الوجود زواياكم

ومن هذه الرؤية يتحرك الصوفي في الكون وهو يراه زاويةً صوفيةً؛ كلٌّ من فيها ذاكرٌ للحقِّ،
ومسبَّحٌ بحمده، تدورُ أفلاكهُ في حلقةِ الذكرِ هائمةً، وتتألقُ كواكبهُ وشموسهُ ونجومهُ بأنوارِ الهباتِ
والعطايا الربانية والمواهبِ الصمدانية، وهي تقولُ لإمامها الإنسان، نحنُ من ورائك في حلقةِ الذكرِ هذه
نسير، وخلفك في منازلِ المحبةِ نهيم.

والذي لا يتبته من البشرِ إلى منزلته ومكانته تلك سيتراجعُ عن مكانه في حلقةِ الذكرِ الكونية،
ويبحثُ عن موقعٍ له بينَ البهائمِ الآكلةِ الراتعة، أو كهفٍ له بين الضباعِ والسباع.

الخلاصة:

يتبين من البحث المتقدم أن الظرف المعاصر بأزماته المتعددة، وشتاتِ الأمة المنظور فيه،
يطلب من علماء الصوفية جهداً جاداً، لاستيعاب الظرف، وإنني أدعو مرارا وتكرارا إلى تنظيم ورشة عمل
مغلقة لا يشترك فيها إلا النخبُ العلمية المستوعبة للمتغيرات، ولعلنا بذلك نساهم في الإصلاح الذي
ينتظره عالمنا اليوم، ونشارك في النهضة التي تنتظرها أمتنا بفارغ الصبر .

المصادر والمراجع: القرآن الكريم

- 190 النوي محي الدين يحيى دار الكتب العلمية 1993 بيروت-التبيان في آداب حملة القرآن.
- 191 محمد بن اسماعيل البخاري -صحيح البخاري- ضبط وتحقيق د. مصطفى البغا
مطبعة الهندي بيروت
- 192 المنقي الهندي "كنز العمال في سنن الأفعال والأفعال" دار الكتب العلمية بيروت 1998
- 193 الحافظ أحمد بن عبد الله الأصبهاني "حلية الأولياء" مكتبة الخانجي القاهرة دار الفكر
للطباعة والنشر
- 194 أحمد الرفاعي - "كتاب الحكم"
- 195 السهروردي: شهاب الدين أبو حفص عمر بن محمد بن عبد الله البكري 539-632
"عوارف المعارف" مكتبة الثقافة الدينية القاهرة 2006
- 196 عبد الحليم محمود "المدرسة الشاذلية" دار الكتب الحديثة 1968 القاهرة.
- 197 ابن عطاء الله السكندري "الحكم العطائية"
- 198 بديع الزمان النورسي "صيقل الإسلام" ترجمة إحسان قاسم الصالحي ط1 طبع شركة
"النسل" للطباعة 1416-1995.
- 199 الشيخ أحمد الرفاعي "البرهان المؤيد" دار الكتاب النفيس بيروت 1408 هـ
- 200 أبي القاسم القشيري "الرسالة القشيرية" دار الكتب العلمية 1998
- 201 الحافظ أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي "البداية والنهاية" منشورات مكتبة
المعارف بيروت 1411 هـ -1990.
- 202 رينولد نيكلسون، Nicholson، Reynold Alleyne في التصوف الإسلامي
وتاريخه (1947 لجنة التأليف والترجمة
- 203 أنيماري شيميل "أبعاد صوفية للإسلام. Mystical Dimensions of Islam: منشورات
الجمال 2006.
- 204 بديع الزمان النورسي "المكتوبات" ترجمة إحسان قاسم ترجمة إحسان قاسم الصالحي ط1
طبع شركة "النسل" للطباعة 1416-1995.
- 205 لإمام أبي حامد الغزالي "منهاج العابدين"- دار الطباعة الميمينية- 1287 هـ.
- 206 لإمام أبي حامد الغزالي "إحياء علوم الدين" دار الكتاب العربي.
- 207 أبو النصر السراج الطوسي "اللمع". دار الكتب العلمية بيروت 2001
- 208 الشيخ أبو العباس أحمد لزروق "قواعد التصوف". دار الجيل للنشر والطبع والتأليف
والتوزيع - عمان.

التصوف سبيل إلى وحدة المشاعر الإنسانية

الملخص:

مقدمة:

كان الله ولم يزل قبلة التفكير الإنساني، فمنذ الوثنيات القديمة إلى عصور الفكر والفلسفة والاندماج بالطبيعة... إلخ كان التطلع إلى السماء.. إلى الله سمة عمّت الكون جمعاء.. كل يفكر فيه بطريقة خاصة ويشعر به ويحسّ بوجوده كيف توجّه وأينما حلّ..

لذلك كان فكرة الإله وتصوّره مرافقة لحياة الإنسان منذ عفوئته إلى تعقيد تفكيره..

ويأتي زمن الرسائل السماوية ليجلي الصورة، ينظر فيها ويدقق ويمتلئ قلبه إيماناً وتقياً وتطلعاً إلى لقاء ربّ عادل خالق السموات والأرض وما بينهما وفيهما..

ولم يكشف العقل الإنساني وبالتالي توابع الذات وما إليها من إحساس وشعور وإدراك وتنبه وإرادة وانفعال، لم يكتف باكتشاف الإله المجرد بل أمعن يبحث عن طرق الوصول إليه في الدارين الأولى والآخرة.

لكنّه في الأولى عمّق في بحثه لعلّه يلتقي بالإله الذي تصوّره، ليغمره ويذوب فيه ويصبح حالاً في ذاته، لذلك راح يجدّ في إبحاره في عالمه الخاص مبتكراً الوسائل والطرق للوصول إلى هدفه وهو معرفة الله على حقيقته.

لذلك كان التصوّف تلك الحالة النفسية التي ندّت من عالم ذات الإنسان في شوقها إلى الإقتراب من الله والتعرّف إليه والحلول فيه.

يتناول بحث "التصوّف سبيلاً إلى التلاقي الروحي الإنساني"، هذه الظاهرة الإنسانية لدى الشعوب سواء أكانت تابعة لأديان سماوية أم إلى معتقدات ابتدعتها لتكون ديانة معينة. وعلى ذلك كان يقتضي تناول التصوّف في كل رقع الأرض وينتقل من شعب إلى آخر، قبل الديانات السماوية وبعدها.

ولذلك فإن البحث يفرد صفحات للحديث عن التصوّف عند الفرس قبل الإسلام وبعده، وعند الهنود والصينيين واليابانيين، علاوة على الحديث عن التصوّف في الأديان السماوية، لاسيما الإسلام والمسيحية.

وهو لذلك ينقّب عن عوامل التوحد في هذ التصوّف ويظهر السمات الأساسية لهذا الإلتقاء الروحي الذي كان سبيلاً، في القديم والحديث، لتوحد الشعور الإنساني من خلال ظاهرة التصوف.

أ.د. سالم المعوش

لايزال باب التصوّف مفتوحاً في الحضارات الإنسانية كلّها، لاسيّما عند شعوب الشرق بتقسيماته كلها.. وقد عرفته الشعوب الموعلة في القدم، وتركت منه آثاراً احتفظت إلى الآن بحرارتها، وتبادلت مع الشعوب الأخرى الهواجس والمنطلقات الروحية كحاجة روحية يحتاجها الإنسان، وهو يحدّد الكثير من علاقاته الإيمانية بالله أولاً وبالمجتمع الذي يعيش فيه ثانياً..

الأصل اللغوي للصوفية

وعندما يفرغ الإنسان إلى عبادة الله فإنّ أصوله العرقية تخنفي في رحابه الواسعة ولا تعود الحدود والسدود فاصلة في هذه العلاقة الوجدانية بين المخلوق والخالق.. ولا تعود كلمة "صوف" هي التي تحدد إن كان من يعبد الله عليه أن يلبس الصوف أو لا يلبسه.. لذلك اختلف الناس: هل هي من الصفة أو من الصفاء أو من الصوف ولبسه، حيث كانت عادة المتصوّفة أن تلبسه اخشيشاناً وزهادة؟.. أم هي من لفظة "سوفاً" أو صوفاً اليونانية التي تعني الحكمة.. كما يذهب أحمد أمين(1).

لكن يبدو أن الاكتشافات الحديثة في مجال الآثار والنقوش والاقتراب والتعاون فيما بين الشعوب القديمة، قد أظهرت حقائق مغايرة لما يذهب إليه أمين وباحثون آخرون ظلّوا إلى وقت متأخر ينطلقون من حقائق شبه مسلم بها توارثوها فيما بينهم..

يكشف الباحث السوري د. أحمد داود في كتابه "تاريخ سوريا الحضاري"(2) عن منحى آخر جديد لدراسة العلاقات الحضارية بين الشعوب، لاسيّما اللغوية والدينية منها.. وبالطبع لن نستطيع في هذه العجالة الوقوف عند جميع الوقائع والاستنتاجات المفصلة التي توصل إليها، ولكننا سنتوقف عند بعض الألفاظ التي استعملها المتصوّفة العرب وغيرهم لعلّها تضيء بعض الجوانب التي تعني هذا المبحث، من ذلك ما يذهب إليه أحمد أمين بأ، "سوفاً" أو "صوفاً" أصلها يوناني..

والواقع أن أصل الكلمة عربي قديم انتقلت إلى العالم لتشير إلى نشوء هذا التصوّف في بلاد الشرق قبل انتقاله إلى الغرب بآلاف السنين، فلفظة "سوفاً" قد وردت مركبة إلى جانب كلمة أخرى عند اليونانيين: "فيلاسوفي".. وفيلا لفظة عربي قديمة تعني: الابن، المريد، المتعلم، الطالب، الراغب، الباحث.. وقد استمرت في العربية الحديثة إلى اليوم.. إذ أن فعل "فلا" يعني: علّم ورَبّى.. وتبَيّ.. أما الكلمة الثانية: سوفي أو صوفي: هي اسم فاعل من العربية القديمة من "صفا" أي الصافي.. والمعنى الاجمالي هو طالب الصفاء والباحث عن الصفاء الروحي(3).. وهو المقصود نفسه بلفظة "صوفاً" التي أصبح معناها العابد المختلي بالله.. وبهذا تكون الكلمة عربية لفظاً ومعنى.. وأنّ لبس الصوف هو عادة قديمة عند العرب في ظروف لم يكن فيها إلاّ الصوف لباساً، بالإضافة إلى جلود الحيوانات

1 - ظهر الإسلام، الجزء الرابع، أحمد أمين، ص150، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط3، 1964.

2 - تاريخ سوريا الحضاري، 1- المركز، د. أحمد داود، دار المستقبل، دمشق، 1994.

3 - المرجع نفسه، ص84.

الأخرى المترجحة في وجود نسبة الصوف فيها.. وقد انتقل المعنى إلى اليونان فيما انتقل من ألفاظ وحروف منذ زمن الفينيقيين الذين علّموا اللغة العربية لشعوبها..

أضف إلى ذلك أن المسيحية نشأت أوّل ما نشأت في الشرق وفي بلاد العرب بالتحديد، ولقد نحا رهبانها هذا النحو، فكانوا ينزلون للعبادة، وهم عرب أصيلون، وهذا ما رواه المبرّد في كتابه "الكامل" من أنّ عناصر نصرانية تسرّبت إلى التصوّف، وأنّ الصوفية المسلمين تلاقوا برهبان نصارى.. وأنّ بعض الرهبان كانوا يقصدون الحسن البصري، لأنّ حياته كحياة المسيح، وأنّ بعض المتصوّفين نزلوا أديار النصارى ورووا آيات من الأنجيل⁽¹⁾.. ويؤكد أحمد أمين على أن " ما أخذه الصوفية من المسيحية: لبس الصوف، إذ كان كثير من الرهبان يلبسونه، كما أخذوا عنهم الكلام في حبّ الله"⁽²⁾.

وعلى هذا فإن عادة لبس الصوف، هي عربية قديمة ترقى إلى ما قبل الإسلام، وقد انتقلت هذه الكلمة إلى اليونانية فاللاتينية، ثم إلى العالم بأسره.. ولم تكن هذه اللفظة الدينية الوحيدة التي انتقلت إلى اليونانيين، بل هناك ألفاظ عديدة لها علاقة بالتصوّف عرفت طريقها من العرب إلى العالم، مثل لفظة إيمان التي وردت لدى اليونانيين بلفظ: "هيمونو"، فقلبت الهاء ألفاً وصارت إيمانو (الواو علامة الجمع في العربية القديمة)، وصارت إيمان في عربية قريش..

وكذلك لفظة الفردوس أي الجنّة.. فلفظة "فردوس" في العربية القديمة: السريانية والفينيقية، من الفعل "فردس" أي الجنة، ثم انتقلت إلى الفرس واليونان ثم إلى باقي لغات أوروبا فصارت paradise: فردوس أو فراديس⁽³⁾.

كما أن لفظة "أنجي" أو Ange (التي تعني الملاك) هي من أصل عربي وأصل فعلها أنجي: ومعناها في العربية القديمة: "نَجِي" و "أنج" : "خلّص"، ولفظة انجيل من لفظة انجيليو: الوحي، الإلهام، الكشف، الرؤيا. وأصبحت في اللغة العالمية Evangile⁽⁴⁾ وغير ذلك كثير من الألفاظ التي يمكن العودة إليها لتأكيد تلك العلاقة الروحية بين الشعوب، حيث تشكّلت ألفاظ التصوّف أساساً في البيئة العربية، سواء أكانت قبل الإسلام أم بعده.. وهي التي تلقفتها الشعوب وبنّت على أساسها شعائرها الدينية، فكانت اللغة الدينية سبيلاً إلى توحيد الشعور الإنساني.. وقد أسهم في ذلك كلّ ظهور الديانات السماوية كلها في الشرق، وانتشارها في وسط لغوي عربي يعود إلى تاريخ سحيق يرقى إلى عهد نوح عليه السلام وابنه سام الذي كانت لغته العربية القديمة (التي لم يوضع لها معجم حتى الآن).

1 - الكامل، أبو العباس محمد بن يزيد المعروف بالمبرد النحوي، دار الفكر، بيروت (د.ت.ط)، وأنظر ظهر الإسلام لأحمد أمين ص155.

2 - ظهر الإسلام، ج4، أحمد أمين، ص156.

3 - نجد اللفظتين "إيمان" و"فردوس" في تاريخ سوريا الحضاري، أحمد داود، ص67 و70.

4 - المرجع نفسه، اللفظات، ص68.

ومن ثم تفرّعت من سام لهجات أو لغات سمّيت سامية ليست إلا فروعاً للغة الأم العربية. وينسحب هذا التفكير، بحسب ما يؤكد د. أحمد داود عليه، أنّ شعوب المنطقة التي عرفت بسوريا أو سريان Syrian، بما فيها بلاد ما بين النهرين ووادي النيل من ضمنها، وفيما بينها الهجرات والمسمّيات القديمة لقبائل استوطنت فيها وصنعت حضارتها وثقافتها كالأشوريين والكلدانيين والحثيين والفرعنة، ذات أصول عربية⁽¹⁾..

وعلى ذلك يمكن حسابان ما أنجزه أفلوطين الذي أخذ المتصوّفة العرب الكثير من العناصر منه من ضمن تلك المنطقة، وهو الذي نشأ في مصر وذهب إلى روما في القرن الثالث للميلاد، وعرفت فلسفته بالأفلاطونية الحديثة، لاسيّما في كتابه "التاسوعات" أي "الروبنيات" الذي انتفع به ابن سينا.. ولقد جاء في الكتاب قول أفلوطين: "إني ربما خلوت بنفسي، وخلعت بدني جانباً وصرت كأني جوهر متجرّد بلا بدن، فأكون داخلياً في ذاتي، راجعاً إليها، خارجاً من سائر الأشياء، فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى لي متعجباً بهتاً"⁽²⁾ وعنه أخذ المتصوّف الكبير ذو النون المصري كما يذهب أحمد أمين⁽³⁾.

تعريف التصوف ووحدة الشعور الإنساني

يبدو أن تعريف التصوف لفظاً لم يكن موحداً في يوم من الأيام عند جميع من عُرفوا به، سواء أكانوا من أمّة واحدة أم من أمم مختلفة.. لذلك فإنّ المتتبع تعريفه اللفظي يقع على الكثير من التعاريف والإضافات والألفاظ الجديدة.. ومن دون الابتعاد كثيراً فإننا نجد تعريفاته عند معظم المتصوّفة العرب كثيرة ومتنوّعة.. لكننا قد نجد أساسيات تجمع المتعاطين به ليس عند العرب وحسب بل في العالم كلّه.. وقد جمع ابن خلدون في تعريفه للتصوّف السمات العديدة التي قال بها المتصوّفة، فهو يقول: "وأصلها - أي طريقة التصوّف - العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله، والانقطاع عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذّة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة. وكان ذلك عامّاً في الصحابة والسلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى المخالطة، اختصّ المقبولون على العبادة باسم الصوفية.. ولها آداب مخصوصة واصطلاحات من ألفاظ تدور بينهم.. إذ الأوضاع اللغوية إنما هي للمعاني المتعارفة، فإذا عرض من المعاني ما هو غير متعارف اصطلاحاً في التعبير عنه بلفظ متيسر فهمه منه.. وصار على الشريعة على صنفين، صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتناء، وصنف مخصوص بالقوم في الكلام والمجاهدة ومحاسبة النفس عليها والأذواق والمواجيد العارضة في طريقها، وكيفية الترقّي منها من ذوق إلى ذوق.. ثم إنّ هذه المجاهدة والخلوة والذكر يتبعها غالباً كشف حجاب الحسّ، والاطلاع على عوالم من أمر

1 - راجع مجمل المرجع السابق.

2 - أفلوطين، تعريب عبد المسيح بن ناعمة الحمصي.

3 - ظهور الإسلام، الجزء الثاني، ص 59.

الله، ليس لصاحب الحس إدراك شيء منها، وسبب هذا الكشف أنّ الروح إذا رجع عن الحس الظاهر إلى الباطن، ضعفت أحوال الحسّ وقويت أحوال الروح وغلب سلطانه، ولا يزال في نموّ وتزيّد إلى أن يصير شهوداً بعد أن كان علماً⁽¹⁾.

وقد عرّف معروف الكرخي التصوّف بقوله: "التصوّف هو الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق"، وعرّفها الجنيد بقوله: "أن تكون مع الله بلا علاقة"⁽²⁾. وكذلك عرّفها ذو النون المصري قائلاً: "أن لا تملك شيئاً ولا يملكك شيء"، وقيل للحصري: "من الصوفي عندك؟"، فقال: "الذي لا تقله الأرض ولا تظلمه السماء"⁽³⁾. وقد عرّفه الغزالي بقوله: "فإنّ الألفاظ وإن اختلفت متقاربة المعاني، فنقول الصوفي هو الذي يكون دائم التصفية لا يزال يصفّي الأوقات من شوب الأكدار بتصفية القلب عن شوب النفس، ويعينه على كل هذه التصفية دوام افتقاره إلى مولاه، فبدوام الافتقار ينقي من الكدر، تحرّكت النفس وظهرت بصفة من صفاتها أدركها ببصيرته النافذة وفرّ منها إلى ربّه، فبدوام تصفيته جمعيته، وبحركة نفسه تفرّقت وكدره، فهو قائم بربه على قلبه، وقائم بقلبه على نفسه، ومن وقف على هذا المعنى يجد معنى الصوفيّ جميع المنفرد من الإشارات"⁽⁴⁾.

ولقد وضح معنى التصوّف من خلال القرآن الكريم الذي أصبح الوثيقة الرئيسة التي يعود إليها المتصوّفة المسلمون، وهم ليسوا فرقة من فرق الإسلام بل هي نزعة من النزعات التعبدية للفرد، ويصح للمتصوّف أن يكون من جميع الملل والتحلّ كاليهودية والنصرانية والبراهمية والبوذية والزرادشتية.. إلخ، وهي تقوم على الإلهام والكشف، وركناها الأساسيان: الزهد وحبّ الله.. وهما منتشران في القرآن الكريم حيث يحضّ سبحانه وتعالى على ترك مفاتن الدنيا وبهاجها، وإلى عدم زيارة المقابر والإعراض عن المباحج والزينة، كما نجد في القرآن الكريم دعوة إلى حبّ الله: "والذين آمنوا أشدّ حباً لله" وقول الرسول محمد صلى الله عليه وسلم: "فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه". ورأى أغسطينوس أنها القرب من الله⁽⁵⁾..

والتصوّف يعتمد على الوجدان والكشف والعاطفة أكثر مما يعتمد على العقل لأنّه لا يعرف أكثر مما يقع عليه الحسّ في الظاهر، ووراء ذلك حقائق لا يدركها إلا الباطن. والصوفية تعتقد بضعف النفس وقوة الله والخضوع لها كواحدة وحيدة. والفقر أقرب إلى الله من الغنى، والخائف من الله

1 - المقدمة، ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط4، (د.ت.ط.)، ص163.

2 - إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، تحقيق دار الهادي، بيروت، 1992، ص107.

3 - هذه الأقوال من كتاب: "الرسالة القشيرية" لعبد الكريم القشيري، القاهرة، 1959.

4 - إحياء علوم الدين، الغزالي، ص212.

5 - اعترافات القديس أوغسطينوس، نقلها إلى العربية الخور أسقف يوحنا الحلو، دار المشرق، ط8، بيروت، 2007،

هو المؤمن (حسن البصري) والحب أقوى من الخوف (رابعة العدوية)، والتفكير بالله هو الأعم الأشمل والفناء فيه هو من مقاصد الصوفية (البسطامي).

التصوف في الإسلام: عصارة أفكار الصوفية

وقد بدأ التصوّف فيما قبل الإسلام عند النصارى وعند الشعوب القديمة: الفرس والهندي والصين واليابان...) ثم أصبح أكثر وضوحاً في الإسلام ابتداءً من القرن الثاني للهجرة⁽¹⁾.. ويعتقد المتصوّفة أنهم أصحاب كرامات.. والوصول إلى محبة الله تقتضي سبع مراحل تسمى بالمقامات: التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والتوكل⁽²⁾.. وتطلب المتصوّفة طريقاً يوصل إلى النهاية وهو عادة يسمّى مرشداً أو شيخاً يطيعه الطالب..

كذلك قال المتصوّفة بالأحوال وهي التأمل والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والأنس والطمأنينة والمشاهدة والتعيين.. والأحوال مواهب من الله، بينما المقامات مكاسب ومجهود فردي.. ويقوم التصوّف الإسلامي على القول بوحدة الوجود حيث يفنى المحبوب بخالقه (أي محبوبه)، وهناك فروقات بين محب وآخر.. والمتصوّفة تركز في ذلك على الآيات القرآنية التالية: "وإذا سألك عبادي عني فإني قريب"، و "كل شيء هالك إلا وجه الله"، و "كل من عليها فان". ولقد سمح الحلاج، انطلاقاً من هذه الآيات، بالقول: "أنا الحق، وما في الجبة إلا الله" وهو القائل شعراً:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا⁽³⁾

وهذا يعني الحلول بالله عزّ وجلّ، وهو الذي قال به كثير من المتصوّفة، وقد وسمه عمر ابن الفارض بالاتحاد.

وحدة الوجود قال بها ابن عربي وابن الفارض وابن سبعين والتلمساني والسهوردي، وهي تعني القول بوحدة الوجود وأنّ العالم والله شيء واحد.. بينما يرى الحلوليون أمثال الحلاج أنّ الله والعالم امتزجا، وأنّ الله والقوة الداخلية الفاعلة في العالم مرادفان⁽⁴⁾.. واستعمل المتصوّفة المسلمون ألفاظاً مثل الذوق والكشف، وانتقلوا إلى التوضيح بألفاظ مثل السكر والخمر والوصال والهجران... وماله علاقة بالغزل... والذوق هو الموصل للكشف.. والأكثر بروزاً لدى الصوفية القول بالتسامح الديني.. لأنّهم حسبوا الأديان من منبع واحد.. والاختلاف بينها هو اختلاف في الظاهر، والاختلاف

1 - أنظر تاريخ حرث التصوّف في الرسالة القشيرية، عبد الكريم القشيري.

2 - للمع في التصوّف، ابن نصر السراج الطوسي، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود طه عبد الباقي، مكتبة المتني، بغداد، 1960، ص42.

3 - الحلاج، مصطفى غالب، مؤسسة عز الدين، بيروت، 1982، ص116.

4 - ظهر الإسلام، أحمد أمين، ج4، ص163.

في الوسائل لا يهَمّ ما دامت الغاية واحدة وهي حب الله الواحد، وكما يرى ابن عربي وجلال الدين الرومي فإنّ الاختلاف يبرز ناحية من نواحي الحق..

ويعطي المتصوفة أهمية كبيرة **للقطب**، ويحسبونه أكمل إنسان ممكن إذا ما نظر إلى الناس منفردين ومجتمعين وهو الذي يعتمد الله عليه في كل وقت، وعليه تدور أحوال الخلق.. وهو يسري في الكون وأعيانه الباطنة والظاهرة سريان الروح في الجسد ويفيض روح الحياة على الكون الأعلى والأسفل، فهو من الكائنات بمثابة **المهيمن** عليها، **المكّلف** بحفظها ورعايتها وأنّه ليطلّ كذلك طوال حياته حتى يقبضه الله فيخلفه واحد من الأولياء الثلاثة الذين دونه في المرتبة وهم **الأوتاد** الذين كانوا من قبل **أبدالاً** ويبلغ عددهم الأربعين.. ويسمّى القطب **غوثناً** باعتبار التجاء الملهوف إليه، وقد يطلق القطب على **قطب الأقطاب**، وهو سابق في وجوده على وجود هؤلاء الأقطاب وعلى وجود كل ما في عالم الغيب والشهادة، وهو بهذا لا يتلقى القطبية عمّاً سبقه لكنّه واحد منذ القدم لم يتقدّم عليه قطب آخر ولم يلحقه آخر⁽¹⁾.. بينما يرى عبد الرحمن الوكيل أنّ القطب يتربع على عرش الخلافة بمساعدة إمامين: أحدهما **لعالم الملك** وآخر **لعالم الملوك**، إضافة إلى الأوتاد الأربعة، وكلّما مات قطب أقيم مكانه واحد من الأوتاد، وعلمهم فيض من قطب الأقطاب، وإن ماتوا فسدت الأرض، ويساعد الأوتاد الأبدال، والبدل هو حقيقة روحانية تجتمع إليها أرواح أهل ذلك الموطن الذي رحل عنه القطب. وعدد الأبدال أربعون، وهم موزعون بين الشام والعراق، وتلي مرتبة الأبدال: **النجباء** وعددهم سبعون، وفي المرتبة الأخيرة يأتي **النقباء** وعددهم ثلاثمائة، وهم الذين يستخرجون خبايا الأرض..⁽²⁾

وعلى المتصوفة أن يقطع **سبعة أودية** للوصول إلى الفناء في ذات الله، وهي أودية رمزية تعبّر عن المجاهدات الصوفية والمقامات والأحوال وترتيبها يكون كالتالي: وادي الطلب ووادي العشق والمعرفة والاستغناء والتوحيد والحيرة والفقر والغناء.. ومن تدرّجها نفهم أن طريقاً ما يجب أن يسلكه المرید ليصل إلى الفناء بالله، وهي حالات نفسية تتحقق عن طريق العناء.

وقد حفلت الصوفية، لا سيّما في أدبها، بالتوجه إلى الله ومناجاته فيما عرف بالابتهالات والأدعية، حيث يقيم المتصوّف اتصاله بالله ويكتفّ طلباته التي تتركز في الرضى عنه والاعتراف بقوة الخالق وقدرته وتوجيهه الأحوال بحكمة تهدي القلوب بأنوارها وتطلب العفو والمغفرة منه عند الحساب.. وتتناول الموضوعات الأخروية والدينيوية..

وقد اشتهر كل متصوّف بشيء اخترعه وضرب من القول التصق به: فالبسطامي اخترع الفناء في الله ورابعة العدوية الحب الإلهي وذو النون المصري المقامات والأحوال، وقد حسب معروف الكرخي أنّ الحب منحة إلهية لا تكتسب بالتعلم. ولقد نسب إلى بعضهم القيام بالخوارق، وقد أوغلوا في علم الكيمياء وأتوا بالعجائب وحلّوا من الطلاس ما عجز العامة عنه، وكانوا يسمّون ذلك بالكرامات.

1 - ابن الفارض والحب الإلهي، د. محمد مصطفى حلمي، القاهرة، 1971، ص 266.

2 - هذه هي الصوفية، عبد الرحمن الوكيل، دار الكتب العلمية، مصر، 1984، ص 259.

أكتفي بهذه اللمحة السريعة عن مفاهيم التصوّف وأعلامه عند المسلمين لافساح المجال للحديث عنه عند سواهم، ذلك أن التصوّف عند المسلمين العرب واسع ومنتشعب حتى لكأننا أمام بحر واسع من التجارب الصوفية لا يتسع المجال لذكرها هنا، وهي كما عرضنا آنفاً ضاربة في القدم، تعود إلى ما قبل الإسلام، أي إلى زمن التكوينات الأولى في البيئات العربية القديمة وانتقالها إلى البيئات العالمية المختلفة.

وفي الاعتقاد أنّ هذا التصوّف الإسلامي يحتوي على عصارة تجارب الشعوب: يحضرها ويصقلها وينقيها من الشوائب ويجعلها أكثر وضوحاً، وهي، كما سنرى، مرتكز أساسي فيما عرف في المعتقدات الدينية الإنسانية، تدور حولها في الجوهري وتثبت بعض الاختلاف في الشكل.

التصوّف عند الفرس: المنطلق والضرورة الإنسانية

لمعرفة الالتقاء الإنساني الروحي في موضوع التصوّف ينبغي الخوض في تجاربه القديمة وصولاً إلى عصر الأديان السماوية الثلاث الواضحة.. وقد حصر أحمد أمين نتاج الأدب الصوفي في جنسين: السامي والآري، الأول يمثله العرب والثاني يمثله الفرس⁽¹⁾.. وهو تصنيف لا يحيط بالظاهرة الصوفية الإنسانية كلّها.. ذلك أنّ شعوباً أخرى غير الفرس عرفت الصوفية منذ القديم ولا تزال اليوم تحتفظ بآثارها في هذا المجال.

وبالطبع إنّ الفكر الديني في بلاد فارس قد مرّ بمرحلتين كبيرتين: ما قبل الإسلام وما بعده، وأنّ هذا الفكر في مرحلته الأولى يرقى إلى عصور موعلة في القدم وهو ما تعوزه الإضاءة لتبيان عناصر التوحد مع الفكر الديني الإنساني في كافة أنحاء العالم.. لأنّ أدب ما بعد الإسلام يلتقي في كثير من منطلقاته مع الفكر الإسلامي العربي بحكم المنطلق والتقارب والدين الواحد..

المرحلة الأولى: فيما قبل الإسلام

هناك إجماع على الإتفاق بأنّ معظم الفكر والأدب والنصوص الدينية الفارسية قد ضاع قبيل الإسلام، لكنّ بعض الباحثين المنقبين استطاعوا أن يعثروا على بعض الكتابات التي تعود إلى القرن الحادي عشر قبل الميلادي، وهي في الغالب تعود إلى اللهجات الإيرانية الوسطى المتمثلة في الآثار المانوية والزرذانية والبهلوية الشمالية (البارثية والاشكانية).. وغيرها من اللهجات الإيرانية التي كانت منتشرة في ذلك الزمن⁽²⁾.. وهي نصوص تعكس الحالة الدينية واعتقادات الناس بوجود الإله الذي عبده الناس، وهو الذي يمثل وحدة الوجود وإليه تتطلّع الأبصار، هو الذي يعطي الأوامر بإيقاد النار دلالة

1 - ظهر الإسلام، أحمد أمين، ج4، ص170.

2 - يراجع في هذا المجال كتاب الدكتور محمد المحمدي، الأدب الفارسي، منشورات قسم اللغة الفارسية في الجامعة اللبنانية، بيروت، 1967، ص55-92.

على وجوده ويستثني الروحانيين من الخدمة، هؤلاء الذين يعبدون ويحرسون نابهرام. يقول أحد النصوص: "اعط الأمر بإيقاد النار وأخبر المدينة على جبل بغان وأخبر المدينة وبغديسيان⁽¹⁾، أن لا يبقى من الرجال.. عدا الروحانيين الذين يعبدون ويحرسون نار بهرام.."⁽²⁾.

ويرمز بالزمان إلى الوجود - الله في تلك العقيدة: "الزمان من كل غني أغنى.. الزمان من كل عالم أعلم.. وفي مقابل الزمان الذي لا يقبل الفناء يتحطم كل عليّ، لا تستطيع الروح أن تهرب منه.. لا حين تطير إلى المرتفعات، ولا حين تهبط إلى الكهوف، ولا حين تنزل إلى أعماق الأرض"⁽³⁾. وحول هذا الزمان يوجد ملائكة كما يوجد مريدون، وهو أقوى منها جميعاً وهي خادمة له وهي منه: "الزمان من المخلوقين (أي مخلوق أهورامزدا ومخلوق أهريمن)⁽⁴⁾ أقوى.. وهو ما يوضح فكرة وحدة الوجود وتبعية المخلوقات والموجودات لله الذي تحبّه وتطيعه وتتشكل حوله في شبه فناء فيه بحيث لا تستطيع الفكاك منه⁽⁵⁾.. هذا قبل ظهور أنبياء الفرس القدماء.

وتأتي فترة ظهور الزرادتية لتضفي على الأجواء الروحية الإيرانية القديمة مواقف أكثر تقدماً من سابقتها، وزرادشت صاحب ديانة تنسب إليه وتتمثل في كتابه الأستا Avesta وقد ظهر قبل المسيح، وديانته استمرت لألف سنة قبل الإسلام، وقد سمى العرب أتباعه بالمجوس، وهي من لفظة "مغ" Mogh في الفارسية الحديثة، وهو لقب قديم لرجال الدين في إيران القديمة قبل زرادشت، وقد اقترن عمل هؤلاء بالسحر والشعوذة، ومن اللفظة أنت لفظة أخرى هي Magie في اللغات العالمية اليوم، وهي تعني السحر وليس عبدة النار.

انتشرت ديانة زرادشت في إيران وخارجها وأخذ عنه الهنود الزرادشتيون المعروفون بالباريسيين أي الفارسيين. ويبدو أن الصلة الدينية بين الفرس والهنود تعود إلى أقدم من زرادشت حيث العقائد البدائية المشتركة تظهر أنها متحدرة من عصور موغلة في القدم. وقد تمثل ذلك في ما يوجد في كتب الهند المقدسة، خاصة "الفيدا"، وهي تقوم على تقديس العناصر الطبيعية والنظر إليها نظرة إلهية عليا: سماء صافية ونور مشعّ ونار ذات بهاء وأرض كأمّ حنون والماء يحيي الأرض، وهي عناصر خيرة تصدر عن الإله.. بينما يقابلها عناصر شيطانية مكروهة⁽⁶⁾..

ومن المشترك أيضاً بين الشعوب القديمة في الدين أن اعتقادات قديمة قبل زرادشت وصلت إلى بلاد الروم وانتشرت بين تواجد الآريين، وهي اعتقادات تقول بتعدّد الآلهة..

1 - بغان وبغديسيان: أسماء أماكن.

2 - عن الأدب الفارسي، لمحمد المحمدي، ص 65-66.

3 - المرجع نفسه، ص 67.

4 - أهورامزدا وأهريمن: اسما ملاكين.

5 - المرجع نفسه، (النص ص 67 والنص الثاني ص 68).

6 - المرجع نفسه، ص 76.

لكن مع زرادشت أصبح الإله واحداً، فدعا إلى التوحيد في إله واحد هو "أهورامزدا"، إله الخير، يقابله إله الشرّ "أهريمن"، وهما في صراع بينهما وسينتصر الأول الأقوى، ولا يمكن أن يكون الثاني إلهاً بهذا المعنى.. ولا يمكن أن يعبد..

وللتدليل على الوجهة التصوفية لدى زرادشت نقرأ أحد أناشيده التي جاءت على شكل أناشيد مناجاة روحية لله.

"ياك أسأل، أي أهورامزدا، من هو أبو الصدق؟ من أول كائن أرى الشمس والكواكب مسيرها؟ من الذي جعل القمر بديراً مرةً وهلالاً مرةً أخرى؟ من الذي أقرّ الأرض والسماء فوقها؟ من خالق الماء والنبات؟ من الذي علّم الرياح والسحاب الجري؟ من هو خالق النور والظلمة؟ من هو رب النوم واليقظة؟ من الذي خلق الفجر والضحى والليل، وحمل المؤمنين على أداء الفرائض؟ من هو خالق المحبة والسلام؟ من الذي ألقى حب الأب في قلب الإبن عن طريق العقل والعلم.. إلى أن يقول في ابتهاله: "أي مزدا، أنا أسعى لأعرفك جيداً بواسطة العقل المقدس، أنت الذي خلقت الكل"⁽¹⁾.

تجلى في هذا النشيد عدة أمور من السمات التي عرفتها الصوفية عموماً.. فهو يقرّ بوحدة الله، خالق كل شيء، وبوحدة الوجود.. وخالق القيم.. ومسير الموجودات من خلائق وماديات.. وهو رمز المحبة والسلام، لذلك هو يحبه.. وهو يسعى إلى التعرف إلى الله بالعقل المقدس والباطن المتقد، ويعير أهمية كبيرة للقلب: مركز الإحساس والشعور ومركز الباطن، ثم إنّه يقول كلامه على شكل دعاء وابتهاال واعتراف وموجدة..

وهي سمات عرفتها الصوفية العربية كما عرفتها الصوفيات الأخرى في العالم، حيث كان التركيز على المنطلقات الأساسية التي عدت مشتركة وسبيلاً إلى التوحد في الشعور الإنساني.. وكما أنّ الصوفية تعتقد بوجود أقطاب ومريدين فكذلك تقرّ الزرادشتية بوجود سبع مخلوقات تسميها الملائكة وهي وسائط بين الله والأرض والناس.. وهو ما عرف باللاهوت والناسوت.. ويلي هؤلاء الملائكة أو الأقطاب (في المتصوفة العربية) ملائكة من الدرجة الثانية، وهم كثيرو العدد.. يحافظون على المخلوقات الإلهية السبعة وينتثرون حولها (في المتصوفة العربية هم الأوتاد).. وكما أنّ المتصوفة العرب يؤمنون بالكشف وانبثاق النور الإلهي فكذلك الزرادشتيون يقيمون عزلتهم وصلاتهم حول النار، وهو ما جعل العرب يعتقدون بأنّ هؤلاء يعبدون النار.. وفي الحقيقة هم يضرمون النار ليس من أجل إضرارها، بل ليضيئوا الأمكنة بالأنوار، حيث يعتقدون بأن الله نور، وهم يستحضرونه بهذه الطريقة ليحصل الكشف عندهم، كما عند المتصوفة العرب..

وإن كانت الزرادشتية تدعو إلى الإنغماس في الحياة المادية والعمل في الزراعة وتقوية البدن، فذلك لإحداث قوّة في الإنسان يستطيع بها هزم قوى الشرّ المتربصة، إلّا أن ذلك لا يعني الابتعاد من الله بل هو سبيل لتقوية الروح التي ستحاسب على أعمالها في الحياة الآخرة.. من أجل هذا دعا

¹ - أفسستا، النشيد 71، عن المرجع السابق، ص 82.

زرادشت إلى تلازم القوّة المادية والروحية لخدمة الثانية، وأوصى من الإكثار في العبادة في أماكن من الطبيعة، حيث يتبصر المرء بالخلائق ويقوّي معارفه التي هي سبيل إلى معرفة الله، ولم يدع إلى العزلة التامة، كما المتصوّفة العرب، بل دعا إليها وقت الصلاة والتعبّد فذلك يكون أنقى للروح، وأجدى للقلب أن يرى النور الإلهي المحيط به..

أكتفي بهذه الوقفة السريعة عند بعض الأفكار الدينية لدى الفارسيين قبل الإسلام، لكنّه لا بدّ من التأكيد على أنّ المسألة الإيمانية لهؤلاء قد ورد تقويمها في القرآن الكريم في قوله تعالى: "إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا، إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد"⁽¹⁾.. وهو أمر، كما في الآية يعود إلى الله الذي يعطي حكمه فيهم، بينما يرى المتصوّفة المسلمون أن هؤلاء المجوس وسواهم لا يختلفون في عبادتهم عن الأديان الأخرى.. " إن كلّ دين وإن اختلف في مظهره عن الدين الآخر، فإنما يكشف عن ناحية معينة من نواحي الحق.. فالإيمان والكفر لا يختلفان اختلافاً جوهرياً، واليهود والتوراة والإنجيل منتظمون في سلك واحد، هو سلك التنظيم الإلهي.. مما يجعلهم أرحب الأديان أرضاً"⁽²⁾.

وهذا يدل إلى التسامح الواسع لدى المتصوّفة في قبولهم عبادة هؤلاء الزرادشتيين المجوس، لاشتراكهم سويّاً في هذا التسامح لأنهم عرفوا طريق الله.. وهو الطريق الذي يوحد البشرية جميعها ويقوم فيما بينها الحوار الروحي المفضي إلى الإيمان..

مرحلة ما بعد الإسلام

عندما نتحدث عن التصوّف الإسلامي العربي، نتيقن بأن الحديث يشمل الفكر الديني الفارسي في مرحلة ما بعد الإسلام، ذلك أن الفرس كانوا أكثر الناس اختلاطاً بالعرب المسلمين، بل كانوا في دولة واحدة حتى القرن الثالث الهجري، حيث بدأ الفرس بتشكيل دويلاتهم نظراً للظروف التي مرّت بها الدولة الإسلامية من انقسامات ونفوذات ودويلات عديدة..

إلاّ، أنّه يمكن القول: إنّ الشعبين العربي والفارسي، بالإضافة إلى شعوب أخرى، قد أسهموا إسهاماً كبيراً في صنع الحضارة العربية في ذلك الزمن.. وعلى هذا فإنّ الفكر الديني الفارسي الإسلامي يمثّل جانباً مهماً من الفكر العربي الإسلامي، خصوصاً أن المتصوّفة الفارسيين قد تقاسموا موضوع التصوّف في الفكر والأدب، وكتب معظم تراثهم باللغة العربية، وحتى في زمن استقلالهم كانت الكتابة بالحرف العربي، وأنّها استوعبت لا يقل عن ستين بالمائة من الألفاظ العربية.. وكان حملة العلم مختلطين وإن كان أكثرهم من العجم، كما يقول ابن خلدون: "إنّ حملة العلم في الملة

1 - سورة الحج، الآية 17/22.

2 - ظهر الإسلام، ج4، أحمد أمين، ص165.

الإسلامية أكثرهم من العجم، لا من العلوم الشرعية ولا من العلوم العقلية، وإن كان منهم العربي في نسبه فهو عجمي في لغته ومرباه ومشيخته"⁽¹⁾.

ولقد كثر المتصوّفون وأتباعهم من الفرس، ومن كان من مريديهم من العرب.. فالحلاج وجلال الدين الرومي وفريد الدين العطار وابن سينا والبسطامي ومعروف الكرخي، كانوا فارسيّ الأصل، وهم الذين أتوا على تفصيلات التصوف ووضعوا بعض ألفاظه. ويمكن حسابان ما ورد عن التصوّف العربي الإسلامي آنفاً.. قد وضع بالإشتراك فيما بين العرب والفرس.

أضف إلى ذلك فإن الأدباء والشعراء الفارسيين عموماً والمتصوّفة منهم خصوصاً، كان أول من وضع القصص الشعري الصوفي الإسلامي، ولنا أن نتمثل بملحمة "منطق الطير" لفريد الدين العطار الذي حاول أن يطبّق كل ما جاءت به الصوفية في هذا الأثر الذي تقوم فكرته على جماعة كبيرة من الطير، يقودها الهدد ويقطع بها الأودية السبعة المعروفة في الصوفية ليصل منها ثلاثين طيراً إلى وادي الفناء حيث تلتفت إلى الله فترى نفسها وتلتفت إلى نفسها فترى الله.

وقد عكس الفكر الديني الفارسي الإسلامي فيما بعد الإسلام هذه الفكرة الموحدة للمشاعر الروحية الإنسانية لدى الشعوب، وأبرز فيها اللقاء الحضاري القائم على الإنسجام والاحترام.

ومن الملاحظ أن هذا الانتشار للتصوّف لدى الفرس قد نوع في تجربته ومصادره فخالطته الحكمة والفلسفة اللتين استعملتا كمؤشر كبير إلى الفلسفة الإسلامية وعلى التلاقي الكبير ليس بينها وبين الفرس وحسب، بل بينها وبين شعوب العالم، لاسيّما الشرقية منها. ويكفي أن نذكر في هذا المجال تجربة العالم والفيلسوف والشاعر والمتصوّف عمر الخيام الذي نقل التصوّف إلى ميدان العلم والحكمة، لاسيّما علم الفلك والرياضيات والحساب.. بالإضافة إلى الفلسفة التي عرفت بالخيامية، وهو الذي عرف عنه الإنطواء والعزلة ليس للعبادة فقط بل للعلم كي يصل من خلال الموجودات إلى الإستدلال إلى الخالق.. ومعلوم أن ديوانه "رباعيات الخيام" قد ترجم إلى جميع اللغات في العالم، وهو ديوان لاقى من الإضافات والنحل الشيء الكثير، حتى وصل الأمر بالبعض إلى الشك في تصوّفه بسبب دعوته إلى الخمرة واقتناص الملذات، وهو ما يخالف الصوفية التي توصي بالابتعاد منها والركون إلى الفقر والاستغناء عن مبادئ الدنيا ومغرياتها. فقد أراد الخيام أن تكون خمرته صوفية، لكن بعض المغرضين أرادوها أن تكون دنيوية.

وهكذا نرى أن فكرة التصوّف في امتدادها الزمني عند الفرس تحفل بوقائع إيمانية غنية وتسير عبر المسارب الوجدانية والشعورية لتصب في التوحد الإنساني الذي غدا صيرورة واقعية وروحية في تبني الإيمان وممارسة طقوسه وصولاً إلى الله المعترف به من الجميع.

التصوّف عند الهنود:

¹ - المقدمة، ابن خلدون، ص147.

إن الحديث عن التصوّف في الهند متشعب وواسع وممتدّ إلى جماعات وأقوام كثيرة تعايشت فيها، فهناك الإيرانيون الذين حملوا بقايا الزرداشتية إليها⁽¹⁾، وهناك المسلمون الذين شرعوا في الدعوة ابتداء من القرن الثامن الميلادي، وهناك البوذية والمسيحية والهندوسية والسيخ... حتى صار في الهند تنوّع سكاني وديني بنسبة الثلثين للهندوس والرّبع للمسلمين و6% للقبائل المتأخّرة⁽²⁾.. ويكثر المسيحيون في شتى أنحاء الهند من الأوروبيين والهنود الذين تنصّروا، حتى صار فيها أيضاً خليط من الجنس السامي والآري والدارفيدي..

وللوقوف على الفكر الديني الهندي ينبغي التمييز بين أمرين أساسيين: الأول اعتناق الكثيرين للمسيحية والإسلام، والثاني اعتناق الدين أو الأفكار الدينية التي عرفها الهنود خلال قرون طويلة ولا يزال قسم كبير منه حيّاً إلى الآن.. ولذلك سيتمّ التركيز على الأمر الثاني لأنه يعنينا في هذا المجال..

وقد تناقلت المصادر والمراجع أخبار الزهّاد والمتصوّفة الهنود منذ قديم الزمان.. وتحتلّ الطبيعة في حياتهم والخلود إليها والعزلة فيها في الخلوات حيّزاً واسعاً في فكرهم الديني. والناظر في معتقداتهم الدينية يرى أنّهم يعترفون بقداسة الفيدا Vedas أي التعبير الكتابي الذي يتضمن الترنيمات القديمة التي ألّفها المهاجرون الآريون والمجموعات التوضيحية النثرية التي نمت حول هذه الترانيم.. وجملة هذا الفكر يتكون من رسائل طقسية كهنوتية تسمى براهمانا Brahmanas. بيد أن الأوبانيشاد Upanishads هي أحدث صورة من هذا الفكر، ويمكن حسابها جزءاً كاملاً وثابتاً للديانة الهندوسية، وهي الأساس في التوحيد الديني لمذهب حقيقة الوجود التي هي فلسفة فدانتا Vedanta المسيطرة على العقل الهندي⁽³⁾. بالإضافة إلى عقيدة سستراس Sastras (عقيدة الأساطير) التي قام عليها ما يسمى طريقة دارما Dharma، أي الواجب وطريق الحياة والقانون⁽⁴⁾. وتجد في ملحمتي الهند الكبريين المهابراتا والراماينا منبعاً للمثل الدينية لطوائف الهندوس بما فيها من توجيهات وحكم ومواعظ ومواقف، كما نجد في المهابراتا الكثير من المنطلقات الروحية التي تشكّل الأساس في المعتقد الديني في ما يسمى البجفديتا Bhavadgita (أي أغنية المولى)، التي هي عبارة عن ترانيم وأناشيد وعبادات.. ويعدّ كريشنا فيها البطل الروحي والقائد إلى تحرير الروح.. ويرى الهنود في كريشنا (بطل المهابراتا) و(راما بطل الراماينا) مجسّدين للإله العظيم..

1 - الهند الجديدة، تأليف سير أتول تشانترجي، ترجمة أمين سلامة وعبد المنعم المسيري، ص10، دار الفكر العربي، القاهرة، 1955.

2 - المرجع نفسه، ص11.

3 - المرجع نفسه، ص15.

4 - المرجع نفسه، ص16.

وتندرج عقيدة كرما Karma في هذا السلك الفكري الديني الهندي.. وهي تعتقد بتناسخ الأرواح أو تعدّد حياة الفرد (التقمّص).. وفي هذا التعدّد تنتقيّ الروح كلّ مرة وتصفو وتحرر من صفاتها الدنيوية حتى تفقد كيائها المستقلّ أو فرديتها لتندمج في النهاية بالحياة المطلقة *réalité illimitée*، أو ما يسمى بالحلولية، وتقوم على التوبة والغفران من خلال العبادة الفردية التي تتيح للفرد تطوير نفسه ومنحه الحرية الكاملة، كما تقوم على التسامح والقبول بما جاء في المسيحية والإسلام حول هذا الموضوع، لكنّ هذه العبادة شبيهة بعبادة العرب الجاهليين قبل الإسلام، وثنية تعبد الأصنام لتقربها زلفى إلى الله شرط أن يوصل إلى صفات الله الأعظم، فيتمثلها العابد المتصوّف ويحل بها في الله، عن طريق شعوره الذي يوصله إلى حقيقة الله، وهو ما سمّاه المتصوّفة المسلمون بالكشف وما سمّوه أيضاً وسمته البراهمية بالحلول والتجسيد.

وهذا الفكر الديني لدى الهنود متنوع وكثير، لكنّه في النهاية يتقارب، عن طريق طرحه لهذه الأفكار الواردة آنفاً مثل البوذية والهندوسية والبراهمية والدرافيدية، من الإسلام والمسيحية⁽¹⁾..

القيّدا:

ويمكن للدارس أن يجد في القيدا المنسوب إلى براهما خطوط الفكر الديني الهندي الأساسية التي تعود إلى المراحل الأولى القديمة في تاريخ الهند.. وفيه نجد وفرة من ألفاظ العبادة (التصوّف) وطرقها ولجوئها إلى الطبيعة والعزلة.. ذات الصلة السماوية الأسطورية الرامزة إلى الحالة المقدسة⁽²⁾.. وهي التي ارتقت إلى ما يسمى بالأويانيشاد التي حوت القيدات الثلاث: المعرفة أو العلم المثلث، وهو ما يقابله في التصوّف العربي وادي المعرفة، على السالك أن يصله، وهذه المعرفة جاءت في القيدا الأولى على شكل سبر لموجودات الكون، خصوصاً الطبيعة منها، وهي موجهة خطوة في الطريق باتجاه معرفة الألوهات الكبرى المجسّدة في إله واحد والقائمة على التأمل الذي يبحث عن إله واحد عبر تعدّد الأشياء..

وفي القيدا الثانية تتجلى التضحية في سبيل الله وتحمل الآلام (وادي العذاب في الصوفية العربية)، بينما تعكس القيدا الثالثة أهمية الموسيقى في مرافقة الابتهالات والمقاطع الشعرية (وهي الحالة التي كان يتبعها جلال الدين الرومي المتصوّف الإسلامي عندما يستبدّ به الوجد ويصل إلى نقطة النهاية التي يتوحد بها في الخالق.. وقد عرفت بالطريقة المولوية). ويضاف إلى هذه القيدات الثلاث واحدة رابعة: وهي نوع من الصلوات السحرية والصيغ الاحتفالية، وفيها الكثير من التعاويذ والرقى الرمزية، تعتمد على المشاعر والأحاسيس و الباطن.. وتميل إلى الشعبية والدروشة⁽³⁾. وهو ما

¹ - آداب الهند، لويس دينو، ترجمة هنري زغيب، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 1989، وهو كتيّب يعرض

تفصيلات عن هذه الأديان وآدابها.

² - المرجع نفسه، ص7.

³ - المرجع السابق نفسه، ص10.

عرف عنه في التصوّف العربي لدى بعض المتصوّفة مثل ذي النون المصري والحلاج.. وغيرهما ممن لجأوا إلى الطلاسّم والكيمياء وطلاء الجسد بنوع من الدهون تدليلاً على أنّ النار لا تحرقهم، وما عرف أيضاً من الاتجاه الشعبي الذي أحال بعض الصوفيين ومريديهم إلى اتباع الدروشة والقيام بأعمال بعيدة من الدين..

البراهمانا:

ومتلما كان للتصوّف الإسلامي والفارسي القديم ألفاظ ومفردات ذات دلالات دينية تدل إلى طريقة العبادة.. كذلك كان في الهند ألفاظ كثيرة دالة إلى هذا الأمر، مثل براهما وبراهمان.. وكلاهما تدلان إلى الروح التي يتقاسمها المعنوي والمادي، وهما يلتقيان في الإله الواحد، فالبراهما هي المجدّدة في المادة وقد أطلق عليها تفسير روح العالم الأكثر تشخصاً، وهذا يذكر بقول الحلاج: "نحن روحان حللنا بدنا" و "إذا أبصرته أبصرتنا".. بينما براهمان فهي المعنوي أو روح العالم غير المشخصة، وفي الإسلام هي الله..

ونجد في البراهمان طرقاً ومسالك صوفية وعددها مئة.. بينما عند المتصوّفة المسلمين عددها سبعة.. وهي تسمى عند البراهمانيين Cata patha ومهمتها البحث عن حقيقة الوجود التي تجدها في النهاية موحدة كما هو الأمر عند الصوفية الإسلامية: وحدة الوجود..

كما نجد في هذه البراهمان ما يسمى بالآرانيك Aranyakas ومعناها كتب الغابات. وهي نوع من التعاليم التي تتلى خارج التجمّعات البشرية وتعرف بالتعليم الفلسفي السري.. وهي ذات علاقة وثيقة بالأوبانيشادا.. وتعدّ جوهر الديانات الهندية، ويقابلها في التصوّف الإسلامي العزلة والانطواء للعبادة والزهد..

الأوبانيشاد: أو التعادل

وهي أبحاث تأملية فلسفية لاهوتية تتعلّق بالتعادل بين العالم الصغير (الإنسان) والكبير (الله)، ونظرية التعادل التي تنتهي إليها هي بين الذات السامية (الروبوت) التي هي حقيقة من الحقائق، وبين الروح الفردية التي تسمّى آتمان Atman، وهو المبدأ البراهماني القائل بالجمع بين الروحي والمادي. ومن أقوالها: "أنت ذلك" يعني "أنت": روح فردية، تعادل لـ"ذلك" روح عالمية⁽¹⁾. وتلك النظرية تقوم على المعلمين أو التعليميين (مقابل القطب عند المتصوّفة المسلمين) الذين ينقلون معارفهم سرّاً إلى المختارين (أي المريدين والطلاب في التصوّف الإسلامي).

وفي هذا السر التعليمي تكمن خلاصة الأفكار التي توصل إليها الحكماء والقديسون في اعتمادهم على معرفة كنه الأشياء أو ماورائيات الظواهر الملموسة ليصلوا إلى إيجاد هذا التعادل أو الامتزاج بين الذات السامية والحقيقة المكتشفة وتوحدهما في الإله الواحد.. أو الروح الأعلى بورشكا.. وهو ما عرف عند المتصوّفة المسلمين بالكشف أولاً وبالفناء ثانياً والحلول ثالثاً.. وقد كانت نظرية

¹ - الأدب الهندي، لويس ينو، ترجمة بهيج شعبان، ص9، دار بيروت، بيروت، 1955.

التعادل تلك عماد فكر الغزالي التصوفي عندما راح يبحث عن مواطن اللقاء بين الفقه الديني وآراء المتصوفة.. فالأولون كانوا أصحاب علم ظاهر والآخرين أصحاب علم باطن⁽¹⁾.. وهذا ما يقول به لويس رينو معلقاً على هذه الظاهرة عند الهنود: علاوة على ذلك فإن الأونيشاد مليئة بالرموز والأبحاث والاتجاهات المكرورة القديمة المتعلقة بالتضحية وحوادث عرضية مستعارة من المجادلات التي كانت تزداد بين الصوفيين واللاهوتيين⁽²⁾.. ويمكن أن يجد الباحث في كتاب "قصة الحضارة"⁽³⁾، الكثير من الأفكار والمواقف ومنطلقات الفكر الديني الهندي، ويذكر أن السؤال الفلسفي الدائم هو عن مجيء الإنسان ومصيره.. تعرض الإجابة في إطار قصصي، وأغلبها ما يكون حول المتصوفة والزهد والضارين في الأرض بحثاً عن الحقيقة.. عبر السؤال عن خلق الإنسان ومكوناته ورغباته الجسدية وميوله واشباع الرغبات وفائدة ذلك، وكانت العيشية واللاجدوى تسيطر على الإجابات، حيث يجدون الكون مليئاً بالزلل والفساد والميول نحو حاجات آنية سرعان ما تزول كالأكل والشراب واللباس واللذة والشهوة والخوف واليأس والفرح والسعادة.. وقد رفض هؤلاء هذه الظواهر التي لا تجدي نفعاً.. إذ لا يجدي إلاّ التقشف والعزلة والعبادة والبحث عن حقيقة الله الواحد.. ويؤكد ول ديورانت على الحقائق التالية في سياق بحثه عن الفكر الديني الهندي.

- التقشّف: وهو السبيل إلى ترقية النفس وتجرّدها من أدوات الجسد.
- عدم الاعتماد على العقل لأنّه قاصر عن إدراك الحقائق الباطنية.. والمعرفة هنا تقوم على استعمال القوى الباطنية إلى العلم والمعرفة.
- القول بسقوط مقولات الجسد والعقل.. وهي التي أبدت قصورها في إدراك ما يجب إدراكه.. بل الصحيح هو التعرّف إلى الله الموجود في داخلنا وهو الذي يشكّل جوهر النفس الإنسانية كليّة.
- الله أو براهمانا أو روح العالم المعنوية هو الموجود بذاته ولذاته يشكل جوهر وحدة الوجود بوحدانيتها.
- قهر النفس والتمنّل بالروح الأعلى المتعالي عن الشهوات والذويان فيه.
- التخلي عن الفردية التي تميّز الأشخاص واللجوء إلى الكليّة أي الله والتوحد فيه.
- للوصول إلى ذلك ينبغي ممارسة رياضة "اليوغا" أو التأمل النفسي العميق والسمو بالروح وإهمال الجسد والتركيز على ما في خارج الوجوديين.. وجود الفرد ووجود الكون.. عند ذلك يتساوى كل شيء ويذوب الوجود في بحر واحد متساوي الذرات هو الله..

1 - ظهر الإسلام، أحمد أمين، ج4، ص76.

2 - الأدب الهندي، لويس رينو، ترجمة بهيج شعبان، ص9، 10، القاهرة، ط3، 1968.

3 - قصة الحضارة، ول ديورانت، ترجمة زكي نجيب محمود، الجزء الثالث.

- هذه المنطلقات وسواها هي نفسها التي قالت بها المتصوّفة الإسلامية فكانت دلالة على سير الشعوب باتجاه واحد هو التوحيد في التفكير الديني كما هو التوحيد في الله الواحد.
- وقد أورد أحمد أمين في كتابه "ظهر الإسلام" نصّاً لأحد المتصوفة الهنود يحدّد فيه مبادئ التصوّف في عشرة أصول.. وهي تصحّ لأن تكون أسساً لتوحيد الشعور الإنساني حول قضية التصوّف يجتمع عليه العالم كلّ.. نوردها ملخصة كما يلي:
- 1- لا يوجد إلاّ إله واحد، وهو أبدي أزليّ، لا إله غيره.. ومهما تعدّدت الأسماء باختلاف اللغات فهو هو، يراه الصوفيون في الشمس والنار والأصنام وكلّ فيما يعبد، بل يرونه في أشكال العالم، يرونه وراءها: الله كل شيء وكل شيء في الله، ليس الله في عقيدة تعبد، بل هو المثل الأعلى لأكمل ما يتصوره العقل، والصوفي ينسى نفسه ويريد أن يتصل بهذا المثل.
 - 2- لا يوجد حاكم للعالم إلاّ حاكم واحد هو الله، القادر والمنبوع لكل شيء.
 - 3- ليس هناك كتاب إلا واحد هو كتاب الوجود، هو المقدّس، الطبيعة المفتوحة، هو الذي يثير قارئة ويستغني عن اللغة.. والكتب السماوية تدلّ إليه.
 - 4- الأديان كلها طرق إلى الله، بعضها أرقى من بعض حسب رقيّ الزمان، وكلّها تقود إلى المثل الأعلى: الله، والصوفيّ كما قال ابن عربي يرى الله في الكعبة والمسجد..
 - 5- لا يوجد إلا قانون واحد يراه الإنسان إذا أنكر ذاته وتطلّب الحقّ.
 - 6- لا توجد إلا أخوة واحدة تضمّ الإنسانية كلّها.. فليس على الأرض إلا حياة واحدة مشتركة، إن اختلفت فبالنظر، والإنسان متحد بغيره تبدأ بالأسرة وتنتهي بالإنسانية.. وكمال الإنسان في تخطي الحدود الضيقة إلى الإنسانية جمعاء.. والصوفي يحتقر من ينظر إلى أمة غير أمّته بنوع من الاحتقار، لأنّه شريك له في الإنسانية.
 - 7- لا يوجد إلا قانون أخلاق واحد، هو قانون الحب العام الذي مبعثه الصبر والأمل والاحتمال والتسامح والكرم والسماحة.. والجرائم تنشأ عن نقص الحب، والحب ضوء مبصر وليس أعمى، وهو ينظر في العمق، والقلب إذا أحب يضيء كالنار.
 - 8- لا يوجد إلاّ شيء واحد يستحق الثناء وهو الجمال الذي يرفع القلب من الحضيض إلى السماء.. يبدأ بحب المادة وينتهي بحب المعنى.. من المنظور إلى غير المنظور..
 - 9- ليس هناك إلا حقيقة واحدة هي معرفتك نفسك، كما قال الإمام علي رضي الله عنه: "اعرف نفسك تعرف ربك".
 - 10- محو الأنانية والإثرة هو الطريق الموصل إلى الله وهو المستقيم، وهو الطريق الذي تمحى منه الرغبات الجسمية والأوهام العقلية.
- وبهذا الصوغ لمبادئ التصوّف نجد هذا اللقاء الروحي الإنساني الذي يلمّ شمل الإنسانية ويجعلها تصدر عن روح واحدة وتتجه إلى الروح الإنسانية الواحدة: الله.

في الصين:

عندما تذكر الصين يذكر إلى جانبها ذلك التاريخ الطويل الذي مرّ عليها منذ القديم، إلى جانب الحضارة والفلسفة والمعتقدات الدينية التي لا يزال قسم كبير منها موجوداً إلى الآن.. وكانت الفلسفة أمراً بارزاً عند الصينيين، فأسهموا في الكثير من جوانبها، وظهر لديهم فلاسفة من أمثال كونفوشيوس (القرن السادس ق.م.) فوضع خمسة مجلدات سميت بـ"كتب القانون الخمسة"، ضمّنها آراءه في مختلف مناحي الحياة.. وقد تلخّصت في سبعة مبادئ هي: العدالة والأمانة والمحبة والإنسانية الكاملة والذكاء واحترام المذاهب والاستقامة. واختلطت لدى هذا الحكيم الفلسفة بالدين.. وكانت فلسفته بمثابة دين لدى بعضهم فأمر بالتمسك بالفضائل والطاعة والصبر والتمسك بالأخلاق، وكانت له الهياكل والمعابد يؤمّها الناس للعبادة ويقدمون القرابين لروح فيلسوفهم..

اضطر كونفوشيوس إلى الاعتزال بعد مصابه بوالدته، ف قضى ثلاث سنوات في العزلة وانقطع إلى التأمل والتفكير بالقوانين والشرائع.. ثم راح يطوف في أنحاء المملكة الصينية ينشد مبادئه.. ولم يمض وقت حتى صار له أنصار ومريدون⁽¹⁾.. وألّف الأكثر أهمية من كتبه: "شو كنج" في السياسة والأخلاق والعلاقات الاجتماعية، و"تاهي" أو "المعرفة الكبرى" و"تشنج ينج" أو الوسط غير المتغير وكتاب "تاريخ شو" في تاريخ الصين، وهو الكتاب المقدس الذي تعتمده الكونفوشيوسية⁽²⁾. يجعل كونفوشيوس من التأمل مبدأً رئيساً تليه الطبيعة وما فيها من مظاهر تكمن فيما وراءها حقيقة الأشياء وفيها وحدة الوجود، ولا يتم له ذلك إلا بالوحدة والانفراد، وهي التي ستقوده إلى المعرفة والوصول إلى الله الذي انتظره مئات السنين.. يقول: "الأزاهر تنمو، فتغطي أشواك الشجر، وعرق اللبلاب ينتشر نحو الغرب، والرجل المعجب به ليس هنا، فمع من أقدر أن أسكن؟ - هأنذا أبقى وحيداً - فما أحسن الوحدة وأعمل من القرن وسادة، وما أبهى الغطاء المزركش، والرجل المعجب به ليس هنا، فمع من أقدر أن أسكن؟ ولا ريب أنني أبقى وحيداً.. منفرداً أرقب شمس النهار، أأبقى وحيداً منفرداً طوال أيام الصيف، وليالي الشتاء، لقد مرّت عليّ مئات السنين، فمتى أذهب واستقرّ في منزل الرجل المعجب به.. فمتى أذهب إلى منزله وأتكئ في غرفته"⁽³⁾. وهي المنطلقات نفسها التي قالت بها الصوفية الإسلامية.. حيث تتراءى لكونفوشيوس، كما للمتصوفة، الحقائق الكونية في وحدة الوجود المفضية في النتيجة إلى الحلول في الله، وهو ما يسميه كونفوشيوس: الرجل المعجب به والذي هو موجود في مكان ما يسميه غرفة حيث يعيش فيه إلى الأبد..

1 - مقتطفات من تعاليم كونفوشيوس، عيسى ميخائيل سابا، ص3، منشورات مجلة السنابل، بيروت، 1960.

2 - المرجع نفسه، ص4.

3 - المرجع نفسه، ص20-21.

يقترّب كونفوشيوس من اعتقاد الغزالي في نظريته التوفيقية ما بين التصوّف والفقّه والقوانين والعلاقات المزوجة فيما بين الناس أنفسهم، وبين الناس والله عن طريق العبادة⁽¹⁾.. كما يقرب من جلال الدين الرومي في دعوته إلى تعلّم الموسيقى: "علم أولادك العزف والإنشاد، فتلين عريكتهم وتجمال أخلاقهم"⁽²⁾، حيث تكون الموسيقى مدخلاً واسعاً إلى القيم، وتنقيّة النفوس من الأدران وهي تعلم القلب الصفاء وتزيده رحمة⁽³⁾..

أما دعوته إلى المعرفة فهي السبيل إلى معرفة الله، وبالتالي: "إن الرجل المثالي يهدف بأفكاره نحو الكمال، فينمي في نفسه معطيات الطبيعة، وهي المحبّة والشفقة ويزعن للأخوة صاغراً.."⁽⁴⁾.

وهو يلتقي بذلك مع معظم المتصوفين الذين دعوا إلى المحبة، وبالتالي الحب الإلهي الذي قالت به رابعة العدوية.. ومحبته أيضاً تشمل الإنسانية، أي أنّ الحب هو الموصل إلى المحبة الإنسانية: "عليك أن تحب الإنسانية لأنك إنسان في مجموعها"⁽⁵⁾، و"من كانت فيه هذه الصفات استقرت فيه محبة العلم والمعرفة"⁽⁶⁾، وهذه المنطلقات لا تكون ذات فائدة إلاّ إذا أعطيت القيمة الأولى للروح وبالتالي اتحادها مع الكون الذي هو في النتيجة الله: "ألا ترى أن عقيدتي يعمّها الاتحاد"⁽⁷⁾.. كما جعل سبيله الابتعاد عن ملذات الدنيا وبهاجها والركون إلى البساطة والعيش المتواضع الذي يوصل الإنسان إلى الحقيقة والسعادة و"بالإيمان الحقيقي نتحد بمحبة العلم ونتمسك ثابتين بالموت، لأنّه نهاية مجرى انتقال إلى حياة ثانية"⁽⁸⁾.. وقد صورّ حقيقة الوجود الإنساني بقوله: "إن غاية الرجل المثالي، الحقيقة وحدها، وليس الطعام غايته، ويوجد الحارث (أي الله) تكون الحاجة، ومع التعليم تكون الأجرة، فلا مثالية بانعدام الشوق إلى الحقيقة، والذي لا يتشوّق إليها، ويسعى في طلبها يسيطر عليه الفقر والحاجة"⁽⁹⁾..

1 - المرجع نفسه، ص3.

2 - المرجع نفسه، ص4.

3 - المرجع نفسه، ص12.

4 - المرجع نفسه، ص21.

5 - المرجع نفسه، ص21.

6 - المرجع نفسه، ص22.

7 - المرجع نفسه، ص23.

8 - المرجع نفسه، ص25.

9 - المرجع نفسه، ص26.

ويحدّد كونفوشيوس ستّ مدخلات أو طرق للوصول إلى السماء أو الله وهي: فطرة المحبة، ومعرفة المحبة، ومحبة الإخلاص، ومحبة الإستقامة، ومحبة الشجاعة، ومحبة الرصانة.. وهي مقرونة جميعها بالتعليم أو بالمعرفة⁽¹⁾.

ويحسب كونفوشيوس: "أنّ سنّة السماء هي شريعة وجودنا، وهي الشريعة الأدبية التي ندعوها ديناً"⁽²⁾.. كما يحسب هذا الدين محاطاً بنا وأمام نواظرنا وفي ممارساتنا.. وذلك لا يدرك إلا بالمشاعر: بالمشاعر: "لا شيء أكثر شعوراً مما ندركه بمشاعرنا"⁽³⁾.. وهذا الإدراك هو طريق استقامة العالم. يجعل إذناً كونفوشيوس من الشعور، كما المتصوّفة أداة للمعرفة والكشف.. هذه المشاعر وحدها هي السبيل إلى معرفة الله عن طريق معرفة الحكمة.. ولا يستطيع الإنسان التخلي عن الدين وخالفه.. وهذا الدين (الشريعة) يجب أن يؤخذ كاملاً حتى يكتمل وجود الإنسان في وجود الكون - الله.. وهو لا يفنى لأنّه موجد نفسه بنفسه، كما هو لا يحدّ... سرمدى أبداً وفائق الوصف والتحديد.. يملأ الوجود.. والإنسان الذي يريد الكمال عليه أن يتجه باتجاهه⁽⁴⁾..

وهو الأمر الذي صعّدت الصوفية الإسلامية جهودها نحوه، وعدّت، كما عدّ كونفوشيوس "أنّ سنّة الباري غير المدركة تسير أبداً"⁽⁵⁾، وليس لأحد أن يغيّر المشيئة الإلهية وما كتب قد كتب..

البوذية:

قد يطول الحديث عن البوذية، لكنّ الضرورة تقتضي إلقاء نظرة على هذه الفلسفة التي تحوّلت إلى عقيدة دينية منذ نشوئها في الهند وانتقالها إلى الصين واليابان وبعض شعوب آسيا: سيلان وبورما وتايلاند وكمبوديا والتبت ونيبال... ويعني لفظ "بوذا": الإنسان الذي أدرك مرتبة الإستنارة والمعرفة العلوية والحكمة السامية.. ويتمّ ذلك بفضل الحدس والطاقات الكامنة في الوجدان.. وتعدّ استنارة بوذا بمثابة رحم البوذية وعقلها وقلبها وأساس وجودها.. وثمة درجات في الارتقاء صوب الاستنارة.. وباستطاعة كل إنسان أن يدرك هذه المرتبة الرفيعة⁽⁶⁾..

وعلى ذلك فإنّ الفلسفة البوذية.. هي نوع من العقائد والفلسفات.. والبوذا لم يخلق كتاباً مقدساً.. وقد دوّنت تعاليمه بعد أربعمئة سنة من وفاته.. وقد انقسمت البوذية إلى عدّة مدارس واتجاهات في داخلها.. ولكن يبدو أنه كان من المتفق عليه أنّها طريقة للعبادة تعتمد التأمل والانفراد وبعض الرياضات كاليوغا في عملية إتصالها الديني.. وهي بالتالي نوع من الصوفية التي تتفق في

1 - المرجع نفسه، ص 27.

2 - المرجع نفسه، ص 28.

3 - المرجع نفسه، ص 29.

4 - المرجع نفسه، ص 31-32.

5 - المرجع نفسه، ص 32.

6 - البوذية، فؤاد محمد شبل، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1973، ص 13.

جوهر مبادئها مع الصوفيات الدينية السماوية لكنّها تختلف في الشكل في اعتمادها على المسمّيات: الإله مثلاً. وهي في ذلك تنظر نظرة مختلفة إلى الاعتراف بالله الخالق.. وإذا كان براهما هو عظيم الآلهة لكنّ مجمع الآلهة الهندوسية يضم ألف الظواهر المادية والمعنوية.. هذه المعنوية: الكائنات الشريرة والغيلان والعاريت والشياطين والأشباح قد قادت التفكير بها إلى إحداث حالة ماورائية تقوم بالخير كما تقوم بالشر، لكن اتفاقية عقدت بين الآلهة لجعل مهمتها جلب الخير ودرء الأخطار.. لكن جوتاما (اي بوذا) لم يؤمن بها وسعى إلى تدمير فكرة الإله من عقول الناس.. ونادى بأن "الكارما" (أي الفعل الإرادي) هي أساس كل شيء في الوجود، سواء بالنسبة للناس أو الحيوانات، ولا يوجد شيء أسمى من الكارما.. فالإنسان يولد من أفعاله الذاتية.. يقول البوذا: "إنني أحرز فعلي، إنّه ميراثي، هو الرحم الذي يحملني، العنصر الذي أنتمي إليه، هو ملاذي"⁽¹⁾.

لكن تطوّر البوذية جعلها تتخلى عن إنكار فكرة الإله في وجود البوذا نفسه، وجعلها تؤمن بأن البوذا هو الإله نفسه، كما فعل البراهما الهنود في تأليهه.. من أجل هذا تحوّلت البوذية إلى عقيدة دينية تجعل البوذا إلهاً.. وتحوّلت جملة المبادئ التي تؤمن بها تدور حول الإيمان به.. وفي تفصيلاتها نجد الكثير من المواقف الأخلاقية والتوجيهية التي عرفت الأديان السماوية.. كفكرة الخلاص أو الغفران عند المسيحية.. وفكرة التسامح والسمو الفكري والروحي، وحسبان أن الواحد هو الأصل.. والظواهر مجرد أشياء زائفة والتأمل والتفكير فيما وراء هذه الظواهر هو الأساس، والإرادة الفاعلة هي التي تحدّد مصير الإنسان، إذ إنه يجب أن ترقى بالاستنارة والمعرفة الكلية إلى معرفة البوذا (الإله)، وذلك يتم عن طريق الذهن الذي يجعل المرء يتجنّب الأبعدين (الكبائر أو الأكبرين)، وهي الإيغال في اللذة وإذلال النفس.. وبفضل ذلك استطاع "جوماتا بوذا" استنارة الملك الوسيط، وهو الذي يصطنع الاستبصار والفراسة، ويثمر المعرفة ويفضي إلى السكينة ويقود إلى مطلق العلم وينتهي إلى الإستنارة فإلى النيرفانا (وحي الإندماج الكلي عن طريق الفعل بالبوذا الإله)⁽²⁾.

ولا يتمّ ذلك إلا بالمرور عبر الألم.. وهي مسلك شبيه بمسالك الصوفية الإسلامية والمسيحية التي ترفض مبدأ الشهوة واللذة.. وبعد ذلك معرفة علّة الألم التي تكمن في الاشتهااء المفضي إلى التقمص (أي التجدد الروحي)، أي اشتهااء الوجود.. ثمّ الإنتقال إلى إزالة الألم بإزالة الاشتهااء تماماً.. وفي النهاية: انتهاء الألم وهو الوصول إلى النيرفانا.. عند ذلك يعرف السالك معنى التضحية من أجل الوصول إلى السلام، وهي أمور تأتي في جوهر البوذية التي بدأت بالهنود الذين أرادوا أن "يستخلصوا من أسفار الفيذا فلسفة تصوفية الطابع"⁽³⁾.. وهي التي قامت عليها دعائم رسائل الأوبانيشاد الهندية

1 - المرجع نفسه، ص 109.

2 - المرجع نفسه، ص 14.

3 - المرجع نفسه، ص 18.

التي تفسر علاقة الكون بالطبيعة الإنسانية وترشد الإنسان.. للاندماج في الكون (الوجود)، ومن ثم الإنطلاق صوب الحقيقة الرفيعة حيث ينبوع الرباني⁽¹⁾..

وكانت البوذية تتعرض للتغيير والتعديل في أي مكان وصلت إليه: في الهند والصين واليابان.. وهي تؤمن بانبعث شخصيات تقوم بدور المرشدين، ويطلق على كل واحد منها "بوذا" أي الواحد المستنير، يتتابع ظهورها في الوجود.. وإن كان العالم اليوم يعيش في عصر "جوتاما بوذا" فإنه قد عرف قبله ست بوذات تتالوا في الظهور منذ القديم.. وكان لكل منهم مريدون وتلاميذ.

والبوذية، كما الأديان السماوية، تؤمن بخلق الإنسان من كتلة طينية تتطور حتى تبلغ درجة القداسة.. ولها رهبانياتها التي تتميز بالجوانب الثقافية والمعرفية.. كما لها أديرتها التي ينزوي فيها الرهبان للتأمل.. وقد تحوّل بعضها إلى مدارس فيها مريدون يتدرجون منذ الصغر..

وقد طرح البوذيون فكرة تسامي الذات الإلهية.. وآمنوا بنشدان الطمأنينة عن طريق هجر الدنيا ونبذها، ومارسوا قمع شهواتهم بالامتناع عن الطعام.. وغرقوا في التجريدات الروحية.. وكان من بينهم الجدليون والماديون والنسّاك.. ومن يبرئون البوذية من الغيبيات.. ومن يقصدون الطبيعة والتقوى الصادرة عن إيمان أصيل يرفض الألاعيب والتكهنات المصطنعة ويقدّس الألم (كما في المسيحية) والانزواء والفردانية والاعتماد على الذهن الإنفعالي صاحب الشعور وصولاً إلى الوعي..

وقد انتشرت البوذية في الصين، وقد آمن الصينيون بأنّها نوع من التجدد يتم عبر التقمص، وأن ممارسة عباداتها ترقى الكفايات الوجدانية.. لذلك سعوا إلى تطويرها وغالوا في الرهينة والانقطاع عن الحياة العامة.. وكان لهم المبشرون الذين يتحلّق حولهم المريدون.. وآمنوا بأنّ الروح لا تقف بل الجسد هو الذي يبلى.. وهي "جوهر رقيق"، والمشاعر أصل التغيير والروح أساسها، والمشاعر سبيل إلى الاتحاد مع الأشياء المادية.

وقد انقسمت أيضاً البوذية الصينية إلى عدة مدارس، وملخص ما ذهب إليه هذه المدارس يتجلى في القول: "أن ليس للعالم الظاهري حقيقة سوى حقيقة مقيدة.. وهو مليء بالفراغ خارج الماديات والحقائق.. وهو لا يتغير قط لأنه حقيقة مطلقة، وهو كائن مطلق.. والتأمل هدفه اكتشاف هذا الفراغ الذي هو النيرفانا الذي ينطلق من الطبيعة في الأساس، حيث الوجدان الفردي يؤدي دوره في اكتشاف الوجود المستقلّ لأية ذاتية، وحيث يفرغ مخزون الأحاسيس والمشاعر فيتحقق الصفاء وينطبق مع اللامحدود الذي هو الحلقة الأخيرة في الكون.. وهو الوجود المطلق الذي تتطابق معه الوجودات الفردية المستقلة.. وبذلك تتحقق الحلولية وفناء الوجود الذاتي الواحد بالوجود العام.. الوجود الفردي نسبي وهو يتجه للاقتران بالوجود المطلق⁽²⁾.

1 - المرجع نفسه، ص 18.

2 - المرجع نفسه، ص 183.

وثمة عالم ترتيبي تعترف به البوذية، يبدأ بالبوذا الأعظم ومن ثم البوذات الفردية (الناس)، فمريدو بوذا الأعظم المباشرون، والكائنات القدسية (الملائكة بالمفهوم الإسلامي والمسيحي)، والأرواح والوحوش وسفلة الناس.. ولكلّ منها خصائصه. يتدرج المتأمل في سلسلة من السلوكات تتحدّد بالقوة والنشاط والسجّية والطبيعة والجوهر والغايات والأحوال والمقتنيات والجزاءات والبدائية والنهاية القصوى.. وهو ما يقابله في التصوّف الإسلامي بما عرف بالمقامات والأحوال والكرامات والكشف..

وتذهب مدرسة اللوتس الصينية إلى القول: إنّ الواحد في الكل والكل في واحد، وهو ما يقابله في التصوّف الإسلامي بوحدة الوجود والفناء في الذات الإلهية والحلول.. كما تقول اللوتس بمبدأ التركيز: أي معرفة أن لجميع الأفعال طبيعة خاصة بها وحدها تتولى إيجاد نفسها بنفسها أو فناء ذواتها بنفسها.. والتركيز يتم بمشاركة الذهن والشعور في فهم الطبيعة.. وهو الموصل إلى منشأ مصدر الكون وانبعائه.. وبتعبير الصوفية الإسلامية: الله.

من ذلك كلّه يتضح أنّ هناك ائتلافاً كبيراً بين التصوّف الإسلامي وأحوال العبادة البوذية، سواء أكانت عند الهنود أم الصينيين، على الرغم من الاختلاف حول فكرة الله ومفهومه لدى الفريقين. وهذا الائتلاف يؤكّد مرّة جديدة على وحدة الشعور الإنساني المتمثلة في النظرة إلى المسائل الروحية، ويغدو التصوّف أو التأمل أو العبادة سبيلاً واضحاً لتشابه المرامي الذاتية الإنسانية..

اليابان:

المظاهر الصوفية في المعتقدات اليابانية القديمة:

وجدت الفكرة الدينية عند اليابانيين منذ وجودهم الأول عندما اعتقدوا بأسطورة خلق جزرهم بقدرة إلهية رفعت عصاها المغمّسة بالذهب فتساقطت منها القطرات في البحر فبردت وكانت يابسة.. المهم أنهم كانوا يعتقدون بوجود آلهة تتناسل لتنتشى شعباً معيناً.

وكان تفكيرهم الديني الأولي يوصلهم إلى حدّ الاعتقاد بأن لكل كائن روحاً، فعندهم أن الأرواح سارية في كل شيء، في كواكب السماء ونجومها، وفي نباتات الحقل وحشراتة والأشجار والحيوان والإنسان.. ويعتقدون أن عدداً لا يحصى من الآلهة يحوم فوق الدار وساكنيها ويرقص مع ضوء المصباح ووجهه إذا رقص⁽¹⁾..

وكانت عبادتهم تقتضي الاتصال بالآلهة عن طريق إحراق عظام غزال أو قوقعة سلحفاة، ويخافون الموتى ويسترضونهم، ويؤدّون الصلاة أمام أسلافهم بتقديم فاخر الطعام، ويضحون بواحد منهم استرضاء للآلهة..

تلك أولى الخطوات نحو العبادة.. وهو نوع من التصوّف البدائي ينصرف فيه الإنسان إلى إقامة علاقة مع من يعتقد خالقاً.. ولقد كانت عقيدتهم (الشنوية) عند ذلك قد تركزت بما يسمّى طريق

¹ - قصة الحضارة، ول ديورانت، الجزء الخامس من المجلد الاول: اليابان، ترجمة زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط2، 1968، ص12.

الآلهة.. وهو الطريق الصوفي الذي يقيمه الياباني في منزله وفي الطبيعة وفي المعابد.. وهذا الطريق يكون على صور ثلاث: العقيدة المنزلية التي تتجه بالعبادة إلى الأسلاف القبلين، وعقيدة الدولة التي تتجه بالعبادة إلى الحاكمين الأسلاف، وهم الآلهة الذين أسسوا للدولة بناءها، فكانوا يخاطبون السلف المقدس الأول سبع مرات كل عام.. والثالثة: في تأدية الصلاة عند الشدائد⁽¹⁾..

ومنذ ذلك التاريخ والدين يؤدي دوره في اليابان، وقد تعاقب على فكرته فصول كثيرة واتجاهات متعدّدة عبر الزمن.. ولشدة تمسكهم به ابتكروا فكرة إله للأدب.. كما جعلوا من شرب الشاي عادة ترافق المتعب في ممارسة الطقوس الدينية، واحتضنوا الطبيعة، لاسيما الزهور فيها دلالة على معجزات الخالق وجمالياته حتى "غدا حب الزهور نوعاً من العبادة الدينية، تقدّم لها القرابين"⁽²⁾.

ولقد قاد هذا الوله بالطبيعة المتعبدين إلى مزيد من التأمل في الطبيعة ومظاهر الكون، وإلى تنظيم حياتهم على وقعها.. وإلى جعلها بديلاً عن الجسد الذي عملوا على قهره.. يقول الشاعر والمفكر موروكيوسو (وهو من مواليد العام 1657م) معبراً عن طريقته في التأمل:

"سأنهض من نومي كل صباح في الساعة السادسة، وأوي إلى مخدعي كل مساء في الساعة الثانية عشرة، ولن أجلس بغير عمل، إلا إذا حال دون ذلك أضياف أو مرض أو غير ذلك من ظروف قاهرة، لن أنطق بباطل، سأجتث الألفاظ التي لا تعني شيئاً، حتى إن كنت أوجه الحديث إلى من هم دوني، سأكون معتدلاً في طعامي وشرابي، وإذا اشتعلت في الشهوات سأقضي عليها فوراً، دون أن أعينها قطّ على التزايد، إن تشنت الفكر يفسد قيمة القراءة فسأقاوم جهدي كل ما يصرفني عن حصر انتباهي، وسأقاوم في نفسي العجلة الزائدة، سأسعى إلى تثقيف نفسي بنفسي، ولن أسمح للرغبة في الشهوة أو في الكسب أن تحدث في نفسي اضطراباً، إنني سأناقش هذه القواعد في صفحة قلبي، وسأحاول أن أتبعها وإنني لأشهد الآلهة على ما أقول"⁽³⁾.

تتضح من هذا النص جملة أمور تقوم عليها الحالة الصوفية لدى هذا الشاعر:

- 1- طلب العزلة والاختلاء (العمل يعني الانفراد والعبادة والتأمل والاتحاد مع الخالق).
- 2- التأمل بموجودات الكون.
- 3- توقيت العبادة والانقطاع عن العالم (من السادسة صباحاً حتى الثانية عشرة ليلاً).
- 4- الامتناع عن أقوال السوء والباطل.
- 5- جعل هذا التأمل مجدياً في اختيار الصوغ المناسب لهذا التأمل.
- 6- التقليل من تناول متطلبات الجسد من طعام وشراب.
- 7- القضاء على الشهوات ومنعها من التزايد..

1 - المرجع نفسه، ص 13.

2 - المرجع نفسه، ص 59.

3 - المرجع نفسه، ص 75-76.

- 8- الانقطاع إلى القراءة ، وهي تعني هنا قراءة الوجود وفلسفته وتفسيره.
- 9- حب المعرفة..
- 10- التواضع ورفض الشهرة والمجد الدنيوي الباطل.
- 11- التركيز واستعمال القدرات الذاتية للوصول إلى المعرفة.
- 12- التأني في تناول موضوعات التأمل.
- 13- الصفاء النفسي والذهني.
- 14- الاعتماد على القلب والمشاعر والأحاسيس.
- 15- ذلك كله يتم في الحلول في الآلهة.

ولقد أسهمت الأسطورة والخرافة في تكوين هذا الفكر الديني الياباني في بداياته الأولى، كما أسلفنا عن أسطورة خلق اليابان التي قامت بها الآلهة، ومن ثم أنسلت هذه آلهة أخرى لكل شيء مثل "أما تيراسو" (إلهة الشمس) من العين اليسرى وحفيدها "تتيجي" الذي يعزى إليه ما ينسب إلى الجماعة الإلهية التي عرفت "بالنينيجي" ثم أنسلت أباطرة اليابان المقدسين الذين حكموا حتى يومنا هذا في سلسلة طويلة عرفت باسم العصر الإلهي.

ما يهمننا هو الاستنتاج القائل: إنّ اليابان لم تتكون منذ طفولتها إلا تحت رعاية ربّ واحد أو أرباب جاؤوا فيما بعد.. عبدهم الناس وصبّوا مشاعرهم وابتهالاتهم في تلك البوتقة التي حسبوها مضيئة للوجود والكون في وحدته بتوجيه من الله المزعوم في عقيدتهم.. وربما كان هذا المقطع الشعري يقف دليلاً على اعتقادهم بالإله الواحد المهيمن، وهو نوع من الصلاة التي عرفت باسم فوريتو التي هي طريقة المناجاة الصوفية التي يخاطب فيها العابد ربه أو الكامي⁽¹⁾، صاحب القوة الروحية التي تسيّر الوجود كله.. يقول هذا المقطع الذي يعود إلى العهود القديمة:

"أولاً وقبل كل شيء، هناك في حقلك المقدس أيها الإله المهيمن، نبتت حبة الأرز الأخيرة التي سيحصدونها، ليست الحبة الأخيرة من الأرز التي ستحصد، بحبات العرق المتساقط من سواعدهم، وتشدّ مع العرق العالق بالفخذين، ليت هذه الحبة تزدهر بفضلك أنت وتفتتح سنابل الأرز التي تتوق إليها الأيدي الكثيرة، فتكون أولى الثمرات في الشراب وأغوار النبات"⁽²⁾.

وتتجلى الحقيقة الدينية أيضاً في كلام الصوفي الياباني القديم في تحديد ماهية هذا الإله الذي يشبه في أمور كثيرة الله الذي عرف في الأديان السماوية. يقول أحد المقاطع الشعرية الدينية القديمة:

¹ - نوريتو: طقوس الصلوات أو الكلمات التي يتوجه بها المؤمنون إلى الله في صلواتهم في عبادة "الشتنو" القديمة في

اليابان، والكامي: القوة الروحية التي تسيطر على الأشياء.

² - المعتقدات الدينية لدى الشعوب، جفري بندر، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة كتب عالم المعرفة، عدد

173، مايو/أيار، 1993، الكويت، ص343.

"تعال يا ميروكو⁽¹⁾، يا أيها الإله العظيم، مزوداً بقوة عظمى، قوة الثلاثة في واحد: النار، والماء، والتراب، ميركو، يا أيها الإله العظيم، لقد أنشأت السماء فوق الأرض من قديم الأزل، ميركو، أيها الإله العظيم، حتى عندما يتسلل لَصَّ فإنك تكون قد ولدت تحته بطريقة خفية، تاركاً خلفك العرش الممجّد الرفيع، فأنت دائماً ما تولد تحته لكي تجلب الإخلاق"⁽²⁾.

تقترب مفاهيم هذا النص عن الإله من معتقدات الأديان السماوية، ونجد فيه لوازم المتصوّف الذي يعترف بوحدة الإله ووحدة الوجود المتمثلة بالعناصر الأساسية التي تكوّنه.. ويغدو التعرّف إلى الله من خلال هذا الوجود الذي هو الله نفسه خالق السماوات والأرض وما بينهما.. ذلك المستوي على العرش من قديم الأزل، والقادر القوي..

وهي معتقدات قديمة توحى بتلمّس الطريق نحو المعرفة الإلهية التي تتلاقى مع مشاعر الشعوب الأخرى في البحث عن الله والتعرّف إليه والاقتراب منه ومناجاته والاستغراق في ذاته.. وهو ما يسهم في بناء القول: إن البشرية تتلاقى في هذا المنحى الصوفي التعبدي..

في البوذية اليابانية:

دخلت البوذية إلى اليابان إبّان القرن السادس الميلادي عن طريق الهند والصين ويبدو أنّها لم تكن متطابقة مع البوذيين لدى شعبيهما، وشهدت انقسامات عديدة، تحول كلّ قسم إلى نوع مستقلّ في الآراء والمعتقدات وطرق العبادة، ومنها المجموعات أو الطوائف التالية: "نارا" و "تاندي" و"شينجون" و"أميدا" و "زن" و "نينتشرين"⁽³⁾..

وتقوم هذه البوذيّات اليابانية على جملة من المذاهب الصوفية التي دأبت في ممارستها على الاقتراب من أجواء العصر كلّما تقدم بها الزمن. وربما تكون البوذية في اليابان هي أنضج مما سبقها في التوصل إلى فكرة الله والاقتراب من التصوّف العام المعروف في العالم فيما قبل الأديان السماوية وفيما بعدها.. وهي لم تلغ الأصول في منطلقات البوذية الأساسية، بل أضافت إليها الكثير من الطرق والأساليب الصوفية: فهي لا زالت تؤمن بالبوذا المستنير، وقد اقتربت من القول بالإله الواحد المتمثل فيه، وكان لها أقطاب (كهنة) ومريدون وأتباع.. وقد انصرفت إلى التأمل والوحدة والانعزال واستحدثت منصب كاهن زعيم للطائفة أو القسم. والمريدون على أربع مراتب: رهبان وراهبات وقانتون وقانتات.. والكلّ يسعى إلى الخلاص بالاندماج بالله (البوذا الأوحد). والكهانة تورّث لكنّ الاستتارة ليست كذلك، ولكن يمكن الوصول إليها، كما هو الأمر (هنا نقص في الكلام موجود في الأصل) ويعتقد البوذيون اليابانيون بقدرة العقل والتفكير على التأمل، بينما الشعور يساعد على إدراك الحقائق والاندماج والاتحاد مع شخصية البوذا تحقيقاً للانسجام بين الكائنات جميعاً. وهي التي تشكّل وحدة الوجود المتمثلة في

1 - ميركو هم اسم الإله الواحد.

2 - المرجع نفسه، ص 368-369.

3 - اعتمدت في هذا القسم من البحث على كتاب "البوذية

توحد البوذا نفسه، وهو يمثل الحقيقة العليا، الذي يتجسد في الحياة البشرية وتتجسد فيه، وقليلاً ما يدرك.. وهو يعلم الغيب.. ويمكن الوصول إليه والنفاء فيه باتباع جملة خطى تعدّ السلم المفضي إلى الكشف والحلولية وهي: التسليم بالوجود بما فيه والإيمان بالدار الآخرة بما فيها من حساب وعقاب وجنة وجحيم، وإدراك حقيقة الوجود وانعدام النفس، والاستنارة الجزئية عن طريق اللاشعورية، والاعتراف بوحدة الوجود..

ولقد توصلت بعض الفرق من البوذية اليابانية إلى القول بعدم القدرة على الوصول إلى مرتبة الإستنارة (الله)، وقالت بالاكْتفاء بذكره للاستعانة به على قضاء الحاجات والوصول إلى الخلاص والاقتراب منه والكشف عن حقيقته، بشرط الإيمان الحقيقي غير الكاذب والتفكير الوجداني الصافي واستعمال الأدعية والعبارات المقدسة والإيمان بالمخلص الواحد والتكشف في الحياة الدنيا.. وإذا كانت البوذية اليابانية قد اعترتها الضعف وداخلتها بعض الانحرافات إلا أنها تأثرت كثيراً بالحياة المتطورة، لاسيما العصرية، واقتربت كثيراً من الفكرة الدينية التي حملتها الأديان السماوية، وكانت بذلك تنضمّ إلى الشعور الإنساني المتقارب في صوفيته وعبادته..

المسيحية:

بالرجوع إلى حياة السيد المسيح (عليه السلام) وإلى النصوص الدينية المسيحية الأصلية، وإلى حياة القديسين يمكن تكوين فكرة عن طريقة العبادة المسيحية وبالتالي استخلاص خصائص التصوّف في الديانة المسيحية التي تعدّدت النظرة إليها واتسعت مع اتساع الحياة وكثرة معتقبيها.. تقول المسيحية باتحاد اللاهوت بالناسوت⁽¹⁾، وهو اعتقاد متأت من الإيمان بأن المسيح (عليه السلام) هو ابن الله في عقيدة التثليث، وعليه فإن الله هو الكمال والإنسان يمكن أن يتحد بالذات الإلهية، وذلك عبر شروط كثيرة تتطلب العبادة والرهبنة والزهد والألم.. لتبلغ هذه الدرجة، ومن أتم ذلك بحسب قول المسيح (ع) وحضّ الناس على اتمامه فسيدهى في ملكوت السموات عظيماً⁽²⁾. ونزعة التشدد في العبادة إلى حدّ التصوّف تظهر عند فئة من المؤمنين المسيحيين أطلق على واحد اسم الراهب، وقد عرّفه أغوستينوس بالقول: "الراهب هو من كان واحداً وليس وحيداً، أياً كان، لأنه واحد في جماعة، وبما أن هذه الجماعة تستلزم، لكي تتألف، عدة أشخاص، فإن الراهب لا يمكن أن يكون واحداً أي وحيداً، إنّه واحد وحيد"⁽³⁾.

1 - الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم الظاهرة، المجلد الاول، الجزء الأول، دار المعرفة، بيروت، 1986، ص6.

2 - المصدر نفسه، ص21.

3 - خواطر فيلسوف في الحياة الروحية، للقديس أغوستينوس، منشورات المطبعة الكاثوليكية، نقلها إلى العربية الخوري يوحنا الحلو، بيروت، 1970، ص398.

وقد تکرّست حياة الرهبنة أو الرهبانية "بعدها عانى المسيحيون في عهد الاضطهاد صنوفاً من التعسّف والقسوة.. وكان ذلك تدريباً للمسيحيين على التضحية، وحب الفداء، فلما بدأ عهد الحرية تحسّر أولئك الذين فاتهم ركب التضحية وسفك الدماء، فقرروا أن يضحوّوا بمتعمهم، إذ فاتهم أن يضحوّوا بدمائهم ولجأوا إلى التفرّد بالجبال والابتعاد من ضجيج الحياة، والحرمان وتعذيب الجسم بالجوع والعطش وخشن الثياب، والتبتل وعدم الزواج، والعكوف على العبادة تقديراً للسيد المسيح الذي بذل نفسه من أجل البشر، وبخاصة أنهم أدركوا بطلان هذا العالم، وخداع مظهره الخلاب"⁽¹⁾، وقد مرّت الرهبنة بعدة مراحل: فكانت في البداية هرباً من الناس وبعداً عن المدن والقرى الزاخرة بالأدناس، وانطلاقاً في الصحارى والبراري ولجوءاً إلى الكهوف بقصد محاربة الجسد والاكثار من العبادة والتأمل، مع المحافظة على الوحدة والتفرد. وبمرور الزمن أصبحت أماكن خلواتهم وصوامعهم متقاربة درءاً لخطر اللصوص، ومن ثم توحدت بين أسوار عالية عرفت فيما بعد بالأديرة⁽²⁾..

أما هؤلاء الرهبان فقد اقتدوا بالسيد المسيح (ع) فلجأوا إلى الجبال كما لجأ، وتشققوا كما تقشّف، وتألّموا كما يعتقدون أنّه تألم، وغاية ذلك أن يبحث الراهب عن الاتحاد بالله (أو المسيح بحسب اعتقادهم) عملاً بقوله: " من لا يأخذ صليبه ويتبعني فلا يستحقني، ومن أضاع حياته من أجلي سوف يجدها، ومن ترك بيوتاً أو حقولاً من أجل اسمي يأخذ مائة ضعف ويرث الحياة الأبدية"⁽³⁾.

وبذلك إعلان لسعي المتصوّف المسيحي باحثاً عن حقيقة الله- المسيح والاتحاد به والاندماج في أسراره. والدرجة التي يمكن أن يصلها العابد هي القداسة لذلك أطلق على الكثيرين من الرهبان والقساوسة اسم قديسين وقديسات..

وهم الذين يقول عنهم أوغسطينوس بأنهم "كانوا متحدّين في الله بنفس واحدة وقلب واحد"⁽⁴⁾، وهي الدرجة التي يتوخّاها المتصوّف من إيمانه العميق الذي يتم عبر التأمل والصفاء والنقاء الذاتي والاخلاص لله، ذلك أن الراهب يجاهد كل يوم في باطنه حتى يجد الطمأنينة والسلام والفناء بالله⁽⁵⁾ عند ذلك يجد أيضاً الحب الحقيقي الذي هو حبّ الله: "لست أحب نفسي بل أحبك أنت لأنني إن أحببت ذاتي أوصدت الباب بوجهك وإن أحببته فتحته. وإن فتحت الباب ودخلت فلا أضلّ إن أحببتك، إنما أجد نفسي مع حبيبي"⁽⁶⁾.

¹ - المسيحية، سلسلة مقارنة الأديان، رقم 2، تأليف الدكتور أحمد شلبي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط10، عام 2000، ص244.

² - المرجع نفسه، ص245.

³ - انجل متي، الاصحاح 19، الفقرات 21 وما بعدها.

⁴ - خواطر فيلسوف، أوغسطينوس، ص397.

⁵ - المرجع نفسه، ص399-400.

⁶ - المرجع نفسه، ص402.

وتبدو أن غاية المتصوّف المسيحي، كما هو في المعتقدات الأخرى، التعرّف إلى الله.. حيث يغدو الأمل الوحيد معرفة الله بحسب اعتقاد أوغسطينوس، وهذه المعرفة تقود إلى الحلولية: "سوف أعرفك يا من تعرفني، سوف أعرفك كما تعرفني، أدخل إلى نفسي يا قوام نفسي، واسكن فيها واملك عليها وحولها إليك، ذلك هو رجائي"⁽¹⁾.

أما في النظرة إلى الوجود، فإن التصوّف المسيحي يقرّ بوحدة الوجود، لكنّه يفصل ما بين الطبيعة والله، إذ يحسبها من خلقه، لكنّها منه وإليه.. وهي الدالة عليه والعنصر الباطني هو الجزء الأثمن في الإنسان وهو الذي يقود إلى معرفة كنه الوجود عندما يهتف هذا الوجود موحداً: هو خالقي⁽²⁾.. وحيث يغدو سؤال هذا الوجود عن الله إجابة تتضمن القول: "لم أكن بذاتي، بل به أنا كائن"⁽³⁾.

وهي منطلقات عرفها الفكر التصوّفي الإنساني، وقد شكّلت نقاط إلتقاء حول فكرة الدين عموماً، على الرغم من أنّ المسيحية، كما غيرها من المعتقدات الدينية، لها خصوصياتها وانطلاقاتها في عباداتها وممارسة طقوسها الدينية، حيث تشكّل فكرة الاعتراف ونظرية الخطيئة مظهراً أساسياً من مظاهر المسيحية.. أما المشترك الصوفي بين الشعوب والديانات والمعتقدات فهو كثير.. وقد أكد د. علي زيعور في دراسته المقارنة بين التصوّف الإسلامي والمسيحي (عند أوغسطينوس) على مظاهر مشتركة كثيرة ومنها وحدة الحياة والفكر والابتعاد من البناء المحكم والتمذهب الصارم، والانطلاق من الوجود العينيّ ومن القلق إزاء المصير الإنساني، والفردانية والمثالية والنزعة التشاؤمية المغطاة بالرجاء والأمل.. وهذه تعيش باستمرار وقوة، وليس فقط في الفكر المتدين بل وأيضاً في الإنسان والثقافة الإنسانية⁽⁴⁾..

وهي الفكرة التي أكد عليها الدكتور حسن حنفي، وهو يستعرض أسس الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط⁽⁵⁾..

وهي تلتقي بالكثير من مزايا التفكير الديني الصوفي الهندي، لاسيّما الهندوسية والبوذية التي بشرت بالترهب، وطريقة التصوّف المعروفة في الوجدانية وتعذيب الجسد، والسعي للاتحاد بالخالق وحلول الخالق فيها، والاستغراق في حبه، والعبور من المراتب العادية إلى درجات الكشف، والتعرف

¹ - اعترافات القديس أوغسطينوس، نقلها إلى العربية الخوري أسقف يوحنا الطلو، دار المشرق، بيروت، 2007، ص193.

² - المرجع نفسه، ص198.

³ - المرجع نفسه، ص199.

⁴ - الأوغسطينية والتصوّف الإسلامي، د. علي زيعور، مجلة الفكر العربي، عدد 41، آذار/مارس، بيروت، 1986، ص160-173.

⁵ - نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، د. حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، 1981.

إلى حقيقة الله الكامنة في وحدة الوجود، ووحدة الله والسلوك في مفاوز وطرق مرسومة عرفت تارة بالأودية الصوفية وتارة أخرى بالصعود إلى الجلجلة واحتمال الألم والارتضاء بشطف العيش والحرمان، والعشق الإلهي والمعرفة اليقينية، وصولاً إلى السلام المحدد والمتأتي من حلول الله فيها، كما يقول المفكر اللاهوتي غوتفريد فانوني : إن جميع الشعوب تسلك طرقها كل واحد باسم إلهه.. ألا يتفق القرآن والكتاب المقدس في هذه النقطة الجوهرية: في أن طريق السلام ليس خيالياً، بل هو طريق حقيقي بمعونة الله، الطريق الحقيقي الوحيد"⁽¹⁾.

وهكذا فإن المسيحية قد عايشت الإسلام، وحصل نوع من التقارب في كثير من العادات الصوفية، حتى أن ارتداء الصوفي "لللباس" (وهو نوع من اللباس الذي يلبسه المتصوف المسيحي، مصنوع من شعر الماعز ووبر الجمال وبعض الصوف)، عادة أخذها المسلمون من المتصوفة المسيحيين الذين كانوا ينزرون في أماكن بعيدة ومنفردة، وكان يقال لهذا المتصوف في المسيحية "الحبيس" الذي لا يكاد يغادر صومعته إلا مرة واحدة في السنة يلتقي فيها مع إخوانه الرهبان في عيد مار انطونيوس..

ومعروف أن هناك درجات ثلاث من المتصوفة عند المسيحيين:

- 1- المكرّم : وهو الذي يشهد له بدايات الاهتمام الإلهي به فتظهر عليه بعض علامات التكريم الإلهي.
- 2- الطوباوي: وهو الذي يشهد له بأعجوبة كبرى كشفاء مريض أو الاتيان بمعجزة.
- 3- القديس: وهو الذي تكاثرت كرامات الله له.. وهو أعلى رتبة لدى المتصوفة المسيحية.. وهو الذي يعتقد بأن كشافاً ما قد حصل له عند رؤية الله الذي يحل فيه.. ويرى أحمد أمين أنه لما جاءت المتصوفة فلسفوا الزهد وجعلوه مقامات، وأنه كان من زهدهم لبس الصوف الخشن كما يفعل رهبان النصارى، فسموا من أجل ذلك بالصوفية. ولما دخل في الإسلام كثير من الأمم الأخرى وأهل الديانات الأخرى كالنصارى واليهود والفرس والهنود، وانتشرت الفلسفة اليونانية والأفلاطونية الحديثة استمدّت التصوف من كل هذه المنابع، فلون عند البعض بالزرادشتية الفارسية وبالمذاهب الهندية، ولون عند البعض الآخر بالنصرانية وعند بعضهم بالأفلاطونية الحديثة، ثم اختلطت هذه العناصر كلها بعضها ببعض فكانت نزعات مختلفة وطرق مختلفة على مدى العصور"⁽²⁾.

¹ - من مقال بعنوان: "جذور السلام في الكتاب المقدس والتقليد المسيحي" قدّمه نموتفريد فانوني Gottfried Vanoni إلى مؤتمر المسيحية والإسلام في الحوار والتعاون" الذي عقد في فيينا (30 آذار-2 نيسان 1993)، المكتبة البوليسية، لبنان، 1997، نشر ب الكتاب تحت عنوان سلام للبشر، ص134.

² - ظهر الإسلام، أحمد أمين، الجزء الثاني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1962، ص58.

وعلى ذلك فالبيسطامي الفارسي الأصل أدخل فكرة الفناء في الله على التصوّف، ومعروف الكرخي الذي كان نصرانياً، قبل أن يسلم، أسرف في الحديث عن محبة الله وشغلهم به والقيام به.. ولا ريب في أن الصوفية عموماً تعتمد على الذوق والكشف والإلهام، وقلماً تعتمد على العقل، تدرك أصحابها العاطفة فيشطون ويتكلمون بما لا يفهمون.. شعور بلا جسم ولا عقل، وعاطفة بلا تفكير وهياج بلارزانة⁽¹⁾..

تلك ظواهر نجدها عند المتصوّفة من كل الملل والنحل الموزعة على الشعوب في مختلف أصقاع الأرض.. وهي تقف دليلاً على التلاقي حول الفكرة الدينية التي تجعل من الله المقصد الرئيس.. وحولها تدور الطرق والوسائل والأقوال والابتكارات والمصطلحات، وهي أمور تتنوع في أدائها وتختلف في مناداتها ومصطلحاتها، لكنّها في النتيجة تلتقي لتؤكد على فكرة البحث عن الحقيقة الإلهية.. وفي طريق البحث تتخلّق حالات ونزعات متقاربة مؤداها التعرّف إلى السر الإلهي والاقتراب منه..

وهو ما يجعل التصوّف واحداً من السبل التي تجمع الشعوب في سلك روعي توحيدي ينشد المعرفة الخاصة لله، قوامها الشعور الذي في النهاية هو واحد أو متقارب بين هذه الشعوب.

¹ - المرجع نفسه، ص 59.

المقاربات الجديدة للصوفية في مجال التنمية الاقتصادية والاجتماعية في الجزائر

فؤاد جدو

جامعة محمد خيضر بسكرة

الملخص:

لقد كان للصوفية دور بالغ الأهمية على مختلف الأصعدة والأزمنة ولا نقصد هنا الشعوذة والصور الدخيلة على الصوفية الحقيقية، والجزائر تعتبر من أهم الدول التي لها خصوصية في مجال التصوف الإسلامي وهذا ما نلمسه من خلال عدد الزوايا والطرق الصوفية التي توجد فيها بل ولها أتباع في إفريقيا والعديد من الدول العربية والإسلامية الاخرى، ولا يخفي على إن الإسلام دين متكامل فهو لم يترك مجال من مجالات الحياة إلا وقد بين فيها سبل التعامل فيها والأحكام المرتبطة بها ومنها مجال التنمية والسلم لما لهما من اثر على حياة الإنسان الذي يعتبر المحور الأساسي لهذا العالم، فنجد أن للصوفية امتداد بشكل آخر إلي للأهداف التي يرمي إليها الإسلام ولكن ما أريد توضيحه هنا هو استغلال هذه المدارس والزوايا الصوفية في مجال التنمية وبناء أسس سليمة للسلم وكذا خلق بعد استراتيجي امني وسياسي من خلال هذه المدارس الصوفية في الجزائر.

لهذا لان للجزائر خصوصية جيوسياسية فهي تقع في منطقة شمال إفريقيا وتتوسط دول المغربي العربي وكذا هي بوابة إفريقيا والساحل الإفريقي ولها خطوط تماس حدودية مع دول افريقية كمالى والنيجر وهنا عنصر مهم وهو الامتداد القبلي للعديد من القبائل في الجزائر في الدول العربية سواء توارق أو غيرهم والأهم من ذلك وجود اتباع الطرق الصوفية الموجودة في الجزائر في العديد منن الدول العربية والإسلامية والإفريقية مما يجعل من الجزائر مرجعية روحية لهؤلاء الأتباع، كل هذه العناصر لها من الأهمية البالغة التي تدفع إلي أن تستغلها الجزائر في بناء عنصر من عناصر التنمية وإرساء قواعد السلم وتحقيق بعد امني استراتيجي لها.

ومن أهم الطرق نجد التيجانية والتي يوجد مقرها العالمي بالجزائر ولها أتباع في القارات الخمس يتجاوز عددهم 400 مليون وكذا الطريقة القادرية بورقلة والبلقائدية بوهران وغيرها من الطرق الصوفية الاخرى.

و لهذا لابد من الاعتماد على مقاربات جديدة في بناء تصور واضح للصوفية في مجال التنمية الاقتصادية والاجتماعية من خلال ثلاث عناصر أساسية وهي:

- التنمية الاجتماعية في إطار مواجهة التحديات والمخاطر الاجتماعية ضمن مقاربات

حديثة.

- طرح بدائل اقتصادية في إطار العملية تكاملية مع المؤسسات الاخرى.

- المحافظة على الهوية الوطنية أساس لمنطلق الاستقرار الذي يعتبر عمود التنمية

و هذا ما سنتطرق إليه في المداخلة بشكل تفصيلي .

ملاحظة: ملخص المداخلة بالفرنسية في اخر المداخلة بعد قائمة المراجع

Resumé

Sofia a eu un rôle très important à différents niveaux et les heures ne signifient pas ici, la sorcellerie et des images exotiques soufi vérité, et de l'Algérie est l'un des pays les plus importants qui ont la vie privée dans le domaine de la mystique musulmane, ce qui est visible à travers un certain nombre d'angles, les confréries soufi où Et même ses adeptes en Afrique et dans de nombreux pays arabes et islamiques d'autres, et ne cache pas que l'islam est une religion de l'intégration, il ne laisse aucun espace de vie, cependant, la manière dont il a traité et des dispositions connexes, y compris le développement et la paix pour eux L'impact sur la vie humaine, qui est l'objectif principal de ce monde, nous constatons que le soufi le long d'un autre des objectifs est de l'islam, mais ce que je tiens à préciser ici est l'exploitation de ces angles et les écoles soufi dans le domaine Altmanip et de construire les bases de la paix et le son ainsi que de créer dimension stratégique Politique et de sécurité par le biais de l'école soufie en Algérie.

En raison de la géopolitique de l'Algérie est situé dans le coeur de l'Afrique du Nord et les pays du Maghreb arabe et l'Afrique ainsi que la porte d'embarquement et de la côte africaine et de ses frontières les lignes de front avec les pays africains, le Niger et le luxe élément important ici est l'extension de la plupart des clans tribaux en Algérie dans les États Si Twarq arabes ou d'autres, plus important, et j'ai acheté un confréries soufi en Algérie en Menen de nombreux pays arabes, islamiques et africains Algérie, qui fait référence à ces disciples spirituels, tous ces éléments sont de la plus haute importance accordée à être exploités par l'Algérie dans la construction d'une Composante du développement et de l'instauration de la paix et la réalisation de la sécurité stratégique après.

L'un des moyens les plus importants pour nous trouver Brown, qui a son siège social mondial à Alger et de ses adeptes dans les cinq continents, plus de 400 millions de dollars, ainsi que Altarekah Borklp Albalkaidip Bohran, et d'autres méthodes d'autres mysticisme.

Et doivent donc compter sur de nouvelles approches pour la construction d'une vision claire de la mystique dans le domaine du développement économique et social par le biais de trois éléments clés, à savoir:

- Le développement social dans le contexte des défis et des risques sociaux dans les approches modernes

- Avancer des alternatives dans le processus d'intégration économique avec d'autres institutions.

- Pour maintenir l'identité nationale de la base de la stabilité, qui est pilier du développement

Et c'est ce que nous allons aborder dans l'intervention en détail

مقدمة

لقد لعبت المدارس الصوفية دور مهم كبيرا عبر مختلف الفترات الزمنية التي عرفت الجزائر قبل الاستعمار وأثناءه دفاعا على الهوية الوطنية من التفسخ الفرنسي الذي حاول طمس الشخصية الجزائرية وكذا تقوية لحمة الشعب الجزائري، غير أن التغيرات التي عرفت الجزائر والعالم ككل اثر بشكل كبير على هذا الدور الذي كانت تلعبه المدارس الصوفية، ليس هذا وحسب بل حتى على طبيعة العلاقات الدولية خاصة بعد نهاية الحرب الباردة وتفكك الاتحاد السوفيتي وانفراد الولايات المتحدة الأمريكية بقيادة العالم في إطار محاولة نمذجة العالم وفق منظور غربي يقوم على أسس الديمقراطية الغربية الليبرالية التي تحكمها جملة من القواعد وعلى رأسها حقوق الإنسان.

فكما اشرنا أن الجزائر عرفت نسقا متتاليا من التغيرات مع دخول الجزائر مرحلة التعددية السياسية ومرورا بعشرية دموية لازالت أثارها قائمة إلى اليوم في جو عالمي تميز بتغير في طبيعة العلاقات الدولية القائمة على أنموذج الولايات المتحدة الأمريكية في ظل إفرزات العولمة بجميع مستوياتها الاقتصادية والثقافية وغيرها وتغير مفاهيم ومضامين العديد من المسلمات التي كانت قائمة أثناء الحرب الباردة التي عرفت تحولا كليا بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 هذا كله في إطار انكماش عاملي الزمان والمكان بفعل التطور التكنولوجي الحاصل وكذا في عالم المواصلات والاتصالات جعل من حدود انكشافية الدول كبير وأصبح أي شخص يتأثر في العالم مهما كان موقع سواء في إفريقيا أو في آسيا أو غيرها من نقاط العالم.

هذا كله يدفع إلى التمعن في نقاط عديدة من بينها دور المدارس الصوفية إلى جانب المؤسسات الرسمية والدينية في الجزائر إلى مواجهة التحديات التي يعرفها المجتمع الجزائري من ظواهر جديدة كالهجرة السرية والآفات الاجتماعية والتحولت في مظاهر الإرهاب الآن وغيرها من الأشياء التي كانت غريبة عنا ولهذا نجد انه لا بد من طرح تصورات جديدة في إطار عام وشامل لا تحيد عنه المدارس الصوفية بل ويجب أن يكون لها الأثر الأهم والبارز من خلال أنها تتعامل مع تنشئة أجيال وتخطب الكبار بوسائل لها الأثر اكبر من المؤسسات الاخرى.

ولهذا ما يدفعنا لطرح الإشكالية التالية:

ما هي أهم المقاربات الجديدة في بناء تصور واضح وشامل للتنمية الاقتصادية للمدارس

الصوفية في الجزائر؟

و يمكن أن نطرح جملة من التساؤلات:

1- ما هي أبعاد دور المدارس الصوفية في تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية في

الجزائر؟

2- ما هي العلاقة بين الصوفية وبناء إستراتيجية شاملة للجزائر؟

3- ما هو دور الصوفية في الحفاظ على الهوية الوطنية؟

من خلال هذه التساؤلات التي ارمي من خلالها إلى التركيز على العناصر التالية:
ا- توضيح أهمية المدارس الصوفية في تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية في الجزائر من خلال إبراز مدي إلزامية تفعيل دورها بالشكل الذي يليق بالتحديات المطروحة في الوقت الراهن والتي لها الأثر على الصعيد الداخلي الجزائري والخارجي منها الهجرة السرية التي يعرفها المجتمع الجزائري والظواهر الاجتماعية السيئة التي يعرفها المجتمع الجزائري كالسرقة والمخدرات والاعتداء على الغير هذا من جهة ومن جهة أخرى مشكلة الإرهاب وظاهرة العمليات الانتحارية.
ب- من جهة أخرى إبراز مدي أهمية هذه المدارس في وضعها داخل تصور شامل لتحقيق المصالح الوطنية على الصعيد الخارجي ودعم الأمن الداخلي في إطار السياسية الخارجية للجزائر وهذا ما يؤدي إلي اعتماد إستراتيجية شاملة بكل عناصرها أمنية اقتصادية واجتماعية .

1- الصوفية والتحديات الاجتماعية (التنمية البشرية)

2- الصوفية والتحديات الاقتصادية (البدائل التنموية)

3- الصوفية والهوية الوطنية

4- الخاتمة

1-الصوفية والتحديات الاجتماعية (التنمية البشرية):

تعتبر أهم التهديدات التي تواجه المجتمع الجزائري هي التحديات الاجتماعية وما تفرضه من تغيرات تعود إلي إفرزات الفترات السابقة التي عاشتها الجزائر وكذا الإفرزات الخارجية المفروضة بحكم العولمة وزيادة وسائل الاتصال وقبل الحديث عن الدور الذي يجب ان تلعبه المدارس الصوفية لا بد من تحديد أهم هذه التحديات:

1- من بين أهم التحديات في نسقها التهديدي للمجتمع نجد الآفات الاجتماعية التي

نتجت عن مخلفات العشرية السوداء في الجزائر كالبطالة والتفكك الأسري وازدياد معدلات الجريمة خاصة الاعتداء على ممتلكات الغير والاعتداء الأشخاص وليس هذا بل كذلك على الأصول وهذه من بين الظواهر الغريبة عن المجتمع الجزائري تحتم مراجعة دور المدارس الصوفية فيها.

2- الهجرة السرية التي أصبحت كذلك من بين أهم التحديات التي تواجه المجتمع

الجزائري فهي تفقد بذلك أهم عنصر فيها وهي الشباب العجلة المحركة للتنمية في المجتمع.

3- الإرهاب وهنا أتكلم عن المظاهر التي أصبح يكتسبها الإرهاب في الجزائر والدخول

إلي منعرج جديد وهو العمليات الانتحارية مما يبرز التحول الكبير في نهج الجماعات الإرهابية وبالتالي الخطاب الديني الموازي للخطاب الديني الرسمي في الجزائر مما يعطي مؤشر على تغير الولاءات في داخل الدولة¹.

¹ - مصطفى بخوش ، تراجع الدولة الأمة ، مجلة العلوم الإنسانية ، العدد 14 ، جامعة بسكرة ، جوان 2008 ص 96

4- أهم التحديات التي تواجه المجتمع الجزائري نجد ظاهرة التصير والتي تعتبر من بين أهم المخاطر التي يجب دراستها والتمعن في حيثياتها وهنا نجد أهمية المدارس الصوفية من خلال المكانة التي تكتسيها لدي الكبير والخاص.

5- ظواهر عديدة كالمخدرات والأمهات العازبات والأطفال غير الشرعيين وأطفال الشوارع هذه الأخيرة التي تعتبر ظاهرة خطيرة وقنبلة موقوتة داخل المجتمع الجزائر ستمتد أثارها على مر الأجيال القادمة.

وهنا لا يسعني ذكر كل هذه التحديات بقدر ما أردت التركيز على جملة من أهم التحديات التي تهدد استقرار المجتمع الجزائري وكذا امن وسلامة الدولة الجزائرية، وإنما أردت الإشارة بل والتركيز على أهمية الدور الذي ينتظر المدارس الصوفية في مواجهة هذه المخاطر من خلال لعب الدور الذي يجب أن تقوم به.

وسنركز على جملة من العناصر الأساسية لبناء إستراتيجية خاصة والتي تعتمد على ما يلي:
1- أهم شئ هي التنمية نعم التنمية لان الهدف من التنمية هو خلق استقرار على جميع الأصعدة لكل فئات المجتمع فكما تم اعتماد تعريف التنمية في الأمم المتحدة سنة 1986 والذي ضم التعريف التالي: هي عملية متكاملة ذات أبعاد (متغيرات) تهدف إلي التحسين المتواصل لرفاهة كل السكان، والمقصود هنا بالمتغيرات هي المتغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعسكرية والإستراتيجية¹.

2- ولهذا لا بد أن تقوم المدارس الصوفية بما يجب من خلال التنشئة الاجتماعية للأفراد وهنا نتكلم عن الأطفال حيث تعتمد على غرس القيم الوطنية والدينية وتحصينهم ضد الأفكار المشبوهة .

3- كذلك أن تقوم بتوسيع نشاطها التوعوي والإرشادي واخذ مبادرة الزمام في الواقع من خلال تنظيم ملتقيات وندوات ومحاضرات موجهة خاصة لفئة الشباب من اجل تصحيح العديد من المفاهيم وبناء تصور وطني حول مقاومتنا .

4- التوجه إلي الشباب الذي هو عرضت لكل مظاهر التأثير من الخارج من خلال تقديم حلول عملية كمساهمة في تزويج الشباب ومساعدتهم، تنظيم دورات تكوينية للشباب من خلال تقديم كل التوجيهات اللازمة في شتي الميادين سواء الثقافية أو الاجتماعية أو العلمية كالمخدرات والآفات الاجتماعية.

5- عمل المدارس الصوفية على استثمار الجانب الإعلامي في تقديم المحتوى السليم لهذه المدارس الصوفية لتصحيح الفكرة الخاطئة في أن المدارس الصوفية ما هي إلا طرق للشعوذة.

¹ سعود صالح ، " إشكالية التنمية في ظل الظواهر الكلاسية" ، محاضرة ألقيت على طلبة ماجيستر علوم سياسية ، جامعة بسكرة ، مارس 2008 .

6- محاولة الوصول إلي فئات أخري من المجتمع وهي الفئات الموجودة داخل المؤسسات العقابية فهي الأكثر استقبالا ولها القابلية للاستماع وبالتالي كسب فئة من المجتمع في أداء دور فعال فيه.

7-محاولة بناء مؤسسات مهيكلة تقوم على نظام وقواعد منظمة تضم فروع تهتم بكل شؤون المجتمع كالأسرة والشباب والقضايا المختلفة للمجتمع.

هذه أهم الآليات التي يجب تعتمد عليها المدارس الصوفية في بناء قاعدة عمل تتطلق منها ليس فقط على الصعيد الداخلي بل حتى الخارجي حيث يجب أن تمتد هذه الأنشطة إلي كافة الدول التي فيها أتباع هذه الطرق الصوفية وبالتالي تصل إلي تحقيق الغاية وهي الوصول إلي وضع المنطلق الرئيسي للتنمية وهي سلامة التنشئة الاجتماعية وبالتالي المساهمة في خلق إطار وهيكل بشري سليم يعمل على السيورة في إطار تكاملي للبرامج التكوينية والتنمية للفواعل الاخري داخل النظام السياسي سواء كان رسمي أو غير رسمي .

و بالتالي نذهب إلي مرحلة أخري وهي الفرد أو الإنسان الذي يعتبر المحور المحرك لأي تنمية في أي نظام أو دولة وبالتالي تحقيق تنمية مستدامة التي في جوهرها الإنسان الصالح الذي يقوم من خلالها على المحافظة على حقوق الأجيال القادمة.

2-الصوفية والتحديات الاقتصادية (البدائل التنموية):

من خلال العنصر السابق يتضح لنا مدي أهمية العنصر البشري في إطاره التنموي للتحقيق التنمية الاقتصادية والدائمة للمجتمع ككل وهنا لا أريد أن أتحدث عن التحديات بقدر ما أريد التركيز على ما تقدمه هذه المدارس الصوفية من بدائل لتغيير الواقع بشكل أفضل وخلق ديناميكية جديدة وفق مقاربة حديثة بعيدة عن الصورة النمطية للمدارس الصوفية على أنها مكان للصلاة والعبادة والتصوف و فقط، بل لابد من التحول العملي وتطبيق روح الدين الإسلامي الذي يكرس العمل في إطار العبادة . ويمكن حصر البدائل الاقتصادية في العناصر التالية:

أ- تشجيع الحركة التنموية للشباب من خلال التركيز على مكانة هذه المدارس الصوفية لدي العام والخاص بحيث تقوم بإنشاء صناديق مالية لجمع التبرعات والهبات من خلال وضع إستراتيجية واضحة المعالم من خلال تقديم مشاريع مصغرة مدروسة للشباب في المناطق التي تعرف جيوب فقر والمعرضة إلي الهجرة السرية وليس هذا وحسب بل كذلك متابعة هذه المشاريع ومدي نجاحها ومردوديتها، من هنا نستشف أهمية الدور الذي تلعبه في تحريك التنمية الاقتصادية على الصعيد المحلي وهذا سيكون له الأثر في خلق استقرار داخل المجتمع.

ب- العمل بلورة إستراتيجية اقتصادية من خلال تقديم كذلك المساعدات المالية في شكل هبات قروض بدون فوائد للأتباع في كل مناطق العالم بحيث تخلق ديناميكية عملية مع الأطراف الخارجية.

ج- القيام بالتنسيق مع المؤسسات المالية والبنكية في الداخل والخارج خاصة مع الدول الإسلامية للاستفادة من أموال تقوم باستثمارها في الداخل من طرف الشباب في تجسيد مشاريع اقتصادية

د- القيام بالتنسيق كذلك مع المؤسسات الاقتصادية الوطنية من خلال خلق برامج ذات طبيعة اقتصادية واجتماعية يستفيد منها الشباب وحتى المؤسسات في بناء حركية اقتصادية واجتماعية متكاملة.

من خلال ما سبق نلاحظ أن مجال نشاط هذه المدارس الصوفية لا يعتمد على النشاط الاقتصادي الربحي بل يركز على تقديم العون والمساعدة والتوجيه لكافة أفراد المجتمع وتحقيق أكبر قدر من الفائدة من خلال استغلال مكانة هذه المدارس لدى أتباعها وكذا لدى عموم الناس ومختلف قطاعات المجتمع من خلال مقاربات جديدة بعيدا على الصور النمطية لهذه المدارس الصوفية ضمن مقاربات حديثة.

3- الصوفية والهوية الوطنية:

ربما أردت التركيز على هذا العنصر ضمن المقاربات الحديثة للتنمية لان احد أهم الإشكالات المطروحة الآن هي إشكالية التنمية في حد ذاتها خاصة في ظل الظواهر الكلاسيكية التي أصبحت تتخطى حدود الزمان والمكان وتهدد كيان الدولة والأمة بل أصبحت مرادفا للتغيرات أو المسلمات التي كانت قائمة قبل أحداث 11 سبتمبر 2001 كالسيادة والحدود الإقليمية¹ .

ازدياد درجات الانكشاف² داخل المجتمعات بفعل عوامل التطور التكنولوجي والتسارع الكبير في مجال المعلوماتية ووسائل المواصلات جعل أي فرد يتأثر بما هو موجود في الضفة الاخرى التي ولدت لدينا مصطلح آخر وهو الثقافة حيث أصبح الفرد هو الذي يذهب للأخر من اجل أن يكون جزء منه ومن ثقافته متخليا على هويته.

وهذا اكبر خطر يهدد المجتمعات خاصة التي تعرف تنوعا في تركيبها البشرية والعرقية والاثنية والجزائر فيها ميزت التنوع الذي أصبح عنصر هش إذا غابت فيه الروح الوطنية والمعالم التكاملية فيه.

من جهة أخرى نجد إن أهم عنصر يهدد المجتمع الجزائري وهو موجة التصير والنشيع حيث نجد أن التصير الذي أصبح ظاهر قائمة بحد ذاتها تهدد سلامة المجتمع ويخلق انكسارات عديدة داخل الكتلة الواحدة وبالتالي يكسر أهم عنصر من عناصر الهوية الوطنية.

1-ghassan salama , les appels d'empire , paris: athene fayred , novembre 2001 , p 55

² امحمد برفوق ، منطق الامننة ، محاضرة ألقيت على طلبة ماجيستر علوم سياسية ، جامعة بسكرة ، جوان 2008

لهذا لا بد أن تقوم المدارس الصوفية بدورها في هذا الجانب بالذات لان الهوية تعتبر متغير تابعا للتنمية لأنه لا استقرار لا تنمية وكذلك لا هوية لا ولاء وبالتالي لا ولاء لا امن ولا استقرار ونعود إلى النقطة الأساسية أي ترابط التنمية بالاستقرار والهوية.

المدارس الصوفية هنا يجب أن تضع في حسابها على أن مسألة الحفاظ على الهوية الوطنية من أهم العناصر الأساسية في نشاطها بل هو واجبها الأول الذي يجب أن تقوم به في الدفاع عن الدين الإسلامي واللغة العربية واللغة الامازيغية وترسيخ حب الوطن والولاء للوطن بالدرجة الأولى والعمل على تطويره وتنميته لا تدميره وتخريبه.

بالإضافة إلى نقطة مهمة وهي ضمن مكونات الهوية وهي مواجهة التيارات التكفيرية الإرهابية من خلال العمل على تصحيح المفاهيم الخاطئة وترسيخ روح الإسلام الصحيحة والتي لها أساس من الكتاب والسنة وبالتالي خلق مرجعية موحدة أو على الأقل مرجعية مشتركة تعود إليها الأمة في مثل هذه المواقف.

ومن هنا نستشف أهمية الدور الذي تلعبه هذه المدارس الصوفية في بناء اطر سليمة وقوية تحافظ بها على مكونات الأمة والمجتمع الجزائري ضمن خطاب تجديدي يتماشى مع تفكير الشباب ومستوي التحولات التي يعرفها المجتمع والعالم ككل.

الخاتمة

من خلال ما سبق أردت التطرق إلي المقاربات الجديدة التي يجب أن تتبناها المدارس الصوفية في بناء دور قوي وفعال في المجال في مجال التنمية الاقتصادية والتنشئة والاجتماعية والحفاظ على الهوية الوطنية في إطار مواكبة روح العصر وإفرازات العولمة ومواجهة محاولات تدمير حياة الإنسان ليس فقط علي الصعيد الوطني بل على العالم ككل في إطار موجة التحول الديمقراطي التي في انتشار مستمر وازدياد درجات التواصل بين الأفراد والدول في العالم متخطية المؤسسات الرسمية للدولة ولهذا لا بد من اعتماد منهجية جديدة تنشط من خلالها وأكد ستحصل نتائج طيبة.

قائمة المراجع:

1- باللغة العربية:

1- امحمد برقوق، منطق الامننة، محاضرة أقيمت على طلبة ماجيستر علوم سياسية، جامعة بسكرة، جوان 2008.

2- سعود صالح، " إشكالية التنمية في ظل الظواهر الكلائية"، محاضرة أقيمت على طلبة ماجيستر علوم سياسية، جامعة بسكرة، مارس 2008

3- مصطفى بخوش، تراجع الدولة الأمة، مجلة العلوم الإنسانية، العدد 14، جامعة بسكرة جوان 2004

2- باللغة الفرنسية:

1- ghassan salama , les appels d'empire , paris: atrhene fayred , novembre 2001

تعامل الصوفية مع الآخر بين ضغط الهوية والتحديات العولمية

د. تركي أمبارك

المركز الجامعي د يحيى فارس المدية

الملخص

سعيًا في هذه المداخلة إلى محاولة الكشف عن تعامل الصوفية مع الآخر، وذلك من خلال النبش في تراثهم (مصادرهم ومراجعهم) التي تحوي أقوال مشايخهم وأقطابهم، وكذا سلوكياتهم وتصرفاتهم، ولتحقيق ذلك توقفت المداخلة عند محطات رسمتها لنفسها، فبعد تمهيد بينت فيه أهمية البحث في التصوف انتقلت المداخلة إلى تعريفه وبيان مشروعيته، وأهميته في الحياة المعاصرة، لتقف عند المحطة الرئيسية وهي إبراز تعامل الصوفية مع الآخر في المجالات الحياتية المختلفة، سياسية، اقتصادية، اجتماعية، عسكرية، وهي تفعل ذلك استعانت بما أتيج لها من مصادر ومراجع ومناهج فوصفت وحللت وناقشت وأيدت مرة وخالفت أخرى.

Résumé:

Cette étude essaye de découvrir la relation entre soufisme et l'autre. Grâce au retour aux leurs sources et références qui contiennent les paroles de leurs maîtres, aussi leurs comportements. Pour réaliser ça cette étude explique plusieurs points, ex: dans la préface je découvrit l'importance de la recherche sur la soufisme puis on l'a définit et prouvé son intérêt dans la vie contemporaine; on a terminé par le point principal qui est la façon du traitement avec l'autre dans les différents domaines de la vie: le domaine social, économique et la politique, elle fait ça grâce à des méthodes ou elle se décrit, discute, ratifie une fois et s'oppose une autre.

مقدمة:

تمهيد: إن عالما المعاصر مملوء بالمشكلات المعقدة التي صارت تدعى قضايا العصر عند الباحثين، والمنظمون للملتقى هذا يكونون- في نظرنا- قد أحسنوا صنعا حين أدرجوا هذا المبحث ضمن ملتقاهم وهو (الصوفية والتعامل مع الآخر) المنضوي تحت محور (التصوف والقضايا المعاصرة) إذ ما جدوى البحث في الموضوعات القيمة والمعرفية أو الفكرية أو الظواهر الاجتماعية-والتصوف ظاهرة اجتماعية-إذا لم تستثمر مبادئها، وأسسها المعرفية في حل المشكلات المعاصرة، مع العلم أن التصوف كمذهب ديني فكري روحي وجد أصلا استجابة لتطلعات النفس البشرية التي كبلت بمشكلات حياتية مادية طاغية، فإذا كان لكل مذهب ديني، أو فكري، أو اجتماعي أسباب لوجوده فإن من أسباب وجود ظاهرة التصوف هو طغيان الحياة المادية، والفكر المادي في وقت من الأوقات على البشرية أخل هذا الطغيان بالتوازن الذي يفترض أن يكون بين الجسد والروح، فلما شعرت البشرية أن مطالب الجسد طغت على مطالب الروح لجأت إلى البحث عن إطار فكري ديني يوازن بين الجانب المادي للإنسان والجانب الروحي له، أي مطالب الجسد ومطالب الروح، وقد وجدت الإنسانية العاقلة الباحثة عن الاعتدال في النصوص المقدسة (القرآن والأحاديث النبوية) عندنا نحن المسلمين ونصوص الإنجيل والتوراة عند المسيحيين واليهود، ونصوص الديانات الأخرى عند الفرس والهند-فكرتها التصوفية غرضها، سواء كانت في التصوف الإسلامي أو غير الإسلامي- وإن كان ما يهمننا نحن هنا هو التصوف الإسلامي- فراحت تبحث عن الآيات القرآنية التي تتوجه إلى الروح فترغبها في الزهد وتحببها في الكفاف والعفاف وتحد من غلوائها وأطماعها، وهي نصوص كثيرة في قرآننا وتخفف من ثم من آلام النفس البشرية الطامعة الجشعة والنااتجة عن طغيان مطالب الجسد على مطالب الروح، من هنا ظهر التصوف- فيما نعلم- فما هو التصوف؟

تعريف التصوف:

من يعد إلى الدراسات العربية وغير العربية التي تناولت ظاهرة التصوف بالدراسة يجدها تشير إلى جملة من المعاني يعود إليها جذور مفهوم التصوف نحاول أن نجملها فيما يلي:

المعنى الأول: ويرى أصحابه أن التصوف مأخوذ من الصوف، فالمتصوف عندهم هو الذي يتخشن ويتزى بزى النساك المتعبدين وعلى هذا يكون التصوف زهدا وتقسفا وابتعادا عن الترف والمتعة(1) وقد انتصر لهذا المعنى ابن خلدون في مقدمته إذ يقول بعد كلام في التصوف (والأظهر إن قيل بالاشتقاق أنه من الصوف وهم في الغالب يختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف)(2) وهو ما أقره صاحب الأساس أيضا حيث يقول بعد كلام فيه (..أو إلى الصوف الذي هو لباس العباد وأهل الصوامع)(3).

المعنى الثاني: أما المعنى الثاني فيرى القائلون به أن التصوف آت من صوفة، وعلى هذا فالصوفي عندهم منسوب إلى صوفة قال صاحب الأساس (وكان آل صوفة يجيزون الحاج من عرفات

أي يفيضون بهم. ويقال لهم آل صوفان وآل صفوان وكانوا يخدمون الكعبة ويتسكون ولعل الصوفية نسبوا إليهم تشبيها لهم في النسك والتعبد..(4) وقد عقب العقاد على هذا القول بقوله (وإذا صح هذا التخريج فالصوفي اسم مفعول منقول على سبيل التشبيه.. (5).

المعنى الثالث: و قد قال به بعض الباحثين المحدثين ومضمونه أن التصوف مستعار من الكلمة اليونانية (سوفيا) (-theosophe) بمعنى الحكمة الإلهية وهي كلمة مركبة في تلك اللغة من كلمتين هما (ثيو) أي الإله و(سوفي) أي الحكمة ومعنى ذلك أن التصوف يكون مقابلا لمعنى الحكمة(6).

المعنى الرابع: وهو المعنى الذي يرى العقاد أن الكثيرين يرجحونه ومفاده أن التصوف منسوب إلى أهل الصفة الذين كانوا على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم-(7) وإذا صح هذا فإن كلمة الصوفية آتية من كلمة الصفة بعد قلب إحدى الفاعين واوا للتخفيف(8) ويرى العقاد أن الصوفيين يحبون أن يشتقوا الكلمة من الصفاء وقد دعم رأيه هذا بقول نقله عن احد أقطاب الصوفية يشدد فيه على هذا المعنى فيقول (إنما سميت الصوفية صوفية لصفاء أسرارها ونقاء آثارها(9) وقال بشر بن الحارث(الصوفي من صفا قلبه لله) (10)ونظم احدهم المعنى شعرا فقال(11).

ولست انحل هذا الاسم غير فتى صافي فصوفي حتى سمي الصوفي

غير أن العقاد لا يرتاح لهذا التخريج، إذ يرى أن أصحابه كانوا مدفوعين بحب الجناس والتورية وهي ميزة صوفية، كما أن التعمق في طلب الأسرار صفة مشتركة بين الصوفية والفلاسفة والمفكرين.(12) ،وعقب أيضا على المعنى الأول بأن لبس الصوف وإن دل على التخشن والتزهّد في الدنيا فإنه لم يكن خاصة مميزة للصوفية، إذ هناك أناس كثيرون لبسوا الصوف(13) هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن أقطابا من الصوفية أخذوا حظهم وافرا من الحياة يقول العقاد(14) ونحن معه فيما ذهب إليه، وهو محق فيما قاله، ذلك أن الكثير من مشايخ الصوفية اليوم في زماننا هذا من أخذ حظهم وافرا من الدنيا إن لم نقل زاد عن الوفرة، فالكثير من المشايخ الصوفية توفر لهم مالم يتوفر لغيرهم من الذين طلبوا حظوظهم الدنيوية، كما شاهدنا ولا زلنا نشاهد عددا من الناس لبسوا الصوف وتدنثروا بها وتفسفوا في هذه الحياة وليسوا صوفية- فيما نعلم- وهذا يبطل في نظرنا اشتقاق الصوفية من الصوف وإن كان الاشتقاق يسنده، ولذلك ركز بعضهم على معنى صفاء القلب فهي الميزة الأساسية لمن يسمى صوفي(1 114 العقاد يقول العقاد إن المزية الصوفية الخاصة هي مزية الإيمان بالله على الحب لا على الطمع في الثواب أو على الخوف من الحساب والعقاب(15) ويبدو أن لهذه الميزة أدلة كثيرة ذكرها العقاد(16) وقد بلغ الأمر بالعقاد أن يجزم أن اللغة العربية ومعها اللغات الإسلامية أكثر لغات العالم وسعت شعر الحب الإلهي (17) وهو رأي نراه يؤكد المعنى القائل أن الصوفي من الصفاء لا من الصوف، ونتوقف عند هذا الحد لأن غرضنا ليس التفصيل في التعريف بالتصوف بل مرورنا عليه كان استجابة لضرورة منهجية رسمناها لمداخلتنا ليس إلا ومنه ننتقل للحديث عن التصوف في الإسلام

التصوف الإسلامي:

يمكن القول إن التصوف بدأ زهدا قبل أن يصير مدرسة يتخرج منها الأفراد لها قواعدها ورسومها من سيرة المريدين وأخلاقهم وعباداتهم(18) وإذا بحثنا عن تعريف للتصوف الإسلامي الذي نحن معنيون به هنا فإننا واجدون عند أقطابه أقوالا غزيرة تعرفه، وتبرز فهمهم له، ونظرا لكثرة هذه الأقوال فإننا سنكتفي بنماذج بعضها يركز على بداية التصوف وبعضها يركز على المجاهدات وبعضها يتحدث عن المذاقات(19) فمن التعريفات التي نتحدث عن بداية ظاهرة التصوف ما نقل عن معروف الكرخي قوله (التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلاق فمن لم يتحقق بالفقر لم يتحقق بالتصوف)(20) وما نقل عن أبي تراب النخشي(الصوفي لا يكدره شيء ويصفو به كل شيء)(21) ومنه ما نقل عن سهل بن عبد الله التستري(الصوفي من صفا من الكدر وامتلأ من الفكر وانقطع إلى الله من البشر واستوى عنده الذهب والمدر) (22) وهو المعنى الذي نجده عند ذي النون المصري إذ يقول(الصوفي من لا يتعبه طلب ولا يزعجه سلب)(23) ومنه ما نقل عن أبي الحسين النوري(الصوفية قوم صفت قلوبهم من كدورات البشرية وآفات النفس وتحرروا من شهواتهم حتى صاروا في الصف الأول والدرجة العليا مع الحق فلما تركوا كل ما سوى الله صاروا مالكين ولا مملوكين)(24) وقوله أيضا(التصوف ترك نصيب النفس جملة ليكون الحق نصيبها)(25) وقوله أيضا(التصوف كراهية الدنيا ومحبة المولى)(26) ومنه ما نقل عن الجنيد (التصوف تصفية القلوب حتى لا يعاودها ضعفها الذاتي ومفارقة أخلاق الطبيعة وإخماد صفات البشرية ومجانبة نزوات النفس)(27) وهي التعريفات التي استخلص منها الباحث إبراهيم بسيوني أن التصوف بدايته تيقظ فطري يوجه النفس الصادقة لأن تدخل في طريق خاص نحو هدف معين(28) أما التعريفات المتعلقة بالمجاهدات، والتي هي الجانب العملي في المنهج الصوفي، فنكتفي بذكر منها ما يلي (التصوف هو الدخول في كل سنى والخروج من خلق دنى)(29) وهو لأبي محمد الجريري، ومنها ما يقوله الكنانى (التصوف خلق فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الصفاء)(30) وما يقوله النوري(ليس التصوف رسما ولا علما ولكنه خلق لأنه لو كان رسما لحصل بالمجاهدة ولو كان علما لحصل بالتعليم ولكنه تخلق بأخلاق الله ولن تستطيع أن تقبل على الأخلاق الإلهية بعلم أو رسم) (31) كما نقل عن بعضهم أن (التصوف ألا تملك شيئا ولا يملكك شيء)(32) ونقل عن رويم قوله(التصوف مبني على ثلاث خصال التمسك بالفقر والافتقار والتحقق بالذل والإيثار وترك التعرض والاختيار)(33) وعرف بعضهم التصوف فقال(التصوف هو الصبر تحت مجاري الأقدار والرضا بما تعطيه يد الجبار وقطع الفياقي والفقار)(34) ونقل عن الجنيد قوله(التصوف ذكر مع اجتماع ووجد مع استماع وعمل مع اتباع)(35) وعنه أيضا(التصوف بيت والشريعة باب)(36) ونقل عن السري السقطي قوله(التصوف اسم لثلاثة معان وهو الذي لا يطفى نور معرفته نور روعه ولا يتكلم بباطن في علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب أو السنة ولا تحمله الكرامات على هنك أستار محارم الله)(37) والتصوفية عند ذي النون(قوم اثروا الله

على كل شيء فأثرهم الله عز وجل على كل شيء(38) والصوفي عند أبي سعيد الخراز(من صفى ربه قلبه فامتلاً نورا ومن حل في عين اللذة بذكره الله)(39) والصوفي عند الجنيد(أن يختصك الله بالصفاء فمن اصطفى من كل ما سوى الله فهو الصوفي)(40) وغيره من الأقوال التي تعرف التصوف ومواصفات المتصوف، أما التصوف الناتج عن المذاقات فهو عندهم تيقظ فطري يوجه النفس الصادقة إلى أن تجاهد(41) 24 وننقل الآن مجموعة من التعريفات تخص هذا النوع من التصوف عرف أبو الحسين المزين التصوف بقوله(التصوف الانقياد للحق)(42) وعرفه رويم فقال هو (استرسال النفس مع الله تعالى على ما يريد)(43) وعرفه الشبلي فقال(الصوفية أطفال في حجر الحق)(44) وعرفه الجنيد فقال (التصوف أن تكون مع الله بلا علاقة)(45) وغيرها كثير من الأقوال لأقطاب المذهب الصوفي كلها تعرف التصوف، كانت هذه مجموعة أقوال عرف أصحابها التصوف كما فهموه ومن الزاوية التي ينظر كل واحد منهم إليه، ولسنا نملك نحن أكثر مما قاله هؤلاء.ولذلك سنكتفي به، ومنه ننتقل إلى الحديث عن مشروعية التصوف الإسلامي.

مشروعية التصوف الإسلامي:

بعودتنا إلى مصادر التراث الصوفي، وبالضبط إلى تلك الأقوال المنقولة عن أقطابه في مختلف المراجع والمصادر ندرك مدى مصداقية مرجعيته، وخلفيته الفكرية، والمعرفية وبالتالي مشروعيته، أو مشروعية وجوده، وعليه فإنه يمكننا القول إن التصوف الإسلامي يأخذ مشروعيته مما ذكرناه من أقوال سابقة تتطابق مع عقيدة التوحيد، ولا تتنافى معها وبما نذكره من آيات قرآنية، وأحاديث نبوية كلها تؤسس للتصوف، باعتباره ظاهرة اجتماعية دينية تعبر عن نزعة في الفهم لهذه الآيات والأحاديث، ومنهج حياة يسير عليه الصوفية في حياتهم فالمنهج الصوفي الإسلامي الصحيح إذن يتخذ من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة مصدرا له يقول الباحث إبراهيم بسيوني (ولقد حرص الصوفية على أن ترتبط مجاهداتهم بالشرعية وألا يخرج احد عنها باسم التصوف والحياة الباطنية)(46) وقد نقل عن أبي زيد البسطامي قوله (لو نظرتم إلى الرجل..)(47) وقال في موضع آخر أيضا (حاولوا ربط أنفسهم بالشرعية في كثير من المواقف)(48) ونقل عن الجنيد قوله(والتوفيق بين الحقيقة والشرعية..)(49) 279 ونقل عنه أيضا قوله(علمنا هذا مبني على الكتاب والسنة..)(50) 279 هذه بعض أقوال أقطاب الصوفية وهي أقوال مستنبطة من آيات كثيرات منها قوله تعالى (ففرؤا إلى الله)(51) وقوله (الله نور السموات والأرض مثل نوره)(52) وقوله (ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله)(53) وقوله (ونحن اقرب إليه من حبل الوريد)(54) وقوله (وان من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم) (55) وقوله(وله الخلق والأمر)(56) وقوله (يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم)(57) وقوله (فوجدنا عبدا من عبادنا آتيناها رحمة من عندنا)(58) وغير هذا كثير، فكما يقول العقاد (هذه آيات بينات يقرأها جميع المسلمين في كتابهم الذي لا يختص به فريق منهم دون فريق وبينهم ولا شك أناس مطبوعون عل التصوف واستخراج الأسرار الخفية والمعاني

الروحانية من طوايا الكلمات)(59) ومن ثم فقد استنتج العقاد أن الصوفي (إذا آمن بالكشف عن الحقائق من وراء الظواهر لا ينتهي من التفرقة بينهما إلى إسقاط الشريعة أو إسقاط ما تأمره به من التكليف أو إباحة ما تحظره من المحرمات لأن الحقيقة عنده لا تنتقض الشريعة بل تتممها وتكشف ما استتر من حكمتها وتظهر ما خفي من أسباب ظواهرها)(60) وهي أقوال نفهم منها أن الصوفي كان ملتزما بالشريعة في جل سلوكاته، وتصرفاته وقد دعم العقاد رؤيته هذه بقوله (وقد كان أقطاب الصوفية يقيمون الفرائض ويصلون ويصومون ويحجون إلى البيت، ويعطون الصدقات)(61) ويذكر أنهم كانوا ينكرون على من يمرق عن الشريعة فنقل عن الجنيد أنه أنكر قول القائل أمامه (إن أهل المعرفة بالله يصلون إلى ترك الحركات من باب البر والتقوى إلى الله)(62) فقال الجنيد (إن هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال وهذه عندي عظيمة. والذي يسرق ويزني أحسن حالا ممن يقول هذا)(63) وقد نقل العقاد عن صاحب كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف قوله (وأجمعوا على تعجيل الصلوات وهو الأفضل عندهم مع التيقن بالوقت ويرون تعجيل أداء جميع المفترضات عند وجوبها لا يرون التقصير والتأخير والتفريط فيها إلا لعذر)(64) فالتصوف الإسلامي إذا وكما يقول العقاد هو (ذلك التصوف الذي وضعه الإسلام موضعه الذي يصلح به ويصلح من يريده فليس هو بواجب وليس هو بممنوع ولكنه ملكة نفسية موجودة في بعض الطبائع لازمة لمن وجدت في طبائعهم)(65) ومن هنا يكتسب التصوف الإسلامي مشروعيته ومصادقيته في نظرنا، ومن ثم كان المسلمون أولى الناس بالتصوف بالأمس واليوم وغدا، ولن يكون الإنسان المسلم المعاصر في غنى عنه، ولن يكون التصوف مذهباً مهجوراً، أو مذهباً يجب هجرانه.

أهميته في الحياة:

إذا عرفنا أن التصوف يأخذ مشروعيته مما ذكرنا من آيات قرآنية وأحاديث نبوية شريفة، وإذا عرفنا أيضاً أن التصوف الإسلامي يتميز بهذه السمة عن التصوف في الحضارات الأخرى عند غير المسلمين، وإذا عرفنا أن التصوف هو مجاهدة النفس عن هواها وهو عند معتدليهم معادلة بين مطالب الروح ومطالب الجسد فلا يترك الإنسان العنان لجسده فيصير حيواناً جشعاً بلا رابط، ولا ضابط كما هو اليوم في الحضارة الغربية، ولا ينغمس في الفكر الروحي الباطني الذي يحرم الجسد حقه من المتعة، لأن هذا رهبانية، ولا رهبانية مبتدعة في الإسلام، إذا كان التصوف هكذا مقيداً بقوله تعالى (ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفساد في الأرض إن الله لا يحب المفسدين)(66) فإنه يكون له أهمية عظيمة في حياتنا المعاصرة اليوم فما أحوجنا إلى تصوف يعيد للنفس البشرية اطمئنانها، ويقيم التوازن بين الجسد والروح، ويساهم في معالجة الكثير من القضايا المعاصرة، والمشكلات المعقدة ومنها تعاملنا مع الآخر، هذا الآخر الذي أطلق العنان لشهوته الجسدية فصارت لا حدود لها.

الصوفية والتعامل مع الآخر:

كنا قد ذكرنا أن التصوف عندنا هو منهج حياة، وهو منظومة من القيم الروحية الدينية تؤسس لمجتمع يدور في فلكها، يتزعم في سياجها الذي رسمته، والذي استمدته كما بينا من نصوص قرآنية ونبوية، ومن فهم أقطاب الصوفية لهذه الآيات والأحاديث، هذا الفهم الذي وإن كان ناتجا عن استعداد فطري لتلك الشخصيات المتصوفة، فإنه لا يخرج عن إطار الوجوه المحتملة للآي الكريم، أقصد أن ما يفهمه الصوفي من هذه الآيات نراه يندرج في سياق الفهم الذي يمكن أن يفهم لهذه الآية، أو تلك في هذا الظرف، أو ذلك، ومن هنا كان التصوف الإسلامي يتسم بهوية مخالفة تماما لهوية التصوف في الحضارات الأخرى، حتى وإن وجدنا نقاطا مشتركة، وكان المتصوفون عندنا يختلفون هوية عن هوية الآخر، وإذا تميز المتصوف عندنا عن الآخر هوياتيا فإن البحث في كيفية التعامل مع هذا الآخر يصبح أمرا مبررا، فما الذي يحكم تعاملهم معه؟ إن الإجابة عن سؤالنا المبرر نراها سهلة ويسيرة في ظل ما طرحناه وبيناه إذ كنا قد ذكرنا أن التصوف الإسلامي يكتسب مشروعيته من نصوص قرآنية ونبوية كثيرة شكلت الخلفية المرجعية لأقطاب الفكر الصوفي هذا أولا، ثم أقوال هؤلاء الأقطاب التي تؤكد أصالة الفكر الصوفي الإسلامية ثانيا الأمر الذي يجعلنا نقرر بداية أن علاقة المتصوف مع الآخر منظمة بفضل تلك النصوص القرآنية والنبوية، فما هي هذه النصوص القرآنية والنبوية التي تنظم علاقة المتصوف بالآخر؟ إننا نتصور أن الباحث عن هذه النصوص لا يعدم لها وجودا لكثرتها إذ من يستنطق القرآن الكريم والسنة النبوية، وفقهاء الشريعة يجدها تزخر بكم هائل من هذه النصوص التي تحكم علاقتنا-نحن المسلمين- بالآخر الذي يختلف عنا دينا ولغة، وآدابا واجتماعا وحضارة وأنا لا أتصور تعاملنا للمتصوفة مع الآخر في غير هذا التصور، ففي ضوء هذه النصوص القرآنية، والنبوية والشرعية تقيم الصوفية علاقتها مع هذا الآخر في مختلف المجالات الحياتية: السياسة والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية وقت السلم ووقت الحرب، ولتأكيد طرحنا هذا، وقبل محاوره الآيات القرآنية التي تنظم علاقتنا-المتصوفة-مع الآخر أود أن أتساءل هل التصوف ظاهرة اجتماعية مبرورة بالكتاب والسنة يمكنها أن تحل المشكلات الحضارية المعاصرة؟ والتعامل مع الآخر إحدى مشكلات العصر -فيما نعلم- خاصة في ظل احتدام الصراع العلائقي مع الآخر، نحن كنا قد بينا سابقا معنى التصوف، ومكانته، ومشروعيته، وقلنا إنه منظومة قيمية اجتماعية دينية وجدت عبر العصور ومادام هو كذلك فإننا نتصور أنه قادر على أن يساهم في إيجاد الحلول للمشكلات المعاصرة فما هي هذه المشكلات المعاصرة التي يمكن للتصوف حلها؟ إن مجتمعنا الإنساني المعاصر مملوء بالمشكلات التي تنغص استقراره ورفاهيته، مشكلات اجتماعية اقتصادية سياسية ثقافية أخلاقية علمية أمنية، فننتصور أن أهل التصوف قادرين على معالجة مثل هذه القضايا في إطار المبادئ التي تحكم تصوفهم، والتي تحكم علاقتهم مع الآخر، كمشكلة السلم والتنمية والتربية واحترام الأديان، والعقائد، ومادام مداخلتنا محصورة في التعامل مع الآخر فإنني أتصور أن الفكر الصوفي وكذا الممارسة الصوفية تملك من الأفكار والقيم ما يؤهلها أو ما يؤهل أتباعه للتعامل مع

الأخر الذي يختلف عنا دينا ولغة وحضارة وثقافة وسلوكا وممارسة وأخلاقا، ولعل الفكر الصوفي يكون أنسب المناهج الإسلامية للتعامل مع الآخر في عصرنا هذا الذي ازدادت فيه العداوة على الإسلام، وأتباعه من المسلمين خاصة المسلمين الذين ينتسبون إلى ما يسميه الغرب الإسلام السياسي الجهادي الذي وإن كنا نملك الأدلة التي تؤيد توجهه وتبرر ممارسته، إلا أننا نرى وأنه قد جلب للإسلام العداة أكثر مما جلب له المنافع ومن ثم اشتدت وطأة الأعداء وازدادت ضراوة، من هنا نرى أن الإسلام الصوفي مؤهل لئن يلعب دورا متزنا قد يعود بالمنافع على الإسلام والمسلمين بتفويت الفرصة على أعداء الإسلام الذين هم في أوج قوتهم المادية والتكنولوجية وجاهزيتهم، ويتحنون الفرصة للانقضاض عليه فيمكن للإسلام الصوفي بفضل روحانيته وتسامحه ومحبته واعتداله أن يحسن علاقة المسلمين بغيرهم في تعاملاتهم الحياتية، فينظم علاقة الجماعات الإسلامية مع هذا الآخر لكن من دون التفريط في كليات الإسلام خاصة وأن الفكر الصوفي محكوم كما ذكرنا بالنصوص القرآنية والنبوية، ثم أقوال أقطاب المشايخ الصوفية الذين لهم علم واسع بالشرعية ودراية كبيرة بمقاصدها والذين نادوا إلى تحكيمها في حياتهم وعدم تجاوزها، ومعلوم أن هذه النصوص لم تترك علاقتنا بالآخر مهمة غير منظمة، فالذي يستنطق القرآن الكريم يجده يزخر بعشرات الآيات التي ترشدنا إلى كيفية التعامل مع الآخر في كل الأوقات وقت السلم ووقت الحرب وفي شتى المجالات الحياتية قال عليه الصلاة والسلام (الدين المعاملة) (67) وأتصور أن الصوفية- في حقيقتها- لم تخرج عن هذه النصوص في تعاملها مع الآخر خاصة في ظل العولمة وما تفرضه من تحديات على المجتمع المسلم فالיום صارت الحياة أو العلاقات الدولية معقدة جدا ومتشابكة، وما دام الأمر كذلك فإنني أتصور أن الفكر الصوفي يملك من الآليات المعرفية والسلوكية والمعاملاتية ما يؤهله للنهوض بتنظيم هذه العلاقة التفاعلية في كل الأوقات وتحت أي ظرف من الظروف، بل ولعل التعامل مع الآخر يعد اليوم إحدى مشكلات العصر في ظل العولمة الزاحفة وما تفرضه من تحديات أساسها تهديد الهوية الوطنية العربية الإسلامية ومن ثم علاقتنا بهذا الآخر الذي يعمل على تهديد هويتنا تزداد تعقيدا، فهل في مقدور المنهج الصوفي كما فهمناه أن يفرض نمطا من التعامل مع الآخر يمكنه من الاستمرار في إقامة علاقات مملوءة بالهدوء والاستقرار، ومن ثم النهوض بالأمة هذا ما تجيب عنه المداخلة في المحاور التالية:

أولاً: التعامل السياسي:

يقوم المجتمع الدولي اليوم على مبدأ العلاقات السياسية بين الدول أو الحكومات المكونة له، حيث تبرم العهود والمواثيق بين الدول، ويرى العقاد رحمه الله (أن المعاملات الدولية كلها تقوم على العهود والوفاء بها وخلص النية في التزامها) (68) ومن ثم فقد أوجب القرآن الكريم على المسلمين الوفاء بعهودهم في كثير من الآيات البيّنات قال تعالى (وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسؤولاً) (69) وقال (والموفون بعهدهم إذا عاهدوا) (70) ووصف الذين ينقضون العهد بشر الدواب فقال (إن شر الدواب عند الله الذين) (71) وقد أمرنا القرآن الكريم أن نفي بعودنا حتى مع أعدائنا، وتذكر كتب السيرة النبوية أن نبينا -صلى الله عليه وسلم- كان وفيًا بعهده مع قريش في كل عهد أبرمه معهم وأمرنا القرآن بإتمام العهود إلى مدتها فقال (فأتّموا إليهم عهدهم إلى مدتهم إن الله يحب المتقين) (72) وغير هذا كثير مما في القرآن ومثلها السنة النبوية المطهرة التي تحث على الوفاء بالوعد والعهد، فتلك هي النصوص التي تحكم علاقتنا -نحن المسلمين- بالآخر، وأتصور أن الصوفية لم يخرجوا في تعاملهم مع هذا الآخر عن هذا الإطار الشرعي، فهذه النصوص هي التي تقيد تعاملاتهم مع غيرهم وسواء كانت الصوفية كجماعة أم كأفراد تدعم الحكومات التي تسير شؤونهم، والإسلام لا يمانع أن نتعامل مع الآخر الذي يختلف عنا دينًا سواء كان هذا الآخر يدين بدين سماوي كالإسلام والنصارى أم يدين بدين أرضي كما هو حال عبدة النار والأبقار والمجوس فعلاقة المسلمين ومنهم المتصوفة معهم مربوطة هنا بما سبق من آيات وأحاديث كقوله تعالى (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين) إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم) (73) فالآية صريحة في جواز إقامة التعامل مع الآخر بالعدل والإبرار بل على الحاكم المسلم أن يحمي هذا الآخر إن كان يعيش بيننا، ويعوله كما يعول المسلمين ثم لا يطلب منه جهاد ولا زياد كما يطلب من المسلمين (74) كما أن الآية صريحة، في إقامة تعامل مع غير المسلمين غير المحاربين لديار الإسلام، ونص على هذا كل العلماء والمفسرون، وأظن أن عدم النهي التعاملية هنا شامل لكل مجالات الحياة بيننا وبينهم، ومنه التعامل السياسي الذي يتمثل في إقامة علاقات دبلوماسية بيننا وبين هذا الآخر مالم يكن محاربًا لنا محتلاً لأرضنا، مع التنبيه إلى أن هذا التعامل هو من اختصاص الدول والحكومات، لكن الصوفية باعتبارها منظمة لها دور في قبول هذا التعامل، والحث عليه، أو رفضه، وأنا أتصور أنها تقبله وتدعو إليه إذا كان هذا الآخر يحمل المواصفات التي ذكرتها سابقاً لأن هذه التعاملات الحكومية منصوص عليها شرعاً خاصة إذا كان هذا التعامل فيه مصلحة للمسلمين، ومن ثم وجدنا فقهاء الإسلام لا يمانعون هذه التعاملات مادامت تجلب لهم منفعة أو تدفع عنهم مضرة، وقد عبر القرآن الكريم في سورة الروم عن فرحة المؤمنين بانتصار الروم (المؤمنون) على الفرس المشركين فقال (الم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله) (75) ومعلوم

أن الروم يختلفون عنا هوية ودينا ثم أن هذا التعامل مع الآخر مؤسس على الرفق والرحمة يقول العقاد(فقوام المعاملات كلها في هذه العلاقات على الرفق الرفق)(76) وهذه هي سياسة القرآن التي رسمها لأتباعه-والصوفية أتباعه- في إقامة تعاملاتهم مع غيرهم من الأمم الأخرى التي تخالفهم شرعة ومنهاجا، وهو ما أشار إليه أحد الباحثين حيث قال(الظاهر أن المكون الأساس للرؤية الخاصة بالتعامل مع الآخر بحسب المنطق القرآني يتركز في العموميات المؤسسة للسلم بلا معارضة من عموميات أخرى)(77).. ويرى هذا الباحث أن الآيات التي تدعو إلى الجهاد تصنف في حيز الاستثناء، وهي محصنة بالآيات الحاصرة للقتال في الحالات الدفاعية وهو رأي نشاطه فيه، لأننا نجده عند جل المفسرين للقرآن، ونجده مجسدا في تاريخ الدولة الإسلامية منذ نشأتها، إذ لم تشن حروبا إلا دفاعا، ولذلك صح عدنا قول الشيخ فالتعامل مع الإنسانية حسب الرؤية القرآنية قائم على أساس متين هو السلم وهو بمثابة الأصل الأولي الذي لا يجوز الخروج عنه إلى ضده (اللاسلم) العنف إلا في حالات خاصة يقول الشيخ(فالخروج من حالة السلم إلى حالة العنف مفقور إلى نص مجوز كما في قوله تعالى (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا)(78)كما يفنقر إلى إذن كما في قوله تعالى(أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وان الله على نصرهم لقدير)(79) فالطرق الدفاعية ليست مطلقة عندنا وإنما هي مقيدة بحدود الضرورة حتى قال الفقهاء لو اندفع العدو بالصياح لاكتفى به(80).

التعامل الاقتصادي:

ما ذكرناه سابقا يخص المجالات السياسية، وهو المجال الذي تعنى به الدول والحكومات، وقد يكون فيه دور للمجتمعات السياسية، وأدوار غير مباشرة للمجتمعات المدنية التي منها المجتمع الصوفي، وأما الآن فنتحدث عن التعامل الاقتصادي الذي يقع بين الدول والحكومات، ويقع بين الأفراد والمؤسسات، فما هي الأساليب التي تحكم هذا التعامل؟هل المجتمع الصوفي حر في تعامله الاقتصادي مع الآخر الذي يختلف عنه ديناً ولغة وحضارة؟من المعلوم أن المعاملة الاقتصادية في الإسلام مقيدة بنصوص قرآنية ونبوية تراقبها من الانحراف والانزلاق، لأن الإسلام كان حريصاً كل الحرص على الكسب الحلال والإنفاق الحلال سواء كان هذا التعامل الاقتصادي يخص المؤسسات الإسلامية أم الأفراد،ومن ثم فالمسلم -الصوفي- خاصة كان حريصاً على مراقبة الله في تعاملاته الاقتصادية، وربما الصوفية أكثر الجماعات الإسلامية تحوطاً في هذا المجال، حتى لا يدخل الصوفي إلى جوفه مالا حراماً استجابة لنصوص كثيرة تحث المسلمين ألا يدخلوا بطونهم مالا حراماً، لأن ذلك يفقد المسلم استجابة الدعوة ويجلب له المعصية، والعقاب، من هنا نتصور أن علاقة أهل التصوف بالآخر في الميدان الاقتصادي يشوبها الحذر، ومع ذلك فهناك تعاملات اقتصادية كبيرة بين المسلمين وغير المسلمين، بيع وشراء وتبادل للمنفعة بين المسلمين وغيرهم وقد نص القرآن الكريم على جواز أكل طعام أهل الكتاب من اليهود والنصارى فقال (وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم)(81) على أنه يجدر بنا الإشارة إلى أن العلاقة الاقتصادية الموجودة بيننا وبين الآخر على مستوى الحكومات لا

تخضع للمقاييس الإسلامية إذ يسودها التعامل الربوي بجميع أصنافه وكذا الاحتكار وغيره من الأمور التي حرمها الإسلام لأنها أكل الأموال الناس بالباطل، وأنا أتصور أن الصوفية كأفراد، أو كمذهب لم ولن يدخلوا في تعاملات اقتصادية ربوية، وهم ليسوا مسؤولين عن اقتصاد حكوماتهم، بل أعتقد أن تعامل أهل الصوفية مع الآخر في الميدان الاقتصادي مربوط بمثل قوله تعالى (بأيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة)(82) ومقيد بقوله تعالى(والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فيبشرهم بعذاب اليم)(83) ومقيد أيضا بقوله تعالى(كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم)(84) ومحكوم بمثل قوله صلى الله عليه وسلم (من احتكر طعاما)(85) وغيرها من النصوص التي تقيد التعامل الاقتصادي للإنسان المسلم والصوفي أكثر الناس تمسكا بالإسلام وبنصوصه خاصة في ميدان المال.

التعامل الاجتماعي:

علمنا الإسلام أننا جزء من المجتمع الإنساني ندين بالرحمة والحب للإنسانية جمعاء ومن ثم فقد أباح الإسلام للمسلمين لتزوج من بنات المجتمعات الأخرى غير الإسلامية وهو يبيح ذلك معناه يبيح لنا إقامة علاقة اجتماعية مع هذا الآخر فيجوز للمسلم التزوج بالكتابية اليهودية والنصرانية كما يجوز البيع والشراء معهم ولا شك أن هذه المجالات أكثر المجالات تظهر فيها التعاملات الاجتماعية للاختبار ففي الزواج تبرز المعاملة الزوجية وفي البيع والشراء تبرز المعاملة الانتمانية التي يجب أن تسود بين المتعاملين من أمانة وصدق ووفاء وتتجب الغش ونحن نتعامل مع الآخر اجتماعيا أمرنا أن نتحرى العدل والإنصاف قال تعالى(لا ينهاكم الله عن الذين ..أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين)(86) وهذا العدل مطلوب حتى أمام القضاء فعلى القاضي المسلم في حكومة الإسلام أن يعدل بين المتقاضين حتى ولو كان احدهما غير مسلم اعني ينتمي إلى الآخر من أهل الكتاب والمشركيين وقد حدثت وقائع في تاريخ الإسلام تؤكد هذا وتبين عدالة الإسلام وسماحته والمتصوفة وكما تنطق بذلك مرجعياتهم مربوطون في علاقتهم بالآخر بتطبيق شريعة الإسلام ولذلك وجدنا في تاريخ أهل التصوف من تزوج بالكتابية ولسنا في حاجة إلى ذكر عدد الزيجات التي وقعت من مشايخ الصوفية ببنات الآخر كما لسنا محتاجين إلى أن نذكر عدد الزيجات التي يرتبط بها المسلمون اليوم ببنات الآخر فهي تزيد عن الوصف والعد والإحصاء وكل ذلك يدل على سماحة أهل الإسلام ومنهم المتصوفة غير أن المسلمين مرت عليهم مرحلة شعروا فيها بالتحرج من العادات الأجنبية خوفا على ديانتهم...فوجدت بسبب ذلك أفكار تدعو إلى ترك الكثير من العادات الأجنبية التي وسعها الإسلام أيام عزه كما يقول العقاد(87) وضاقت بها مجتمعاتهم حين ضعفوا فخافوا على دينهم في مرحلة ضعفهم أو ضعف دولتهم وأهل التصوف يفعلون ذلك بعلاقتهم وتعاملهم مع الآخر من باب قوله تعالى(بأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله اتقاكم)(88).

التعامل العسكري أو التعامل مع الآخر المحارب:

يؤكد العلماء وكذا الفقهاء، ومعهم المفسرون للقرآن الكريم أن الرؤية القرآنية في التعامل مع الآخر تتأسس على مبدأ الرحمة، فالرحمة هي الصبغة العامة والهدف الأول والأخير من التعامل مع الآخر، والرحمة هي الأصل والقاعدة يقول، الشيخ نمرالنمر في مقال له بعنوان (الرؤية القرآنية في التعامل مع الآخر) وقد ذكر الشيخ في مقاله جملة من المبادئ المؤسسة للتعامل مع الآخر يحسن بنا أن نشير إليها موجزة وهي (89)1- جعل الرحمة هي الهدف الأسمى من خلق الإنسان 2- بيان أن التعامل الإلهي مع خلقه تعامل رافة ورحمة للناس فالغنى رحمة، والفقر رحمة لهم والحياة رحمة، والموت رحمة 3- إنزال الكتب السماوية بيان للناس وهذه رحمة أيضا 4- بعث الأنبياء وإرسال الرسل) وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين (90) ثم أبرز الشيخ أساليب التعامل مع الآخر حسب الرؤية القرآنية فذكر جملة من النقاط نذكرها موجزة أيضا وهي (91).

1- الحوار والجدال وهو لغة التخاطب والتعامل وقد اعتمد عليه القرآن الكريم قال تعالى (قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة) (92) وقال (قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين) (93).

2- التركيز على نقاط الالتقاء وجعلها محور العلاقة قال تعالى (قل يأهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء) (94) وقوله (قولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد) (95).

3- مراعاة المشاعر الإنسانية بعدم استفزاز الآخر وهو أمر نص عليه القرآن في قوله تعالى (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله) (96).

4- إطفاء نازدة الفتن وتجفيف مستنقعات التوتر عبر الإعراض عن الجاهلين والمشركين والغض عن تصرفاتهم، وقد أمرنا القرآن بهذا الأسلوب التعاملى فقال (وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه وقالوا لنا أعمالنا ولكم أعمالكم) (97).

5- اعتماد مبدأ الحرية والاختيار امتثالا لقوله تعالى (لا إكراه في الدين) (98).

6- الدعوة إلى السلم الشامل امتثالا لقوله تعالى (يأيتها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة) (99) وقوله (وإن جنحوا للسلم فاجنح لها) (100) غير أنه يجب التنبيه إلى أن الدعوة إلى السلم لا تتطرق من الجبن والخوف والضعف.

7- تعدد النظرة إلى الآخر التي توجب تعدد أساليب أنواع التعامل، فالآخر فئات وأفراد مختلفة فالآخر ليسو سواء في المواقف والأفكار، وليسوا سواء في الصفات وقد صور القرآن الآخر فقال (ومن أهل الكتاب من أن تامنه بقنطار يؤده إليك ومنهم من أن تامنه بدينار لا يؤده إليك) (101) فمنهم المحارب المعادي، ومنهم المنافق ومنهم المسالم .

8- العدالة الشاملة مع الآخر بجميع أطرافه وذلك امتثالا لقوله تعالى (أن تبروهم وتقسطوا إليهم) (102).

9- المرونة وتغيير الأساليب إذا دعت المصلحة الشرعية لذلك.

10- البر بالآخر إذا لم يقاقلنا ولم يخرجنا من ديارنا.

11- الحرب الشاملة مع الآخر، وهو الذي ينفذ العهود والمواثيق، ويمارس العدوان والتآمر أو يعلن الحرب، لأن هذه الفئة من الآخر لم تحكم العقل، ولم ترد الخير للإنسانية، لذا يجب محاربتها، كانت هذه هي النقاط التي أوردها الشيخ والتي أحببت أن أوردها، لأهميتها في هذا المجال، ونحن إذ نركز في مبحثنا هذا على هذا المقال للشيخ، وعلى النصوص القرآنية والنبوية التي تثبت ذلك، لأننا نؤمن أن الصوفية يرتكزون في تعاملهم مع غيرهم على النصوص القرآنية والنبوية، ولا نجدهم يتجاوزونها ثم نجدهم يصبغون فهمهم عليها هذا الفهم المملوء بالحب والرحمة والمودة للإنسانية قاطبة، ونحن إذا بحثنا في تاريخ الحروب التي خاضها المسلمون ضد غيرهم من الصليبيين، واليهود وجدنا هذه الرحمة حاضرة ترافق الفعل الحربي، أو الجهادي إذ لم يقسو المسلمون في حروبهم على محاربيهم إذا انتصروا عليه فهم بمجرد ما يتمكنوا منه يخبرونه بين أن يبقى على دينه، أو يترك دينه ويدخل في الدين الجديد دون أكراه، فإن دخل في الدين الجديد له ما للمسلمين وعليه ما عليهم، وإن أبى عومل معاملة الذميين وعلى الحاكم المسلم حمايته وإعالتة مقابل مبلغ مالي يدفعه إلى بيت مال المسلمين كما كانت الرحمة حاضرة عند الأسر، إذ أوجب الإسلام معاملة الأسرى بالحسنى وكانت حاضرة أيضا في معاملة العباد في الصوامع والنساء والأطفال، وكذا كبار السن الذين لا يحملون السلاح، يقول العقاد مصورا علاقات المسلمين بغيرهم وقت الحرب (وعلاقات الحرب بين المسلمين وجيرانهم أو معاهديهم هي ارفع معاملة عرفت في عصور الحضارة الإنسانية، امن الطريق وأمان الوداعين المسالمين وفتح المسالك للأرزاق والذهاب والمآب وتنظيم ذلك كله بالعهود والمواثيق مع حث المسلمين على رعايتها ومسامحة الغادرين في غدرهم إذا امنوا العاقبة ولم تلجئهم الضرورة) (103) ولا اعتقد أن الصوفية وهم من هم تغيب عليهم هذه التعاملات التي نصت عليها نصوص الإسلام، فلا أتصور أن الصوفية سواء كانوا كتنظيم أم كأفراد تغيب عليهم هذه النصوص، أو يغيبونها في تعاملاتهم ومعاملتهم للآخر بل أذهب إلى أبعد من ذلك فأقول إن الصوفية وإذا ما قارنا بينهم وبين الفرق الإسلامية الأخرى، أو الجماعات الإسلامية وجدناهم أكثر الجماعات تمسكا بالرحمة فهم يلتزمون الأعداء لغيرهم، ويطبقون مبدأ الرحمة في جل سلوكياتهم وتصرفاتهم مع الآخر سواء كان هذا على المستوى السياسي أم على المستوى الاقتصادي أم المستوى الاجتماعي أم العسكري ولا نكون مغالين إذا قلنا إن المنهج الصوفي وحتى اليوم هو المنهج الأكثر ليونة في تعامله مع الآخر فهو يطبق مبدأ قوله تعالى (فقولاً له قولاً لنا لعله يتذكر أو يخشى) (104) وقد يؤكد هذا الأمر ردودهم على ما عرف بالصور المسيئة لنبيينا محمد-صلى الله عليه وسلم- فهم لم يحرقوا سفارات ولم يقوموا بمظاهرات، وهم الذين يعرف عنهم حبه الشديد لخير خلق الله في الوقت الذي رأينا رؤوس الجماعات الإسلامية الأخرى تدعو الحكومات الإسلامية والعربية إلى مجابهة العمل المشين بالمقاطعة الاقتصادية، والسياسية ورأينا العامة من المسلمين تحرق وتنتلف، وتنتظر وهم على حق في كل ما

فعلوا، نقول هذا الكلام مع التنبيه إلى أننا نحن هنا لا نحاكم هذه الجماعات على مواقفها- وإن كنا نؤيدها فيما فعلته- ولا نفاضل بينها، فلسنا مؤهلين لذلك، ولكننا نصور تصرفاتها وسلوكياتها كما هي، فوجدنا من خلال ذلك ليونة عند أهل التصوف في التعامل مع الآخر وشدة من الجماعات الأخرى، ولعل ليونة الموقف الصوفي في التعامل مع الآخر في مثل هذه القضايا تعود إلى كون أن الصوفي يلجأ إلى الفهم الباطني للأحداث، أو للأشياء كما يلجأ إلى التفسير الباطني للآي الكريمة فكل الوقائع الظاهرة تؤول عنده، ومن ثم يمكن لنا القول إن علاقة الصوفية بالآخر وتعاملهم معه تكاد تكون هي نفسها تعامل الحكومات التي ينتمون إليها، فهم مسالمون لينون، لا يقومون بأي فعل قد يسبب حرجا لحكوماتهم، فهم يفوضون حكومات شعوبهم للتعامل مع الآخر في مثل هذه القضايا الحساسة بين العالم الإسلامي، والعالم الغربي، ولعل ليونتهم هذه جعلت الحكومات الغربية تعمل على اختراقهم وقد وصفتهم وسائل الإعلام الغربية في أدبياتها بأصحاب الإسلام المهادن أو الإسلام المعتدل على غرار الدول العربية المعتدلة في نظر الغرب ونحن إذا جئنا نحاول أن نقيم تعاملهم مع الآخر فإننا نقول عنه انه لا يخلو من فوائد ومصالح إذ الاعتدال والليونة والعقلانية ومبدأ الرحمة كثيرا ما تؤدي إلى نتائج مفيدة خاصة في ظل تدهور حالتنا أمام الغرب القوي غير أننا نقول بجانب ذلك إن الليونة إذا صارت انبطاحا فإن أضرارها تكون وخيمة، ومن ثم نقول للسادة الصوفية عندنا يجب الاعتناء بقضايا المسلمين، وعدم الانقطاع للتعبد والتسك بدعوى أن هذه القضايا تترك لأهل السياسة، فمن لم يهتم بأمور المسلمين ليس منهم كما ننبه إلى ضرورة المزوجة بين الليونة والشدة حسب الموقف والمقامات، فالحكومات اليوم تستمد قوتها من الجماعات المشكلة للمجتمع المدني، ومن ثم يمكن للصوفية عندنا إذا ما أبدوا مواقف معينة في قضايا معينة أن تكون مواقفهم دافعة للحكومات.. وما يستخلص في آخر هذه المداخلة هي أن تعامل الصوفية مع الآخر الذي يختلف عنا دينا وحضارة مبني على أساس متين هو الرحمة والمحبة للإنسانية وهو مبدأ مستنبط من الرؤية القرآنية في التعامل مع الآخر وهو تعامل نراه مؤسسا على قوله تعالى (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله اتقاكم إن الله عليم خبير)(105) وقوله تعالى أيضا (فقولا له قولا لينا) (106) وهما قاعدتان أساسيتان في الفكر الصوفي عموما وسلوكيات المتصوفة.

وخلاصة ما يقال في هذه المداخلة هي أن التعامل الصوفي مع الآخر وجدته المداخلة يتصف بالتسامح والليونة والاعتدال والتعقل والاتزان، ولعل هذا التسامح الصوفي في التعامل مع الآخر نابع- فيما نزعم- من المبادئ التي يتأسس عليها المذهب الصوفي نفسه وهي مبادئ ثلاثة نوجزها فيما يلي:

1- النزعة الروحية للمذهب الصوفي: من المعروف أن التصوف هو نزوع إلى الروحانية والإغراق فيها، والابتعاد عن المادية وشهوتها، وهو أمر كاف ليجعل من أهل التصوف أناسا يتسمون في تعاملاتهم بالتسامح مع الآخر، لأن غرائزهم متحكم فيها، أو كبجوا جماعها، فهم في تعاملاتهم

غير مدفوعين بعامل الطمع والجشع، والتهافت على حطام الدنيا، كما هو حاصل عند الآخرين، ومن كان هذا حاله قلت عنده روح المنافسة على الدنيا، وكثر عنده التسامح بل صار طبعاً له.

2-الزهد: كنت قد بينت سابقاً أن التصوف كانت بدايته زهداً، والزهد هو الإعراض عن حطام الدنيا والاكتفاء بالقليل منها مما يقيم الأود ويعين على العبادة وما زاد عن ذلك فهو ترف، وهذا في نظرنا أمر كاف لأن يجعل روح التطاحن والتهافت على الدنيا تنعدم عند الصوفية ومن لم تكن الدنيا مبلغ علمه ومنتهى همه، كان تعامله كله لطف وتسامح سواء مع إخوانه أم مع الآخر.

3-الحب:المبدأ الثالث: الحب وهو مبدأ مهم في المذهب الصوفي، ولعله المبدأ الأساس في نشأته، الحب لله أولاً، وللإنسانية ثانياً، والحب كما هو معلوم ضد الكره والحقد والبغض ومن انتزع من قلبه الكره والبغض والحقد كانت تعاملاته كلها لطف، ورقة، وكلها تسامح وهو ما نجده عند المتصوفة، فهم يفيضون حبا لله وللإنسانية جمعاء، لهذه الأسباب أو المبادئ الثلاثة توجهت جهود الصوفية إلى مجاهدة النفس التي يرون جهادها هو الجهاد الأكبر، بغية ترويضها على العيش على المبادئ السابقة وهي: الروحانية، الزهد، والحب.

الهوامش:

- 1-عباس محمود العقاد التفكير فريضة إسلامية مكتبة رحاب الجزائر (د ت) ص112
- 2-ابن خلدون المقدمة دار القلم بيروت ط 11 سنة1992م ص467
- 3-الزمخشري جار الله محمود أساس البلاغة تحقيق عبد الرحيم محمود دار المعرفة بيروت (د ت) ص262.
- 4-المرجع نفسه ص نفسها.
- 5-العقاد المرجع السابق ص 112.
- 6-المرجع نفسه ص 113.
- 7-المرجع نفسه ص نفسها.
- 8-الزمخشري الأساس ص 262.
- 9-العقاد المرجع السابق ص 113.
- 10-المرجع نفسه.
- 11-المرجع نفسه .
- 12-المرجع نفسه .
- 13-المرجع نفسه .
- 14-المرجع نفسه .
- 15-المرجع نفسه ص114.
- 16-المرجع نفسه ص114 115.
- 17-المرجع نفسه ص نفسها.
- 18-ألبير نصري نادر التصوف الإسلامي المطبعة الكاثوليكية بيروت سنة 1960م ص16.
- 19-إبراهيم بسيوني نشأة التصوف الإسلامي دار المعارف مصر سنة 1969م ص17.
- 20المرجع نفسه ص17.
- 21-المرجع نفه ص 17.
- 22-المرجع نفسه ص18.
- 23-المرجع نفسه 19.
- 24-المرجع نفه ص19.
- 25-المرجع نفسه ص نفسها.
- 26-المرجع نفسه ص نفسها.
- 27-المرجع نفسه ص نفسها.
- 28-المرجع نفسه ص نفسها.
- 29-المرجع نفسه ص21.
- 30-المرجع نفسه ص نفسها.

- 31-المرجع نفسه ص نفسها.
- 32-المرجع نفسه ص نفسها.
- 33-المرجع نفسه ص نفيها.
- 34-المرجع نفه ص نفسها.
- 35-المرجع نفسه ص 22.
- 36-المرجع نفسه ص نفسها.
- 37-المرجع نفسه ص نفسها.
- 38-المرجع نفسه ص نفسها.
- 39-المرجع نفسه ص نفسها.
- 40-المرجع نفسه ص نفسها.
- 41-المرجع نفسه ص 24.
- 42المرجع نفسه ص نفسها.
- 43-المرجع نفسه ص نفسها.
- 44-المرجع نفسه ص نفسها.
- 45-المرجع نفسه ص نفسها.
- 46-المرجع نفسه ص 23.
- 47-المرجع نفسه ص 58.
- 48-المرجع نفسه ص نفسها.
- 49-المرجع نفسه ص 279.
- 50-المرجع نفسه ص 279.
- 51-سورة الداريات آية 50.
- 52-سورة النور آية 35.
- 53-سورة البقرة اية 115.
- 54-سورة ق آية 16.
- 55-سورة الإسراء اية 44.
- 56-سورة الأعراف آية 54.
- 57-سورة البقرة آية 255.
- 58-سورة الكهف آية 65.
- 59-العقاد التفكير فريضة إسلامية ص 123.
- 60-المرجع نفسه ص نفسها.
- 61-المرجع نفسه ص نفسها.
- 62-المرجع نفسه ص نفسها.

- 63-المرجع نفسه ص نفسها.
- 64-المرجع نفسه ص 124.
- 65-المرجع نفسه ص 132.
- 66-سورة القصص آية 77.
- 67-الحديث في كتب الصحاح .
- 68-عباس محمود العقاد الفلسفة القرآنية مكتبة رحاب الجزائر (د ت) ص 79.
- 69-سورة الإسراء آية 34.
- 70-سورة البقرة آية 177.
- 71-سورة الأنفال آية 55 56.
- 72-سورة التوبة آية 4.
- 73-سورة الممتحنة آية 8 و9.
- 74-عباس محمود العقاد الفلسفة القرآنية ص 81.
- 75-سورة الروم الآيات من 1 إلى 4.
- 76-عباس محمود العقاد الفلسفة القرآنية ص 82.
- 77-الشيخ فيصل العوامي، المنطق القرآني في التعامل مع الآخر مجلة البصائر، مجلة إسلامية فكرية تصدر عن مركز الدراسات والبحوث الإسلامية في حوزة الإمام القائم السعودية العدد 34 سنة 1425هـ 2004م .
- 78-سورة البقرة آية 190 .
- 79-سورة الحج آية 39.
- 80-ينظر القول في مقال المنطق القرآني في التعامل مع الآخر للشيخ فيصل العوامي السابق.
- 81-سورة المائدة آية 5.
- 82-سورة آل عمران آية 130.
- 83-سورة التوبة آية 34.
- 84-سورة الحشر آية 7.
- 85-الحديث في كتب الصحاح.
- 86-سورة الممتحنة آية 8.
- 87-عباس محمود العقاد التفكير فريضة إسلامية ص 140.
- 88-سورة الحجرات آية 13.
- 89-نمر النمر الرؤية القرآنية في التعامل مع الآخر مجلة البصائر العدد 34 سنة 1425هـ 2004م.
- 90-سورة الأنبياء آية 107.
- 91-نمر النمر المقال السابق.
- 92-سورة يوسف آية 108.

- 93-سورة البقرة آية 111 .
94-سورة آل عمران آية 64 .
95-سورة العنكبوت آية 46 .
96-سورة الأنعام آية 108 .
97-سورة القصص آية 55 .
98-سورة البقرة آية 256 .
99-سورة البقرة آية 208 .
100-سورة الأنفال آية 61 .
101-سورة آل عمران آية 75 .
102-سورة الممتحنة آية 8 و 9 .
103-عباس محمود العقاد الفلسفة القرآنية ص 82 .
104-سورة طه آية 44 .
105-سورة الحجرات آية 13 .
106-سورة طه آية 44 .

L'ijtihâd spirituel: analyse historique et enjeux contemporains

Eric GEOFFROY

France

L'impasse à laquelle a mené une lecture close, réifiée, du Coran et de la Loi a été pressentie très tôt par les spirituels de l'islam. Une évidence d'ordre méthodologique s'est vite imposée à eux : le mental humain, l'esprit discursif qui utilisent la déduction et l'argumentation ont leur place dans l'élaboration de la connaissance, mais leur nature limitée empêche l'homme d'accéder à la Réalité profonde et ultime des choses (Haqîqa), dont il se trouve ainsi voilé. La science spirituelle, on l'a vu, n'est pas irrationnelle mais supra-rationnelle. Elle se fonde notamment sur la séquence coranique dans laquelle Khadir, initiateur énigmatique des prophètes et des saints, met à l'épreuve le prophète Moïse par trois fois, en accomplissant des actes qui contreviennent en apparence à la Loi¹. Moïse, qui s'en tient aux normes extérieures de la Loi, se montre impatient et révolté. Khadir, quant à lui, perçoit la réalité profonde des choses et juge selon la Réalité, la Haqîqa : il explique à Moïse le bien-fondé ésotérique de ses actes, puis le laisse là. A l'intérieur de ce passage, le verset 18 : 65 spécifie la science qui convient au mode de perception ésotérique : « Nous [Dieu] lui [Khadir] avons octroyé une science émanant de chez Nous », science mystique au sens où elle provient du monde du Mystère, le 'âlam al-ghayb coranique. Elle est définie par les soufis comme une science octroyée par la grâce ('ilm wahbî), en contraste avec la science acquise ('ilm kasbî) ou science spéculative ('ilm nazarî).

Deux méthodes cognitives : l'inspiration et le dévoilement

La science intuitive, mais non empirique, des soufis se caractérise par sa dimension expérientielle et sa fulgurance. Elle se veut plus ouverte, plus plénière que celle engagée par le seul "mental", puisqu'elle embrasse à la fois le rationnel et le supra-rationnel. La raison « n'est qu'un moyen de fortune, nécessaire mais pas suffisant », affirme un théologien-juriste contemporain "éclairé", qui évoque « les raccourcis royaux de la mystique musulmane² ». L'épistémologie soufie a employé dans l'histoire de l'islam deux moyens d'investigation du monde supra-sensible : l'inspiration (ilhâm) et le

¹ Cor. 18 : 65-82.

² T. Oubrou, « La sharî'a de minorité... », p. 212.

« dévoilement spirituel » (kashf ou mukâshafa). Ces paradigmes ne sont pas propres à l'islam : Kant définissait l'intuition comme le dévoilement de ce qui est en nous. Aux yeux des soufis, seules ces deux méthodes cognitives sont à même de mener à la « certitude », le yaqîn coranique, et ainsi de dissiper le doute associé aux sciences spéculatives. Le grand savant polygraphe Bîrûnî (m. 1048) en montra bien l'exigence : « Entre Dieu et Sa créature, il y a mille couches de lumière et de ténèbres. Traverser celles-ci vers celles-là, voilà en quoi consiste l'ijtihâd des mystiques, qui une fois atteint son but n'admet ni reculade ni régression ¹ ». L'ijtihâd formel des juristes-théologiens n'est, selon ce que eux-mêmes en disent, qu'une opinion, une conjecture, un zann, terme qui revêt dans le Coran un sens hypothétique voire péjoratif. La raison humaine, en effet, « n'est jamais sans incertitudes, parce que l'homme n'est jamais sans passions ² ». L'épistémologie soufie a ainsi donné naissance à un « ijtihâd spirituel » qui s'est affirmé de plus en plus au cours des siècles, se posant tantôt en rival de l'ijtihâd juridico-théologique, tantôt en complément harmonieux de ce dernier. Traçons-en à grands pas l'évolution.

Selon Hakîm Tirmidhî (m. 930), la science exotérique (la théologie, le droit...) est tributaire des penchants de l'ego (nafs) et des facultés mentales de l'homme. Or, ni les uns ni les autres ne peuvent aboutir à la véritable connaissance du monde, de la Loi, de Dieu. Seule l'inspiration, fruit de la discipline spirituelle et de la grâce, permet de dépasser le champ cognitif formel, aux horizons limités. Sous cet angle, elle est indispensable pour comprendre et appliquer de façon pertinente la Loi... Cependant, elle ne saurait, d'évidence, contredire la Révélation. Si tel était le cas, le mystique serait sous l'influence de son ego ou du diable. L'inspiration et le dévoilement spirituel – et c'est là un leitmotiv dans la bouche et les textes des soufis – doivent donc être jugés à l'aune du Coran et de l'exemple prophétique (Sunna) ³. Hallâj (m. 922), souvent perçu comme un extatique peu concerné par la matière islamique normative, pratiquait pourtant l'ijtihâd pour réfuter divers points de droit et de théologie ⁴. Rompu aux sciences rationnelles de son temps, Ghazâlî (m. 1111) suivit une courbe de vie qui l'ouvrit à la méthodologie soufie, qu'il appelait aussi la « science des cœurs ⁵ » : il inscrivit le « dévoilement » dans le cadre d'une exigeante discipline spirituelle (mujâhadat al-kashf) et lui assigna un statut scientifique. Il

¹ B. Himmich, *Ijtihâd*, p. 53. C'est moi qui souligne.

² L. G. de Bonald, cité par C. Saint-Prot, *Islam – L'avenir de la Tradition entre révolution et occidentalisation*, Monaco, 2008, p. 541.

³ B. Radtke, « Ijtihâd and Neo-Sufism », **Asiatische Studien / Etudes Asiatiques XLVIII, Berne, 1994, p. 912-913.**

⁴ L. Massignon, *La Passion de Hallâj*, Paris, 1975, III, p. 16-17.

⁵ H. Laoust, *La politique de Ghazâlî*, Paris, 1970, p. 72.

dénonça dès lors les arguties des juristes-théologiens, et adopta une « balance » (mîzân) de plus en plus spirituelle dans ses jugements, au point de privilégier l'intuition sur la raison et les sens. Par son aura scientifique, il a contribué à sortir la pratique de l'ijtihâd de sa gangue juridique.

Héritier dans ce domaine à la fois de Tirmidhî et de Ghazâlî, Ibn 'Arabî n'accorde, on l'a vu, aucun crédit au « scientifique » qui n'a pas de dévoilement spirituel. Il affirme que la science ésotérique de la Haqîqa est illimitée car elle correspond à l'aspect non normatif de la Révélation, tandis que la science exotérique liée à la Sharî'a est par nature normative et donc limitée ¹. Cette distinction renvoie, mutatis mutandis, à celle opérée par Henri Bergson entre la « religion dynamique », soit la mystique, et la « religion statique », celle du dogme et de la morale. Sur ces bases-là, on peut aisément déduire qu'Ibn 'Arabî a pourfendu la conformité aveugle à l'opinion d'autrui (taqlîd) et ouvert la porte de l'ijtihâd non seulement aux applications (furû') de la Sharî'a mais aussi à ses principes fondamentaux (usûl). La logique reste la même que celle tracée à propos de la « licéité originelle des choses » : il s'agit de ne « pas rétrécir ce que Dieu a élargi ». Retenons cependant que pour Ibn 'Arabî le message divin se trouve en complétude dans le Coran et la Sunna, et que « l'effort » de l'ijtihâd consiste uniquement mais pleinement à explorer ces deux sources ².

Voici des propos que n'aurait pas démentis Ibn Taymiyya (m. 1328), que les islamistes modernes ont abusivement adopté comme mentor. Non seulement ouvre-t-il, comme Ibn 'Arabî, l'ijtihâd aux principes fondamentaux de l'islam et pas uniquement aux questions secondaires ³, mais encore va-t-il plus loin que Ghazâlî dans l'aval qu'il accorde à l'ijtihâd spirituel. Ce cheikh syrien qui, ne l'oublions pas, était soufi ⁴, fait de la quête du dévoilement (mukâshafa) « une sorte de science déchirant le voile des habitudes » ⁵. Il va jusqu'à reconnaître à l'inspiration une autorité en matière juridique, lorsque les sources scripturaires font défaut ⁶. Il affirme encore que, à l'instar des exotéristes maniant l'argumentation rationnelle, les soufis enclins au dévoilement et à l'inspiration tantôt disent

¹ Al-Futûhât al-makkiyya, III, p. 151.

² C. Chodkiewicz, Illuminations, p. 192.

³ H. Laoust, Contribution à une étude de la méthodologie canonique d'Ibn Taymiyya, IFAO, Le Caire, 1939.

⁴ E. Geoffroy, Initiation au soufisme, p. 182-183.

⁵ Majmû' al-fatâwâ, Riadh, 1977, X, p. 548.

⁶ G. Makdisi, « Ibn Taymîya : a Sûfi of the Qâdiriyya Order », American Journal of Arabic Studies, Leiden, 1973, p. 128.

vrai et tantôt se fourvoient ¹. Or, en vertu d'un hadîth célèbre, toute personne pratiquant l'ijtihâd (le mujtahid) reçoit deux rétributions s'il s'avère qu'il a raison, et une tout de même dans le cas où il s'est trompé...

Une conquête de la pensée mystique

La voie était préparée pour ce que j'ai pu appeler « une conquête de la pensée mystique ² ». Celle-ci s'est concrétisée aux XV^e et XVI^e siècles et s'est prolongée bien au-delà, si l'on pense qu'un des supérieurs d'al-Azhar, au XIX^e siècle, validait la perception du hadîth davantage par le dévoilement soufi que par les chaînes de transmission formelles. Suyûtî (m. 1505), auteur prolix dont les prétentions à l'ijtihâd ont agacé ses pairs, accorde un statut quasiment infaillible à la science spirituelle des soufis, héritière de la Révélation. Lui-même savant renommé et mufti, il affirme que cette science est plus fiable que les présomptions des juristes. La personne ayant atteint un certain degré de réalisation spirituelle peut ainsi contredire ceux qui lui ont transmis la science exotérique... Si Suyûtî maintient des conditions drastiques à l'exercice classique de l'ijtihâd juridique, il innove en ouvrant le champ de la fatwa à des disciplines autres que le droit. Ses fatwas sur le soufisme, en particulier, ont fait éclater le carcan de la pratique de la fatwa, identifiée jusqu'alors – et à nouveau de nos jours – à la normativité légale. Dans son recueil de fatwas, al-Hâwî lil-fatâwî, il valide : le don d'ubiquité dont sont gratifiés certains soufis, la hiérarchie ésotérique des saints dont il fournit les assises scripturaires (paroles du Prophète, de 'Umar, de 'Alî...), la vision du Prophète à l'état de veille qu'il dit ailleurs avoir expérimentée plus de soixante-dix fois, etc. Dans son sillage, des oulémas muftis du XVI^e siècle accentuent encore l'imprégnation par le soufisme de la fatwa.

Suyûtî est encore un 'âlim, un « ouléma », qui est affilié au soufisme. Sha'rânî (m. 1565), quant à lui, un autre Egyptien, présente plutôt le profil d'un cheikh soufi très bien formé en sciences exotériques, ce qui lui permet de boire aux deux sources de l'ijtihâd. Son initiateur en ce domaine est un ummî, c'est-à-dire un saint « illettré » dans le monde des formes mais « sur-lettré » d'un point de vue spirituel : simple artisan de son métier, 'Alî al-Khawwâs (m. 1532) enseigne à Sha'rânî des sciences inspirées que celui-ci met à profit pour formuler une solide méthode de l'ijtihâd spirituel. En voici les principaux supports. Ainsi que l'affirmait déjà Ibn 'Arabî, l'ijtihâd a valeur d'obligation pour chaque croyant, car il entre dans la conception soufie d'une Loi vivante se révélant à chaque instant à l'intimité du croyant. Les quatre imams « fondateurs » des rites juridiques (Abû Hanîfa,

¹ Majmû' al-fatâwâ, XI, p. 65.

² Le Soufisme en Egypte en en Syrie..., IFEAD, Damas-Paris, 1995, chap. XXII.

Shâfi‘î, Mâlik, Ibn Hanbal) étaient avant tout des saints doués de « dévoilements », et ils tiraient leur science de leurs contacts spirituels avec le Prophète. La démarche cognitive soufie (inspiration, dévoilement) est donc en parfaite adéquation avec l’ijtihâd formel des juristes. Cependant, les spirituels sont plus proches des réalités divines que les exotéristes (juristes et théologiens), car ils reçoivent leur science directement du monde invisible, du prophète Muhammad ou encore de Khadir. Celui-ci initie Sha‘rânî à la méthode contemplative qui lui permet de parvenir à la « source de la Loi primordiale » d’où sont issues les opinions des oulémas. Sha‘rânî réalise alors que l’imitation en matière religieuse ou juridique (taqlîd) est un voile opaque qui barre l’accès à l’essence de la Sharî‘a.

Les conséquences que tirent Sha‘rânî et bien d’autres après lui de ces expériences représentent un enjeu majeur en ce qui concerne la question de l’autorité religieuse en islam : munis de la « certitude (yaqîn) », les êtres réalisés sur le plan spirituel n’ont plus à suivre les oulémas exotéristes en matière légale ; en quelque sorte, ils ont atteint le degré de « l’ijtihâd absolu ». Ils respectent les quatre imams-juristes, mais leur seul maître est le Prophète. Certes, ils ne sont pas infallibles comme le sont les prophètes, mais ils jouissent de la protection divine (hifz). Suyûtî lui-même, éminent représentant du milieu des oulémas, tenait ces propos. Ce n’est donc pas aux prophètes que les soufis et les oulémas soufis font de l’ombre, mais bien à ceux qui se considèrent comme les gardiens patentés de la Loi : les juristes (fuqahâ). L’autorité grandissante des cheikhs soufis à partir du XII^e siècle ne va pas, en effet, sans susciter des craintes chez les clercs qui se voient ainsi disputer leurs prérogatives. En définitive, l’inspiration et le dévoilement des soufis ne concurrencent pas la Révélation ou la Sharî‘a, mais l’interprétation littéraliste et légaliste qu’en font les « oulémas attachés à la forme » (‘ulamâ’ al-rusûm), selon l’expression consacrée.

Le soufisme réformé de la « Voie muhammadienne »

La formulation de l’ijtihâd spirituel au XVI^e siècle par Sha‘rânî en particulier a irrigué en profondeur le « soufisme réformé » de la seconde moitié du XVIII^e siècle et de tout le XIX^e siècle. Condamnant les déviations du confrérisme populaire tout autant que la sclérose du milieu des oulémas, les tenants de ce soufisme appellent à suivre la « Voie muhammadienne (al-tarîqa al-muhammadiyya) ». A leurs yeux, seule celle-ci permet de dépasser à la fois les appartenances confrériques exclusivistes et le suivisme juridique, pour enfin restaurer le lien direct avec la Sharî‘a. Par des raccourcis parfois abrupts, ils prescrivent de se référer au maître des maîtres, le Prophète, en cherchant à vivre

intérieurement son modèle (Sunna) et à entrer en contact subtil avec lui. La vision du Prophète, en rêve ou plus rarement à l'état de veille, devient la méthode cognitive qui permet de faire l'économie des médiations religieuses traditionnelles. L'affiliation à une ou plusieurs tarîqa reste de mise, car ce sont autant de « voies » menant au Prophète, mais leur importance est minimisée. Certains saints de cette époque, tel al-Dabbâgh, al-Tîjânî et Ibn Idrîs, reçoivent ainsi directement du Prophète l'indication de fonder leur propre tarîqa. Ce mode de transmission concurrence pour le moins les chaînes initiatiques (silsila) habituelles du soufisme, dans lesquelles un maître vivant investit son futur successeur. Ce fondamentalisme spirituel puise schématiquement chez Ibn 'Arabî la doctrine intérieure et chez Ibn Taymiyya la rigueur extérieure.

Il s'agit bien d'un mouvement de réforme, mais qui se distingue sur bien des points du réformisme d'Afghânî, d'Abduh et de leurs pairs indiens : il n'émerge pas en réaction à l'influence européenne ; radicalement spiritualiste, il n'est pas concerné par les débats que soulève cette influence à propos de la "raison" ; connaissant une diffusion supra-locale, il ne sera pas récupéré politiquement par les mouvements nationalistes séculiers. Enfin, il s'éloignera toujours plus du wahhabisme, qui naît à la même époque, tandis que, on l'a vu, le mouvement salafî va se rapprocher de celui-ci sous la houlette de Rachîd Ridâ, accouchant ainsi de la nébuleuse salafiste contemporaine. Le mouvement de la « Voie muhammadienne » est expérimenté sur une grande échelle du monde musulman, avec des variantes, par Shah Walî Allâh (m. 1763), Ahmad Ibn Idrîs (m. 1837) et un de ses disciples majeurs, Muhammad Sanûsî (m. 1859), al-Hajj 'Umar (m. 1864), le "Mahdi soudanais" (m. 1885), etc.

Ibn Idrîs en particulier, crédité de fréquents contacts subtils avec le Prophète, rejette tout intermédiaire entre le fidèle inspiré et les sources scripturaires. Revendiquant un exercice absolu de l'ijtihâd, il a pour devise – laquelle est ancienne - : « Connais les hommes par Dieu, et non Dieu par les hommes ». Ses positions lui valent l'ire des juristes mecquois ; exilé au Yémen, il est alors en butte au fanatisme littéraliste des wahhabites... Le lien initiatique entre Ibn Idrîs et le "Mahdi soudanais" ¹ apparaît dans leur affirmation commune de rencontres avec le Prophète par la biais de la vision (hadra). Lorsqu'il émet des avis juridiques, le Mahdi ignore superbement les écoles existantes ; il ne reconnaît que le Coran, le Hadîth et l'inspiration venant du Prophète (ilhâm), qui supplée les déficiences du raisonnement humain (qiyâs). Son ijtihâd très personnel intronise l'ilhâm comme source majeure de la Loi, directement après le Coran, puisque le Hadîth transmis par les hommes

¹ Sur lui, voir E. Geoffroy, *Initiation au soufisme*, p. 199.

ne bénéficie pas des mêmes garanties d'authenticité que la réception directe de l'enseignement muhammadien qui lui échoit ¹.

Quelle actualité pour l'ijtihâd spirituel ?

Dans la première moitié du XX^e siècle, le courant spiritualiste de l'islam eut parfois du mal à s'adapter, à réagir face aux urgences que soulevaient le colonialisme, les nationalismes émergents et, dans leurs bagages, la sécularisation accélérée de la société et le "désenchantement". Cependant, l'ijtihâd spirituel fut vivifié par des personnages qui voyaient plus loin que ces temps amers. Ainsi du cheikh Ahmad 'Alâwî (m. 1934), qui fut à la fois un cheikh ancré dans la tradition soufie multiséculaire, l'un des fondateurs de l'Association des oulémas réformistes d'Algérie, et un homme ouvert à la modernité européenne, dont il s'employait à séparer le bon grain de l'ivraie. Il laissa entendre que la fonction de rénovateur de la religion lui était dévolue. Il n'est pas le seul soufi à avoir joué un rôle dans le processus islamique du tajdîd, ou « rénovation de la religion ». « Dieu envoie à cette Communauté [celle de l'islam], au tournant de chaque siècle, un homme chargé de rénover la religion » : à la lumière de ce hadîth, les oulémas ont proposé différents noms pour identifier les rénovateurs de chaque siècle. Or, il se trouve que la plupart des personnalités pressenties, de Ghazâlî à Suyûtî au moins, étaient des oulémas de rite chaféite engagés dans le soufisme. Par la suite, le cheikh naqshbandî Ahmad Sirhindî (m. 1624) fut considéré comme « le rénovateur de l'islam pour le deuxième millénaire de l'Hégire ». Puis Shah Walî Allâh de Dehli concrétisa son allégation d'être le rénovateur de son siècle, en adoptant des positions très modernistes dans les domaines économique et social. Prenons ici à témoin le théoricien politique italien Gramsci (m. 1937), qui fut l'une des références des théologiens chrétiens de la libération : il notait que « le mouvement de renouvellement dans l'islam, c'est le soufisme ² ».

L'ijtihâd spirituel, peut-on remarquer, est bien subjectif, car à quelle aune mesurer l'authenticité de l'inspiration ou du dévoilement ? Du Coran et de la Sunna ? Certes, comme je l'ai rapporté de la bouche des soufis, mais ces critères suffisent-ils en contexte post-moderne ? L'on ne peut se prévaloir d'aucun consensus (ijmâ') à propos de ce type d'ijtihâd, puisqu'il concerne a priori quelques individus. Soit, mais l'ijtihâd des réformistes "rationalistes" contemporains, lorsqu'il ne s'est pas volatilisé dans un post-ijtihâd, répond-il davantage aux normes anciennes, et assurément obsolètes, de la pratique de

¹ A. Layish, « The Legal Methodology of the Mahdi in the Sudan », *Sudanic Africa* 8, 1997, p. 37-66.

² Cité par H. Djaït, *La crise de la culture islamique*, p. 241.

l'ijtihâd ? En outre, je ne suis pas le seul à penser que l'ésotérisme en tant que tel va disparaître du fait de sa divulgation à une large échelle. Les moyens cognitifs qu'il activait traditionnellement, tels que l'inspiration et le dévoilement, prendront sans doute des formes différentes qui ne seront pas hors de portée d'un public large. Je n'ai pas exposé les cheminements historiques de l'ijtihâd spirituel au sein de la culture islamique pour en conclure qu'il est applicable ici et maintenant, ou que tout un chacun peut prétendre aux états spirituels de ceux qui, de toute manière, constituaient à leurs époques respectives des élites. Il va de soi en effet que peu, parmi les affiliés au soufisme, ont eu accès aux moyens cognitifs que réclame l'ijtihâd spirituel, et étaient conscients de l'audace qu'il suppose. Certaines mouvances au sein du soufisme relèvent plus du piétisme que de la gnose, et elles n'ont jamais remis en cause les présupposés de l'ijtihâd légal ancien.

Un autre questionnement peut encore se faire jour : quel ancrage peut avoir l'ijtihâd spirituel dans la réalité sociale, dans les chantiers immenses qui attendent le musulman contemporain : la promotion de l'esprit critique dans les sociétés musulmanes, l'évolution d'une pression sociale sur les comportements religieux vers un rapport individuel assumé au divin, l'éveil d'une conscience éthique et écologique, etc. ? La réponse revient aux musulmans eux-mêmes : quelle place accorderont-ils à la spiritualité dans les années à venir ? Sera-t-elle marginale ou reconnaîtra-t-on en elle l'essence du message muhammadien, le « cœur de l'islam » ? Les formes religieuses dépourvues de souffle inspirateur sont mortifères, l'histoire ancienne et récente le montre, et tout porte à croire qu'elles mourront elles-mêmes dans le contexte mondial à venir.

Mon but ici était de montrer que l'approche spiritualiste de la réalité a été efficiente, active, dans l'évolution de la culture islamique. Très tôt, elle a contribué à stimuler la refonte du sens en islam, sans cesse à l'ouvrage. Cette méthode a pour vocation de restaurer l'homme dans sa relation d'immédiateté avec le divin, celle-là même que l'islam a préconisée dès le début de la Révélation. « Lis le Coran comme s'il t'était révélé à toi-même », disait le Prophète. Voie d'éveil, elle travaille à dégager un espace intérieur chez l'homme, pour le faire accéder à la seule libération qui vaille : celle qui délivre des illusions et des passions.

التصوف العالمي قراءة تحليلية نقدية

د. عبد الحكيم فرحات

الجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا

الملخص:

تحاول هذه الورقة أن تحلل شكلا جديدا من أشكال التصوف المعاصر، وهو التصوف العالمي الذي تبلور في القرن الأخير، لتكشف عن تاريخه، ونشأته، وما يمكن أن يوجه إليه من نقد، باستخدام منهج تحليلي نقدي.

Résumé:

Abstract: this paper tries to analyze a new Sufi movement, called International Sufism, which appeared in the last century. I will analyze its history and its philosophy, and criticize its Sufism, using both critical and analytical method.

أطلق مصطلح التصوف على كل الاتجاهات الإسلامية التي تطمح إلى تفعيل الصلة الروحية المباشرة بين الإنسان والله جل وعلا¹، وشحذها في إطار الرؤية العقدية الإسلامية²، عبر توظيف كل ملكات الإنسان الحدسية والنفسية والعاطفية والعقلية والبدنية للارتقاء به في سلم الوصول الروحي، ووالقضاء على كل العوارض والعوائق التي يمكن أن تصد عن ذلك، بإشراف مرشد خبير بهذه الأمور، عارف بمعالم ذلك³.

وإذ كانت هذه هي حقيقة التصوف ومقصده قديما وحديثا، فإنه له أشكالا مختلفة في وقتنا المعاصر، ومرادنا هنا بالشكل هو المظهر الخاص الذي يعرض فيه التصوف، والإطار المقترح الذي يصاغ وفقه خطابه، والتوجهات المختارة التي يطمح إلى تحقيقها، والأهداف الفرعية المزمع تحقيقها، ليقدّم بها إلى المجتمع، وهذا ما يجعل التصوف متعدد الأشكال، إذ المتصوف يختلفون في ذلك اختلافا، يسمح لنا بتأسيس ما سميناهم شكلا.

والمنتبج للواقع الإسلامي المعاصر، شرقيه وغربيه⁴، يجد أشكالا مختلفة من التصوف العالمي 'International Sufism'، والذي يعد بحق من أحدث إفرازات التصوف الإسلامي، وإن كنت مترددا في نعته بالإسلامية لمحاولته التحلل منها، واستبدالها بالعالمية كما سنرى، لولا أنه ما زال مصرا على تعلقه الإسنادي وتلقيه الروحي من معين التصوف الإسلامي، من خلال محاولته ربط صلته بسلسلة صوفية، والتي تبدأ بشيوخ الشيشتية، لينتهي بعلي ابن أبي طالب عن أبي بكر الصديق، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم⁵.

ورغم خطورته وجدة خطابه، فلم يهتم به النقاد المسلمون، ولم أجد دراسة واحدة انكبت على تحليله، ولذلك فقد ارتأيت أن أعرض له بالنقد والتحليل، ومن هنا فقد تبلورت إشكالية هذه المداخلة بثلاثة أسئلة، وهي: متى نشأ التصوف العالمي؟ وما فلسفته الصوفية؟ وما النقد الذي يمكن أن يوجه إليه؟ وسأحاول أن أجيب عليها باستخدام منهج تحليلي نقدي فيما يلي:

أولاً: التصوف العالمي قراءة تحليلية:

وحقيقة هذا التيار الدعوة إلى تيار تصوف لا يمت بصلة إلى دين معين ولا إلى تقليد محدد، بما في ذلك الإسلام، ليتحرر بذلك من كل التقاليد الصوفية السائدة، مؤكداً أن 'الصوفي يرى الحقيقة في كل دين'6، وهذا ما يفسر سبب إصرار أصحابه على عالميته.

ويمثل هذه النزعة في وقتنا الحاضر اتجاه صوفي، يعرف باتحادية الخطاب الصوفي 'The Federation of the Sufi Message'، تأسس سنة 1997، ليشكل وحدة لكل الحركات الصوفية التي تكن احتراماً لفكر حضرة عنايات خان 'Hazrat Inayat Khan'، وتستقطب جهودها، وتتصوي تحتها إلى حد الآن حركتين، وهما: الحركة الصوفية العالمية 'The International Sufi Movement' التي أسسها حضرة عنايات خان 'Hazrat Inayat Khan'، الموسيقار الصوفي الهندي (1926-1982)7، وحركة الروحانية الصوفية العالمية 'the Sufi Ruhaniat International' التي أسسها حضرة بير موادين جابلونسكي 'Hazrat Pir Moineddin Jablonski'8، وكتاهما تطمحان إلى تحقيق أهداف مختلفة؛ أولها لنشر معرفة الوحدة، وديانة الحب والحكمة، التي يمثلها بها قلب الإنسان، مما يوجب دفع مفسد ذلك؛ وثانيها، الكشف عن النور والقوى الكامنة في الناس؛ إذ هما سر كل دين، وقوة كل تصوف، وجوهر كل فلسفة، دون تعلق بتقليد أو عقيدة. وثالثها المساعدة في فك الحواجز القائمة بين قطبي العالم الحاضر، الشمال والجنوب، عبر التفاعل الفكري والتبادل الثقافي، مما يسهم في توطيد الأخوة العالمية، خارج الوطنية الضيقة، والعرقية المنتهية9.

وتقوم فلسفة الحركة الصوفية على معرفة التوحيد المتكون من عشرة مبادئ أساسية، تعد قبلة التزكية والمجاهدة في هذه المدرسة ومشروعها العقدي، عشرة كاملة، وهي:

1. الإله الواحد 'One God' :

تؤكد الاتحادية أن المراد بالإله هنا هو الله دون التفات إلى أي قانون إيمان، ودون اعتبار للإطلاق الموظف، فلا مشاحة في ذلك، فسواء قلت الله أو قلت Gott، أو ديو Dieu، أو خودا Khuda، أو براهما Brahma، وغيرها من الأسماء؛ فالإله خلفها. كما أن الصوفي في رأي الاتحادية يرى الله في الشمس، أو في النار، أو غيرها من المعبودات التي يمكن أن تعبدها الطوائف المختلفة؛ فالإله في كل شيء، كما أن كل شيء في الإله10.

2. القطب الواحد 'One Master':

تؤكد الحركة الصوفية أن القطب يتمثل في العارف الذي يقود الناس، ويعرفهم بعالم الغيب، وويقوم بدور الوساطة بين الإله وعباده، ينشر عبره معرفته بين الخلق، وإذا كان الإله قد تجلى عبر الحضارات المختلفة بأسماء مختلفة، منها سيفا، بوذا، راما، فإنه قد ظهر عبر التاريخ أقطاب متعددة، منهم بوذا وإبراهيم، موسى وعيسى، وغيرهم ممن ذكرهم التاريخ، ولم يذكرهم 11.

3. الكتاب المقدس الواحد 'One Holy Book':

أي كتاب الطبيعة المقدس 'the Sacred Manuscript of Nature'، الذي يمكن أن يبين حياة الإنسان، ومع أن الناس عبر مراحل التاريخ لا يطلقون وصف كتاب مقدس إلا على بعض ما كتبه أيديهم، لينقل إلى الأجيال اللاحقة على أنه وحي يوحى، مع أنه قد يلقى اعتراضا. ومع ذلك فالصوفي في نظر مدرسة عنايات خان يحترم كل هذه الكتب، ويعدها في رتبة واحدة، من فيادنتا 'Vedanta'، وزادفيستا 'Zendavesta'، وكبالا 'Kabala'، وكتاب مقدس 'Bible'، وقرآن 'Quran'، وكل الكتابات المقدسة 'all sacred scriptures' 12.

4. الدين الواحد 'One Religion':

إذ أن الدين في نظر عنايات خان هو الطريق الذي يقود الإنسان إلى تحقيق مصالحة الأرضية والسماوية، ولذلك فهي جميعا تصدح بديانة الروح، كما أن كل الأماكن مقدسة، تصلح للعبادة، فلا فضل لواحد على آخر 13.

5. القانون الواحد 'One Law':

تؤكد حركة التصوف العالمي أنه مهما اختلفت الأديان في تعليمها الناس المصلحة العامة ومعاملة الآخر، فإنها تتفق في التأكيد على مبدأ واحد، وهو: 'أن تعالِم الآخر كما تحب أن يعالِمك الآخر' 14. وهذا ما يجعل الصوفي في مراقبة مستمرة لنفسه، كي يكون عادلا 15.

6. العائلة الواحدة 'One Family':

تبين حركة التصوف العالمي أنه لا يوجد في العالم سوى عائلة واحدة تجمع كل أبناء الأرض، من غير الثقافات إلى ملحظ آخر؛ إذ أن الحياة انبثقت على وجه الأرض من الوجود الخفي، لتتجلى كحياة للتنوع، وأسمى تجلياتها على الإطلاق هو الإنسان، لأنه يستطيع أن يفهم في تطوره وحدة الوجود الخفي ووحدة الحياة المتنوعة، ويصبو إلي تحقيقها، وهذا ما يعد المقصد الوحيد من مجيئه إلى الأرض، عبر اتحاده مع الآخر، مع جاره مثلا، أو مع زميله لتتشكل بذلك وحدة إنسانية ورابطة عائلية لتتكون روح وطنية، يمكن عدها الخطوة في تطور الإنسان، ثم باجتماع هذه تتكون وحدة عالمية، تشمل كل بني الإنسان، وبذلك يتحرر الإنسان من العلائق العنصرية، والحواجر الدينية، وهذا طموح الصوفي في رأي هذه الاتحادية العالمية 16.

7. الأخلاق الواحدة 'One Moral Principle':

تقوم وحدة الأخلاق على الحب الذي ينطلق من نكران الذات، ليصير حبا للخير والآخر، وهو ما يعد جوهر كل الأنظمة الأخلاقية العالمية، فمهما تعددت واختلفت في المواقف، فإنها تتفق في المقاصد. وإذا كان السائد عند الناس أن الحب يعمي ويصم، فإنه عند الحركة الوصفية نور الرؤية، لأن العين لا ترى إلا المظهر، بينما الحب يرى الباطن، وبذلك تبين أن الجهل هو في حقيقته فقد للحب، كما العمى هو عدم التمكن منه¹⁷.

8. العبادة الواحدة 'One Object of Praise':

ليس للعبادة في رأي الحركة العالمية سوى مقصد وحيد هو تقدير الجمال الذي يهز قلب العابد عبر كل المظاهر، من أجلى المرئيات إلى أدق المخفيات، ليصير رائيا لوجه الله تعالى في كل ما يرى، وشاهدا لجمال الألوهية في ما لا يرى، فحيثما يرى يراه بعيني قلبه. وهذا ما يثبت أن من يرث الروح الإلهي، فقد صار مكمنا للجمال. وتحقيق الصوفي لهذا المبدأ يصير عبدا لله مهما اختلفت العبادة التي يؤديها¹⁸.

9. الحقيقة الواحدة 'One Truth':

تعد المعرفة الحقيقة لوجودنا جوهر كل حكمة، ولست هذه سوى معرفة حقيقة النفس التي تزدهر في إطار معرفة الله تعالى، إذ أنها تعد مدخلا للإجابة على تساؤلات عديدة يطرحها كل الناس؛ من أين جئت؟ إلى أين أذهب، ما وظيفتي في هذه الدنيا؟ وما معنى وجودي؟ وما سبيل سعادتها؟ وغيرها من الأسئلة الهامة؛ ولذلك فإن الحركة الصوفية تعد معرفة النفس جوهر كل الأديان، كما ترى فيها مدخلا منهجيا للتعامل مع الله والنفس والآخرين¹⁹.

10. الطريق الواحد 'One Path':

وحقيقته هو القضاء على كل مظاهر النفس الأمارة بالسوء 'the false ego'، ليصير بذلك الفاني خالدا، وفي هذا كل الكمال؛ إذ أن كل الذين بحثوا أسرار الحياة تبينوا أن الحياة واحدة، تتجلى في مظهرين، أحدهما يتصف بعدم الفناء، والكمال، والآخر فان، متحرك، يتجلى في مظاهر مختلفة. ولن يصير الفاني خالدا إلا بعزوفه عن شروره، والتخلي بجميل الشيم، وسامي المعاني الروحية، والافتداء بالشيخ المسلك الذي له درية على الطريق، وهذا ما تصبو له كل الأديان ومذاهبها الصوفية²⁰.

ثانيا: التصوف العالمي قراءة نقدية:

ويمكن الآن بعد رصد هذه الأشكال الجديدة للتصوف الإسلامي أن نستنتج
1. إن اهتمام الفكر الغرب المعاصر بالفكر الصوفي الإسلامي أكثر من اهتمام المسلمين أنفسهم، لما وجدوا فيه من نظريات، وأطروحات، منها ما يخدم توجهاتهم الحضارية، كالا اعتماد على القلب في المعرفة دون غيره، وكالقول بوحدة الأديان، ومنها ما يسد فراغهم الروحي، ويحل مشكلاتهم

المعرفية المشار إليها آنفا. ولقد صارت كلمة صوفي رائجة راجا كبيرا في الغرب، وتستخدم كشارة إسهارية في قطاعات ثقافية متباينة من الحضارة الغربية، دلالة على السكينة، والراحة الروحية، والتأمل، والمحبة، والله، مما أفرغها من مضمونها الإسلامي، وينذر بانزلاق التصوف في مزلق خطيرة، إذ يختلط الدعي بالنقي، وهذا ما نلاحظه في الطرق الصوفية التي انضمت تحت لواء حركة التصوف العالمي.

2. نشأت هذه الحركة في العالم الغربي في القرن العشرين كما بينا أعلاه، وترعرعت في ربوعه، وتكون خطابها في آفاقه، لتعكس بذلك اتجاهات الغربي الحضارية، وتناقضاته الثقافية، وفلسفاته البراغماتية، ومواقفه اللادرية، وهمومه النفسية، وشكوكه الدينية، وطموحاته الروحية، التي أنتجت فراغا روحيا رهيبا، ومنطقا دينيا غير قاطع ينظر إلى الدين على أنه معتقدات لا غير، لا يحكم فيها بالحق والباطلان، وبذلك صارت الأديان سواء، العبرة فيها بما تسديه من دفء روحي، ومثل أخلاقية، وحنان إلهي، يفتك بما يشعر به الغربي من قهر الزمان، وحتمية التاريخ، ومادية الفكر والوجدان. وهذا ما نجد له أثرا في الحركة الصوفية بمبادئها التي تطمح إلى إنشاء خطاب ديني موحد، يجمع بين روحانيات الأديان وتصوفها، يسد ما عند الغربي من فراغ في هذا المجال، دون اهتمام بالجوانب الدينية الأخرى، من شريعة وعقائد، لأن هذه تتناقض في نظره مع ما تحصل لدى الغرب من نظرة مادية للمال والمجتمع للإنسان والحياة. وبذلك يتبين أن نظرتها للتصوف هي نظرة نفعية، وليست غاية تعبدية، كما هو الشأن في الإسلام والأديان الأخرى.

3. جعلت حركة التصوف العالمي من التصوف نظاما معرفيا موازيا لكل الأديان، لا يتعلق بدين معين، وإذا كانت الأديان تقرر أنها المدخل المشروع لمعرفة حقيقة النفس والألوهية، فإن حركة التصوف العالمي بمبادئها العشرة تؤكد أنها تصلح جميعا للقيام بهذا الغرض؛ وهذا ما يمكن عده نظرة توفيقية، تصبو إلى توحيد الأديان، والتقريب بينها، ولاشك أن الحركة الصوفية بسلوكها هذا الاتجاه لا تشعر أنها تصير إلى تصوف لا يعترف به دين من الأديان التي تطمح إلى التوفيق والتقريب بين مقرراتها.

3. ما زالت حركة التصوف العالمي تصر على انتسابها الروحي إلى الإسلام وإلى رسوله محمد، من خلال ارتباطها بالأسانيد الصوفية، والشجرات الروحية، كما أشرنا إلى ذلك. وهو الأمر الذي يقضى منها العجب؛ إذ أن المتلقى عنهم في الإسناد ما عرف عنهم مثل هذه الاتجاهات، مما يثبت أن حقيقة الإسناد إن صح هو التلقي، وليست الرواية، وشتان بينهما، إذ الأول يسمح للمتلقي بالاجتهاد والتغيير، وهذا عين ما ترفضه الرواية، وليس ذلك إلا لأنها أمانة.

4. نظرت هذه الحركة إلى التصوف باعتباره اختيارا إنسانيا، ومسلكا عرفانيا، وتجربة حياتية وحضورا انفعاليا، من غير التفات إلى بعده التنزيلي، الذي يقضي بأن التصوف أمر إلهي باتباع الشرع والتوقف عند حدوده، واتباع أوامره، والتمسك بأصوله وفروعه من غير تحريف ولا تبديل ولا ابتداع

لتصير بذلك بداية الطريق هي الشروع في التمسك بالأحكام الشرعية، ونهايتها هي كمال التحقق بها اعتقادا وفعلا وحالا. وهذا مالا يمكن تحقيقه إلا من خلال تنزيل واحد.

5. إن اعتراف حركة التصوف العالمي بكل الأديان هو اعتقاد في وحدة عقائدها من غير التفات إلى الفروق الكامنة بينها، والإيمان بقطبية (أي نبوة) كل من يقدهم أهل الأديان، قد أوقعها في تناقض لا محيد عنه؛ إذ كيف يمكن التوفيق بين الإلهيات المتناقضة، والمصادر المتكاذبة، والأقطاب المتعارضة أليس ذلك دليل على وهم هذه الحركة، وإيمانها بحلم لا يتحقق أبدا.

6. لم ينتبه أصحاب حركة التصوف العالمي إلى أن نظرتهم التوفيقية بين الأديان، قد كونت دينا جديدا، لأنك لو دقت النظر في المبادئ الآنف الذكر، لألفيتها تؤمن بكل الأديان ومقرراتها العقديّة، بصفة لا يؤمن بها أصحاب الأديان المراد التوفيق بينهم^{١٧}، مما يجعلنا نقول إنها عقيدة جديدة. ومن جهة أخرى فقد سلكت مسلكا إنشائيا في العبادات، فأنشأت الصلاة العالمية، وبذلك صارت دينا جديدا، وإن كانت تزعم أنها ليست دينا.

وفي الختام أتمنى أي أكون قد عرفت بهذا الاتجاه الصوفي الجديد، وبصرت بخطورته، وهي محاولة أولية تأمل أن تصير بحثا معمقا في المستقبل إن شاء الله جل وعلا.

- الهوامش:

1 اختلف النقاد في اشتقاق كلمة التصوف اختلافا كبيرا يمكن مراجعتها في: (قاسم غني، تاريخ التصوف في الإسلام، تر: صادق نشات، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، دت)، ص 67)

2 لا يضيرنا هنا وجود بعض الفرق الصوفية المنحلة، لأننا ببساطة لا نقبل بتصنيفها مع الفرق الصوفية الإسلامية.

3 راجع تعريف التصوف: قاسم، تاريخ التصوف في الإسلام، ص 67، وراجع للمقارنة مقالة:

'the meaning of sufism' in www.sufimovement.org

4 ننبه هنا إلى أن خريطة العالم الإسلامي قد اختلفت كثيرا في الوقت المعاصر، فلم تصر قاصرة على الشرق كما هو معهود؛ إذ امتدت لتشمل بلدان مختلفة من أوروبا نتيجة الهجرة الإسلامية المتوالية إليها، وهذا ما نتج اختلافا مماثلا في خريطة الفكر الإسلامي، فظهر مفكرون مسلمون في الغرب، كما تأسست معاهد شرعية في جل البلدان الغربية، تبشر بجيل من المفكرين المسلمين، وهو الامر الذي غاب كثير من كتبوا عن الفكر الإسلامي.

5 يقول:

Bismillah er-Rahman er-Rahim, La Illaha ill' Allahu, Mohammed ar-Rasul Lillahu!. In the Presence of Rama, of Krishna, of Shiva, of Buddha of Abraham, of Solomon, of Zarathushtra, of Moses, of Jesus, of Mohammed... In the Presence of Sita, of Radha, of Parvati, of Yashodara of Sarah, of Deborah, of Zipporah, of Mary, of Khadija, of Fatima... In the Presence of Sophia, of Kwan Yin, of Quetzalcoat, of White Buffalo Spirit Woman, and in the Presence of many other names and forms, known and unknown to the world

Hazrat Abu Bakr Siddiq

Hazrat Khwaja 'Ali

Hazrat Hasan Basri

Hazrat Abu Fazl 'Abd al-Wahid bin Zayd

Hazrat Abu Faiz Fuzayl bin 'Iyaz

Hazrat Sultan Ibrahim Adham al Balkhi

Hazrat Saadi-uddin Huzayfa Tu'l Mar'ishi

Hazrat Aminuddin Abu Hubayra Basri

Hazrat Mumshad 'Ulu Dinwari

Hazrat Abu Ishaq Shami Chishti

Hazrat Abu Ahmed bin Farusnaqah Tu'l Chishti

Hazrat Abu Yusuf Chishti

Hazrat Qutbuddin Mawdud Chishti

Hazrat Hajji Sharif Zindani Chishti

Hazrat 'Usman Haruni Chishti

Hazrat Khwaja Mu'inuddin Chishti

Hazrat Qutbuddin Mas'ud Bakhtiyar Kaki

Hazrat Farid ul Haqq Mas'ud Ganj-i Shakar Chishti

Hazrat Nizam ul Haqq wal Din Mohammed bin Sayed Ahmad Badauni Bokhari Chishti
Hazrat Nasiruddin Mahmud Cheragh Dihlavi Chishti
Hazrat Sheikh Kamal ul Haqq wal Din Mashur Ba 'Allama Chishti
Hazrat Siraj ul Haqq wal Din Chishti
Hazrat 'Ilm ul Haqq Chishti
Hazrat Mahmud Urf Rajan Chishti
Hazrat Jemal ul Haqq Chishti
Hazrat Muhammad Hasan Chishti
Hazrat Muhammad Sahib Chishti
Hazrat Yahya al Madani Chishti
Hazrat Kalim Allah Jahanabadi Chishti
Hazrat Nizam ul Haqq wal Din Awrangabadi Chishti
Hazrat Fakhr ul Haqq wal Din Awrangabadi Jahanabadi Chishti
Hazrat Mevalana Mohammed Qutbuddin Chishti
Hazrat Mevlana Mohammed Nasiruddin Urf Kale Myab Sahib Chishti
Hazrat Sayed Muhammad Qibla Kalimi Dihlavi Chishti
Hazrat Sayyed Muhammad Abu Hashim Madani
Hazrat Pir-o-Murshid 'Inayat Khan
Hazrat Murshid Sufi Ahmed Murad Chishti (Samuel L. Lewis)

Hazrat Pir Moineddin Jablonski

الآتي Sufi Ruhaniat International الموقع الرسمي لحركة www.ruhaniat.org نقلا عن موقع (ذكرها)

6 www.ruhaniat.org Sufi Ruhaniat International. الموقع الرسمي لحركة (ذكرها)

7) www.sufimovement.org راجع تفاصيل ترجمته في موقع حركته:

8 صوفي أمريكي، درس مختلف التقاليد الصوفية بما في ذلك الإسلام، وسمى نفسه بعلي مراد، توفي سنة 8

9) www.ruhaniat.org 1982 راجع موقعه:

9 راجع: **The work of sufi movement** in (www.ruhaniat.org)

10 راجع موقعه: www.ruhaniat.org/the10SufiThoughts/readings/10-1

11 راجع موقعه: www.ruhaniat.org/the10SufiThoughts/readings/10-2

12 راجع موقعه: www.ruhaniat.org/the10SufiThoughts/readings/10-3

13 راجع موقعه: www.ruhaniat.org/the10SufiThoughts/readings/10-4

14 *do unto others as thou wouldst they should do unto thee* ترجمة لقوله:

15 راجع موقعه: www.ruhaniat.org/the10SufiThoughts/readings/10-5

16 راجع موقعه: www.ruhaniat.org/the10SufiThoughts/readings/10-6

17 راجع موقعه: www.ruhaniat.org/the10SufiThoughts/readings/10-7

18 راجع موقعه: www.ruhaniat.org/the10SufiThoughts/readings/10-8

19 راجع موقعه: www.ruhaniat.org/the10SufiThoughts/readings/10-9

www.ruhaniat.org/ the10 SufiThoughts/readings/10-10 : راجع موقعه 20

من نماذج الخط العقديّة البسملة التي تستخدمها هذه الحركة:

*Bismillah er-Rahman er-Rahim, La Illaha ill' Allahu, Mohammed ar-Rasul Lillahu!
In the Presence of Rama, of Krishna, of Shiva, of Buddha ,of Abraham, of Solomon,
of Zarathushtra, of Moses, of Jesus, of Mohammed... In the Presence of Sita, of
Radha, of Parvati, of Yashodara ,of Sarah, of Deborah, of Zipporah, of Mary, of
Khadija, of Fatima... In the Presence of Sophia, of Kwan Yin, of Quetzalcoatl, of
White Buffalo Spirit Woman, and in the Presence of many other names and forms,
known and unknown to the world*

(Sufi Ruhaniat International الموقع الرسمي لحركة www.ruhaniat.org نقلا عن موقع)

الملاحق

العلاقة بين أهل التصوف وغيرهم

السيد محمد علاء الدين ماضى أبى العزائم

شيخ الطريقة العزمية

وعضو المجلس الأعلى للطرق الصوفية

وعضو القيادة الشعبية الإسلامية العالمية

الحمد لله رب العالمين، لم يُخَفِ عَنَّا شَيْئًا من دينه، ولم يتركْ شَيْئًا رَضِيَهُ أو كَرِهَهُ إلا وجعل له عِلْمًا بَادِيًا، وآيَةً محكمةً تزجرُ عنه أو تدعو إليه.. قد كفاكم مؤونة دنياكم، وحثَّكم على الشُّكر، وافترض من ألسنتكم الذكر، وأوصاكم بالتقوى، وجعلها منتهى رضاه من خلقه، واعملوا أنه من يتقَّ الله يجعلُ له مخرجًا من الفتن، ونورًا من الظُّلم، وَيُخَلِّدُهُ فيما اشتهدت نفسه، وَيُنزِلُهُ منزل الكرامة عنده، فى دارٍ اصطنعها لنفسه، ظلُّها عرشه، ونورُها بهجته، وزورُها ملائكته، ورفقاؤها رسله.. فبادروا المَعَادَ، وسابقوا الآجالَ، فإنَّ الناسَ يُوشِكُ أن ينقطعَ بهم الأملُ، وَيَرْهَقَهُمُ الأجلُ، وَيُسَدَّ عنهم باب التوبة.

والصلاة والسلام على مُمدِّ لطائفِ القلوب بأسرار الغيوب، ومشرقِ الفتاح للأرواح، وسورِ الحفظ للأشباح، مدينة مجلى ذاتك الأحذية، وروض تجلى معانى أسمائك وصفاتك الربانية.. سيدنا ومولانا محمد.

اللهم صلِّ وسلم وبارك عليه وآله، صلاةً تُشْهَدُ بها أرواحنا مكانته الأحمديّة، وسرنا أنواره المحمدية، وبصائرنا مقام رسالته، وأبصارنا ظلَّ هيكله، حتى تطمئن القلوب بحق اتباعه ρ وآله، وتنشرح الصدور بفهم أحواله ρ وآله، وجملنا يا إلهنا بحقيقة الاتباع لهديه ρ وآله، والتمسك بسنته ρ وآله.. وأعدنا يا إلهنا من البدعة المضلة التى تخرجنا عن أن نكون مسلمين، وعن الهوى القاطع الذى يخرجنا عن حظائر مشاهداته، وعن الحظ الحاجب لنا عن شهود أنواره.. آمين يا رب العالمين.

وبعد:

هذه ورقة أتقدم بها للملتقى الدولى الحادى عشر الذى تنظمه الجامعة الإفريقية العقيد أحمد دراية بأدرار أيام 11-12-13 ذو القعدة 1429هـ الموافق 9-10-11 نوفمبر 2008م، والتى تدور حول المحور الثالث (العلاقة بين أهل التصوف وغيرهم).. وبداية أقول:

تعريف التصوف :

هذه الكلمة اصطلح عليها أهل المجاهدة، يقول الإمام السيد محمد ماضى أبو العزائم فى كتابه (أصول الوصول لمعية الرسول): [والذى أستحسنه فى كلمة التصوف أنها مأخوذة من الصفاء، فالصوفى من جاهد نفسه فى ذات الله بتوفيق الله حتى صفا قلبه ووقته وحاله، فصافاه الله تعالى، فسمى صوفياً، وهو فعل ماض مبنى للمجهول بشرى له، وهى كلمة ينشرح صدر الموصوف بها لما دلت عليه، وهو مذهب قديم، ومنهج سابق، وفق الله له المقربين، وقد تجمل بهذا المذهب كثيرون من الصحابة فى عصر رسول الله ﷺ، وهم أهل الصُّفَّة من أئمة الصحابة كأبى ذر رضى الله عنه، وصهيب، وسلمان، وسعيد بن جزيمة، والعبادلة، وبلال، وأبو رافع مولى رسول الله ﷺ ورضى الله عنهم أجمعين.

ولولا أن اللفظ مضبوط بالرواية لقلت: أنه صُفِّي نسبة إلى أهل الصُّفَّة الذين أقبلوا بكليتهم على الله ورسوله ﷺ مجاهدين أنفسهم فى ذات الله.

وصف رجال التصوف :

وهم فى كل عصر وزمان أئمة الهدى، وسرج الدلالة ومصابيح الظلمة، وهم أهل الله الذين فرغت قلوبهم مما سواه، وصفت لطائف قلوبهم، فأشرفت على الملكوت الأعلى، وظفروا بأسرار العلوم، وحقائق الفهوم، وهم المحدثون الذين أخبر رسول الله ﷺ عنهم، الذين تتلقى قلوبهم عن ربهم، وهم الذين أمرهم رسول الله بأن يستفتوا قلوبهم لصفائها وإن أفتاهم المفتون، ولكنهم قليل، وقد دخل فيهم الدخيل من المتمصوفة، ولكن ماء ولا كصدى، ومرعى ولا كالسعدان، فالمخلصون تسبق أنوارهم أقوالهم، وتهجم أحوالهم على القلوب فتجذبها لعلام الغيوب.

أهل التصوف هم الصفوة :

أما بيان أن أهل العلم بالله وبطريق الآخرة هم الصفوة من بنى آدم بعد الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام فنقول: إن أرباب هذا العلم، هم الذين ورثوا علوم الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام، واقتنوا آثارهم، وسلخوا طريقهم فرفضوا الدنيا، وفرغوا عنها، واجتهدوا فى جهاد أنفسهم، قال الله تعالى: {وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا} (العنكبوت: 69)، وصبروا على مرارة الطريق ومشاق السير فكابدوا وحشة الطريق، وصبروا على وعثاء السفر حتى وصلوا إلى مقصودهم وظفروا بالقرب من معبودهم، فهم الفارون إلى الله عندما سمعوا أمره بالفرار بقوله تعالى: { فَفَرُّوا إِلَى اللَّهِ إِنِّي لَكُمْ مِّنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ } (الذاريات: 50)، وهؤلاء هم عباد الصحابة وزهادهم من أهل الصفة وغيرهم من التابعين وتابعيهم، فمن الصحابة حارثة وحذيفة وسلمان وبلال وأبو بكر وعثمان وعلى وغيرهم، وهم قريب من ألف عارف، زهاد عباد قائمون لله بالعبودية باذلون له حقوق الربوبية، ومن التابعين: على بن الحسن زين العابدين وابنه محمد الباقر، وجعفر الصادق وأويس القرنى والحسن البصرى وغيرهم من كمل الرجال عليهم رضوان الله، ومن أراد أن يطلع على أكثر من ذلك فعليه بالمطولات.

موضوع علم التصوف وأهله⁽¹⁾ :

حد علم الباطن وحقيقته المصطلح عليه بأنه هو علم التصوف: فهو علم يعرف منه أحوال النفس فى الخير والشر، وكيفية تنقيتها من عيوبها وآفاتهما، وتطهرها من الصفات المذمومة، والرذائل والنجاسات المعنوية التى ورد الشرع باجتنابها، والاتصاف بالصفات المحمودة وهى الصفات التى طلب الشرع تحصيلها، وكيفية السلوك والسير إلى الله تعالى والفرار إليه.

طبقات أهل التصوف :

أهله ثلاث طبقات، طبقة مريد طالب، ومتوسط سالك، ومنتهى واصل، فالمرید صاحب وقت، والمتوسط صاحب حال، والمنتهى صاحب نفس، وعد الأنفاس من أفضل الأشياء عندهم، فالمرید الطالب متعب فى طلب المراد، والمتوسط السالك مطالب بآداب المنازل، وهو صاحب تلوين، لأنه يترقى من حال إلى حال، وهو فى الزيادة، والمنتهى الواصل محمول قد جاوز المقامات، وهو فى محل التمكين لا تؤثر فيه الأهوال، فمقام المرید المجاهدات، والمكابدات، وتحمل المشاق، وتجرح المرارات، ومجانبة الحظوظ، ومقام المتوسط ركوبه الأهوال فى طلب المراد، ومراعاة الصدق فى الأحوال، واستعمال الأدب فى المقامات، ومقام المنتهى الصحو، وإجابة الحق من حيث دعاه، قد استوى فى حقه الشدة والرخاء، والمنع والعطاء، والعافية والبلاء، قد فنيت حظوظه، باطنه مع الحق وظاهره مع الخلق، وكل ذلك منقول معلوم مشهور من أحوال النبی ρ ، وحركاته وسكناته فى ابتداء أمره، ومن أحوال الصحابة والعلماء الحكماء أرباب البصائر واليقين. مثل حارثة وبلال وصهيب وسلمان وغيرهم من أصحاب الصفة، وأصحاب البيعة، والخلفاء، والمهاجرين، والأنصار.

كان النبی ρ قبل نزول الوحي عليه وبعده مختلياً فى غار حراء، ثم صار مع الخلق ولا فرق عنده بين الخلوة والجلوة، كذا أصحاب الصفة، صار جماعة منهم بعد التمكين أمراء، لأنهم تمكنوا من الإيمان بالله والمعرفة والإخلاص له، فلم تؤثر المخالطة بالخلق فيهم، ولا فى أحوالهم، وهذه أحوال المشايخ من بعدهم.

فائدته وثمرته :

هى النجاة فى الآخرة، والفوز برضا الله تعالى، ونيل سعادة الأبد.

موضوعه :

الباطن أعنى القلب من ناحية ما يعرض له من اللمحات، والخواطر، والهواجس، والوساوس، والعلوم، والنيات، والقصود، والعزائم، والاعتقادات، وحديث النفس، وغير ذلك.

مسائله :

الأحكام المتعلقة بهذه الخواطر، والهواجس، والنيات، والقصود، والعزائم، وسائر أحوال

(¹) راجع كتاب (حياة القلوب فى كيفية الوصول إلى المحبوب) لعماد الدين الأموى بهامش كتاب قوت القلوب لأبى طالب المكي الجزء الأول ص 260 وما بعدها، ط. 1985 بمصر.

النفس .

ظاهر التصوف وباطنه :

والتصوف له ظاهر وباطن، فظاهره: استعمال الأدب مع الخلق بالأخلاق الحسنة معهم، وباطنه: منازل الأحوال والمقامات مع الحق، فالظاهر علامة الباطن، والباطن حقيقة الظاهر، ألا ترى لقوله ρ لما نظر إلى المصلى وهو يعبث فقال: (لو خشع قلب هذا لخشعت جوارحه)⁽¹⁾ وقوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ يَعْضُونَ أَسْوَأَتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ) (الحجرات: 3).

جلال هذا العلم :

جلالة هذا العلم وشرفه وعظم قدره وبيان أن أهله هم الصفوة من بنى آدم بعد الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام.

اعلم: أن علم الباطن هو علم طريق الآخرة، وهو العلم الذى درج عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين وتابعيهم، وهو العلم الذى لم يبعث الله الأنبياء إلا لأجله، وقد سماه الله تعالى فى كتابه فقهاً وعلماً وضياءً ونوراً وهدى ورشداً، وهو مستخرج من الكتاب والسنة، ومدلول عليه منهما نصاً وتصريحاً وتلويحاً وكتابة وإشارة وغير ذلك من أصناف الدلالة.

قال الغزالي: علم الباطن هو علم يقين المقربين، وثمرته الفوز برضا الله تعالى ونيل سعادة الأبد، وتركيز النفس وتطهيرها، وتنوير القلب وصفاءه بحيث يكشف بذلك النور أموراً جليلة، ويشهد أحوالاً عجيبة، ويعاين ما عميت عنه بصيرة غيره من المعرفة الحقيقية بذات الله تعالى، وبصفات الله التامات وبأفعاله وحكمته فى خلق الدنيا والآخرة، والمعرفة بمعنى النبوة والنبي، ومعنى الوحي، ومعنى لفظ الملائكة، والشياطين، وكيفية معاداة الشياطين للإنسان، وكيفية ظهور الملك للأنبياء، وكيفية الوحي والمعرفة بملكوت السماوات والأرض، وكيفية تصادم جنود الملائكة والشياطين، ومعرفة الفرق بين لمة الملك، ولمة الشيطان "اللمة: الأتباع والرفقاء"، ومعرفة الآخرة والجنة والنار وعذاب القبر والصراف والميزان والحساب، ومعرفة معانى المتشابهات ومعنى قوله تعالى: {وَإِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الحَيَوانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ} (العنكبوت: 64). ومعنى حصول السعادة بمرافقة الملك الأعلى، ومرافقة الملائكة والنبیین، ومعنى تفاوت درجات أهل الجنان حتى يرى بعضهم البعض كما يرى الكوكب الدرى فى جو السماء، كما ورد ذلك فى صحيح البخارى، إلى غير ذلك مما يكثر شرحه ويطول تفصيله.

وهذه هى العلوم التى عناها نبى الرحمة ρ الذى لا ينطق عن الهوى بقوله: (إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا أهل المعرفة بالله تعالى)⁽²⁾.أ.هـ.

(1) أخرجه الحكيم فى النوادر عن أبى هريرة.

(2) رواه أبو منصور الديلمى عن أبى هريرة

إمتزاج علم الفقه بعلم التصوف :

وكان اسم الفقه فى الزمن الأول يطلق على علم طريق الآخرة، ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الأعمال، وقوة الإحاطة بحقارة الدنيا وشدة التطلع إلى نعيم الآخرة الذى أشار إليه الحق بقوله سبحانه وتعالى: {فَلَا تَعْلَمْ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِّنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءِ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ} (1). وأشار إليه نبيه ﷺ بقوله: (إن الله أعد لعباده الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر) (2). إلى غير ذلك من دقائق علم القلب، وإنما أرباب العلم الظاهر تصرفوا فى هذا اللفظ بالتخصيص والقصر لا بالنقل والتحويل، كما تصرف أهل العرف فى لفظ الدابة وبذلك على هذا قوله تعالى: {لَيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ وَلَيُنذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ} (3).

وما به الإنذار والتخويف هو المتعلق بإصلاح القلب واستقامته، والفقه الذى به تزكية النفس وتطهيرها دون تعريفات السلم والبيع والإجارة والطلاق، فإن ذلك لا يحصل به إنذار وتخويف، ولا ينجى النفس من مهلكاتها، ولا يخلصها من ورطاتها.

قال السادة الأئمة أرباب البصائر، وأهل اليقين: المعرض عن علم طريق الآخرة وما به النجاة والفوز مع إقباله على العلوم الظاهرة والعمل بها أيضاً يعلم ظاهراً من الحياة الدنيا، وهو عن الآخرة من الغافلين.

وعلماء الآخرة يدورون مع الأعمال الظاهرة بتطهير الباطن، وقطع مواد الشر والآفات والأمراض بإفساد منابقتها، وقلع مغارسها وهى فى القلب. قال رسول الله ﷺ: (ألا إن فى الجسد لمضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهى القلب) (4).

مدارس الفقه والحديث والتفسير:

نشأت مدارس الحديث فى المدينة والعراق، وتكونت مدارس الفقهاء فى الحجاز ومصر والشام وبغداد، ثم نبئت مدارس لعلم الكلام بقواعده وأصوله ومناهجه، ومدارس لعلوم التفسير بشرائطها وأصولها وفنونها.

وكانت هذه الحركات جميعها مع جلالها حركات علمية فكرية عمادها الفن، وما يهدى إليه الفكر والبحث والجدل والحوار.

مدارس مع عظيم نفعها، فهى أشبه بمدارس القانون أو الطب أو الهندسة، تضع القواعد على المناهج المقررة، بأسلوبها الجاف، ومنطقها الجامد، ولا يعنىها بعد ذلك الإنسان كقلب وروح وحس ووجدان، وعقيدة وعمل وسلوك.

(1) سورة السجدة الآية 17.

(2) رواه الشيخان عن أبى هريرة.

(3) سورة التوبة الآية 172.

(4) أخرجه البخارى عن النعمان بن بشير.

ولهذه الغاية العليا نهض رجل التصوف الإسلامى برسالتهم، مستهدفين القلب والروح والوجدان والسلوك الإنسانى فى طريقه إلى الله، وفى طريقه إلى الحياة.

قاموا للمحافظة على روح العبادة، وجوهر الإسلام، قاموا ليجعلوا من المثاليات العليا معراجاً ربانياً، ومنهجاً إنسانياً، يصنع الإنسان الكامل، ويصوغ المؤمن القوى العزيز الصالح للبقاء وللحياة ولخلافة الأرض التى أوجده الله عليها، ليكون جديراً به سبحانه، وجديراً بما أسبغ عليه من قوى هائلة سخرت لها ما فى السموات، وما فى الأرضين.

مدارس التصوف:

وكما اجتهد الفقهاء فى الفروع، وكما ابتدع رجال الحديث القواعد للرواة والسند، وكما كوّن علماء التفسير مناهجهم فى أسباب النزول والرواية، وكما سن علماء الكلام مبادئهم فى البحث عن الذات والصفات والممكن، والأسباب والمسببات، والقضاء والقدر.

اجتهد علماء التصوف وشيوخه، وأقاموا معارفهم وعلومهم فى العبادات والأخلاق، ومناهجهم فى السلوك، وأمراض القلوب وعلل النفوس، ونوازع الخير والشر، وأنوار الذكر والطاعة، ومقومات الشخصية الإسلامية الكاملة.

يقول شيخ التصوف الأكبر الإمام محى الدين بن عربى: (لقد أجمع رجال التصوف جميعاً على أنه لا تحليل ولا تحريم بعد شريعة رسول الله وخاتم النبيين صلوات الله عليه، وإنما هو فهم يعطى فى القرآن لرجال اله كما ثبت من حديث على بن أبى طالب، وفيض من العلم يهبه الله لمن أطاعه فألهمه وجعل له نوراً).

وكما حفظ علماء الظاهر حدود الشريعة، كذلك يحفظ علماء التصوف آدابها وروحها، وكما أتيح لعلماء الظاهر الاجتهاد فى استنباط الأدلة، واستخراج الحدود والفروع والحكم بالتحليل والتحريم على ما لم يرد فيه نص وترك أمره للاجتهاد والاستنباط، فذلك للعارفين أن يستنبطوا آداباً وأدواًقاً ونهجاً للمريدين وللعابدين).

إن خصوم الصوفية فى اعتراضها على الصوفية خالفت إجماع علماء الإسلام فى ذلك، وهما نحن نضع بين أيديهم شهادة الأئمة الأربعة لعلم الفقه لمنهج التصوف ولسلوك الصوفية، وهم تلاميذ مباشرون أو غير مباشرين لإمام الأئمة سيدى جعفر الصادق ع.

1) نقل الفقيه الحنفى الحصكفى صاحب الدر المختار أن أبا على الدقاق رحمه الله تعالى قال: أنا أخذت هذه الطريقة من أبى القاسم النصر آبادى، وقال أبو القاسم: أنا أخذتها من الشبلبى، وهو من السرى السقطى، وهو من معروف الكرخى، وهو من داود الطائى، وهو أخذ العلم والطريقة من أبى حنيفة ع، وكل منهم أثنى عليه وأقر بفضل، ثم قال صاحب الدر معلقاً: فيا عجبا لك يا أختى ألم يكن لك أسوة حسنة فى هؤلاء السادات الكبار؟ أكانوا متهمين فى هذا الإقرار والافتخار، وهم أئمة هذه الطريقة وأرباب الشريعة والحقيقة؟ ومن بعدهم فى هذا الأمر فلهم تبع، وكل ما خالف ما اعتمده

مردود مبتدع، وذلك فى كتاب الدر المختار ج 1 ص 43 وعليه حاشية ابن عابدين.

(2) وقال الإمام مالك: (من تفقه ولم يتصوف فقد تفسق، ومن تصوف ولم يتفقه فقد تزندق، ومن جمع بينهما فقد تحقق) وذلك فى كتاب (الشفة للقاضى عياض) شرح ملا على القارى ج 5 ص 408، وذكرها أيضاً فى كتابه (عين العلم وزين الحلم) ج 1 ص 33، ونقلها كذلك العلامة العدوى على شرح الإمام أبى الحسن فى الفقه المالكى ج 2 ص 195.

(3) وجاء عن الإمام الشافعى قوله: (حبب إلى من دنياكم ثلاث: ترك التكلف، وعشرة الخلق بالتلطف، والاقتراء بطريق أهل التصوف) وذلك فى كتاب: (كشف الخفا ومزيل الإلباس فيما اشتهر من الأحاديث على أسنة الناس) للعجلونى ج 1 ص 341.

(4) ونقل العلامة محمد السفارينى الحنبلى عن إبراهيم بن عبد الله القلانسى أن الإمام أحمد بن حنبل قال عن الصوفية: (لا أعلم أقوماً أفضل منهم، قيل: إنهم يستمعون ويتواجدون؟ قال: دعوهم يفرحوا مع الله ساعة). وهذا فى كتاب: غذاء الألباب شرح منظومة الآداب ج 1 ص 120.

فهذه أقوال أئمة الفقه الأربعة ٧ فى بيان فضل علم التصوف ومنزلة السادة الصوفية فى الإسلام.

بداية فقهية ونهاية صوفية :

واعلم أن الصوفية دخلوا مع الفقهاء والمفسرين والمحدثين والمتكلمين فى علومهم فسمعوا الحديث، ونظروا فى الأحاديث، وقرأوا القرآن، واشتغلوا بتدبره، ونظروا فى أصول الدين، وعلم الفقه، فالبداية فقهية والنهاية صوفية، ومن لم يبلغ من الصوفية مبلغ الفقهاء وأصحاب الحديث، ولم يحط بما أحاطوا به فإنه يرجع فيما وقع له من المسائل إلى العالمين بأحكام أفعال الجوارح الظاهرة، وهم أصحاب العلوم الظاهرة والصوفية يلزمون أنفسهم بالأخذ بالأغظ والأشق، ثم إنهم خصوا مع ذلك بعلوم عالية، وأحوال شريفة، ومقامات رفيعة، فتكلموا فى علوم المعاملات، وعيوب النفس، وآفات القلب، وشريف المقامات مثل اليقظة والتوبة والزهد والخشية والمراقبة واليقين والشرك الخفى والعوارض، والأذكار وتجريد التوحيد ومنازل التقريد، وغير ذلك فهم حماة الدين وأنصاره وأعوانه، وهم ورثة الأنبياء { أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ } (الزمر: 18). أول التصوف علم، وأوسطه عمل، وآخره موهبة، فالعلم يكشف عن المراد والعمل يعين على المطلوب، والموهبة تبلغ غاية الأمل.

العلاقة وثيقة بين الفقه والتصوف :

فقد نشأ الفقه كأساس من أسس التربية والتوجيه على بينة من محاب الله ومراضيه.. والفقه نور من لدى الرب يقذف فى القلب وليس فى صحف تتلى لذى حجب، وهو بهذا المعنى قوت النفوس المؤمنة لا يستغنى عنه مسلم؛ إذ به يعرف الحلال من الحرام، وهو الدليل إلى الجنة وطالبه هو المعنى باستغفار الكائنات له بل وتواضع الملائكة له رضاً بما يصنع، والفقه كما هو معروف إذ نشأت بالعراق مدرسة الرأى وإمامها أبو حنيفة النعمان (توفى سنة 150هـ)، كما نشأت بالمدينة مدرسة

الحديث وشيخها الإمام مالك τ (توفى عام 189هـ). ويشمل الفقه حياة المسلم من مهده إلى لحدده، فترى فيه الأحكام المتعلقة بالرضاع والحضانة والهبة والوصية والميراث والخطبة والزواج والطلاق والعدة والنفقة، كما ترى فيه أحكام العبادات من صلاة وصوم وزكاة وحج، وأحكام الجهاد والأسرى، والمعاملات وما تشمل عليه من بيع وإجارة وسلم ومساقاة وشركة.. الخ.

وحينما ظهرت التآليف فى ذلك.. ظهر أهل الله، أهل الورع واليقين من السادة الصوفية، من مالوا عن الأهواء وانخرطوا فى حب المولى فغابوا بجماله وفنوا بكماله فاتجهوا بالأحكام الفقهية إلى حكمتها وغايتها من تهذيب النفس وطبعها على الكمال والإخلاص والتوحيد، من هؤلاء السادة الحارث ابن أسد المحاسبى فى بغداد فى كتابه الإحياء.

يقول السراج الطوسى فى قوله تعالى: (وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً) (لقمان: 20): الفقه قائم على الأعضاء الخارجية والتصوف على الأعضاء الباطنية.. النعم الظاهرة هى فعل الطاعات والباطنة ما أنعم به على القلب من الأحوال والمقامات وكلاهما مؤسس على الكتاب والسنة، يقول أحمد بن حنبل يحث على مجالسة الصوفية: إنهم بلغوا فى الإخلاص مقاماً لم نبلغه، وانظر إلى إذعان الشافعى لشيبيان الراعى حين طلب الإمام أحمد بن حنبل أن يسأله عن نسي صلاة لا يدرى أى صلاة هى، وإذعان ابن خليل أيضاً حين قال شيبيان: هذا رجل غفل عن الله تعالى فجزأوه أن يؤدب.

وتذكرون إذعان أحمد بن حنبل لأبى حمزة البغدادى حينما سأله عن القدر الواجب إخراجه فى الزكاة، فكان جوابه: عندنا أو عندكم؟ فقال ابن حنبل: وهل فى المسألة عندنا وعندكم؟ قال: نعم عندكم ربع العشر وعندنا العبد وما ملكت يداه لسيده.

ويسأل الشبلى عن قول الله تعالى: (قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ) (النور: 30)، قال: أبصار الرؤوس عما حرم الله وأبصار القلوب عما سوى الله.

يقول الكلابادى فى كتابه (التعرف لمذهب أهل التصوف): إن علوم الصوفية علوم الأحوال، والأحوال هى موارد الأعمال، ولا يرث الأحوال إلا من صحح الأعمال معرفة علومها وهى علم الأحكام الشرعية.. ثم علم المعرفة وهو خاص بمراقبة الخواطر وتطهير السرائر، ثم وراء ذلك علوم المشاهدات والمكاشفات.

التصوف والقضايا المعاصرة

الشريف عبد الحليم العزمى الحسينى

رئيس تحرير مجلة الإسلام ووطن

الحمد لله رب العالمين.. اختار للحق أهلاً، اتخذوه من الدنيا بدلاً، سلّم ما سالم الناس، وحرباً ما حارب الناس، بهم قام الكتابُ وبه قاموا، وبهم علّم الكتابُ وبه علّموا، لا يرجون مرجواً فوق ما يرجون، ولا يخافون مخوفاً فوق ما يخافون.

والصلاة والسلام على حبيب الله ومصطفاه، شمس الحق المشرقة بنور هداه، شفيع المذنبين يوم لا ينفع مالٌ ولا بنونٌ إلا من أتى الله بقلب سليم، سيدنا ومولانا محمد.

اللهم صلّ وسلم وبارك عليه وآله الطيبين الطاهرين، وارضى اللهم عن أصحابه الهادين المهديين، صلاةً تشرّح بها صدورنا، وتيسرُ بها أمورنا، وتوفّقنا لما تحب وترضى.. أما بعد:

فى البداية أود الإشارة إلى بعض النقاط:

أولاً: التصوف هو الخلق، لذلك فهو فى وجه من وجوهه المشرقة ثورة على كل القيم الهابطة السلبية فى حياة الأفراد والشعوب، ليترقى بها إلى عقد صلوات روحية عليا برب العالمين.

ثانياً: التصوف الإسلامى جسّد الصبر كخلق من أخلاق الإسلام والمسلمين لتعرضه لكثير من الحملات الضارية المتوالية، ويضطر المتصوفة إلى التخلّق بالصبر، والوقوف فى خندقه لصد هجمات المتطاولين عليه، وعلى شيوخه الأفاضل.

ثالثاً: أمد التصوف الإسلامى مسيرة الدعوة الإسلامية بكثير من المجاهدين والثوار، الذين غيروا وجه التاريخ وأدخلوا الناس فى دين الله أفواجاً مثل: العز بن عبد السلام، والسيد أحمد البدوى، والسيد أبو الحسن الشاذلى، والأمير عبد القادر الجزائرى، والشيخ عمر المختار، والأمير عبد الكريم الخطابى، والسلطان محمد الفاتح وغيرهم.

رابعاً: التصوف كعلم موجود منذ صدر الإسلام، أما الطرق الصوفية فقد أسسها أهل البيت الكرام لربط المحبين بأئمتهم، فإذا تحدثنا عن الدور الصوفى فظمناً هو دور أهل البيت فى نشر التسامح فى المجتمعات.

هذه خواطر شخصية أقدم بها بين يدي ورقتي للملتقى الدولى الحادى عشر الذى تنظمه الجامعة الإفريقية العقيد أحمد دراية بأدرار أيام 11-12-13 ذو القعدة 1429هـ الموافق 9-10-11 نوفمبر 2008م، والتي تدور حول المحور الخامس (التصوف الإسلامى والقضايا المعاصرة).. وبداية أقول:

الصوفية وواجب الوقت

فى العقدين الأخيرين تغير وجه العالم، وتغيّرت خريطة الأرض، ووجد ما يسمى بالنظام العالمى الجديد، وهو نظام يكيل بمكيالين، وينظر بمنظارين، ويُغلب المصلحة على العدل، ويرجّح المنفعة على الحق، والأمثلة على ذلك أكثر من أن تحصى، ويكفى ما يعانىه المسلمون فى بؤر الصراع المتعددة فى العالم، فى العراق، وأفغانستان، ولبنان، والسودان، وفى فلسطين وغيرها، ولهذا يبرز الجهاد كفريضة إسلامية للوقوف صفاً واحداً أمام هذا النظام الجائر.

وقد ابتلى المجتمع الإسلامى بما يسمى بالأصولية، وما هى بأصولية، لأنها لو عادت إلى أصول الدين، واستمدت من أصوله مرجعيتها، وأخذت منها مصداقيتها لوجهت سلاحها لخصوم الإسلام والمسلمين، إلا أنها للأسف الشديد أدارت ظهرها لأعدائنا ووجهت سهامها لصدورنا، فغيّرت المنكر - كما تزعم - بمنكر أشد، فعانت فى الأرض فساداً، وأضاعت الأمن فضاع معه الإيمان والتسامح، وكان إثمها أكبر من نفعها، لأنهم تركوا ساحة الحرب بين الإيمان والكفر، ونزلوا ساحة اصطنعوها هم وهى: الحرب بين السنة والبدعة، فحاربوا الصوفية والشيعية والأشاعرة والماتريدية وتركوا الضعفاء عراة أمام المبشرين والملحدين والصليبيين والصهاينة، فالله حسبنا ونعم الوكيل، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم.

وهنا جاء دور التصوف الإسلامى الحق، استجابة للنداء الربانى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) (آل عمران: 200)، وتحقيقاً لقوله ρ وآله: (لا تزال طائفة من أمتى قائمة على الحق لا يضرهم من خالفهم حتى يأتى أمر الله)، ومن ثم أدرك شيوخ الطرق الصوفية ومفكروها الخطر الذى يهدد الأمة الإسلامية فى وجودها ومعتقداتها ومقدراتها، وشعر أهل الشريعة والحقيقة بضرورة المرابطة والمجاهدة، والصبر والمصابرة، من أجل تعبئة قوى الأمة واستنهاض هممها، وتحريضها على تجاوز حالة الضعف والاستكانة، لمواجهة الخطر الداهم المتمثل فى وحشية النظام العالمى الجديد، الذى يتبنى الفوضى الخلاقة، وعدم التسامح للسيطرة على المجتمعات، لأن القائمين على هذا النظام يعلمون أن العمل الجماعى هو القاعدة لاستعادة دور الأمة الإسلامية الحضارى، باعتبارها أمة وسطاً شاهدة على الناس، تؤمن بأن تزكية النفس ومجاهدتها لبناء الشخصية الإسلامية الصالحة هى الطريق إلى الانتصار على الضعف، والكفيلة بتحريك طاقات الأمة فى مواجهة أعدائها.

لذلك تأتى أهمية المنهج الصوفى فى نشر التسامح فى المجتمعات لأنه فضلاً عن أنه منهج لا يعرف الانتقام، فهو منهج لا يعرف الإقصاء ورفض الآخر، أو المختلف معه فى الفكر، وهو المنهج السائد فى عصرنا الحاضر من صراعات وتسابق على التسلح وتطويع العلم والمبتكرات للقضاء على الآخر ودحره وكسر إرادته وإذابته بمنطق عجيب اختصره الرئيس الأمريكى جورج بوش حين قال: (من ليس معنا فهو ضدنا).

الأمن والإيمان :

إن أمن واستقرار المجتمعات عن طريق نشر التسامح هو موضوع غاية فى الأهمية، حيث لا بد من الاهتمام بالحراك الاجتماعى اهتماماً عملياً ونظرياً، وأن ذلك هو المحضن الأساس لكل حراك فكرى أو سياسى أو اقتصادى، ولذلك كانت له الأولوية، بل إنه يعد ضابط الإيقاع لكل أنواع تنمية المجتمع.

إنه ينبغى علينا أن نضع قاعدة مهمة، وأن نفهمها بعمق، وهى تمثل أهم قواعد التعايش فى المجتمع المعاصر، وهى أن الأمن قبل الإيمان، وقد يفهم بعض المتدينين هذه القاعدة على غير وجهها، فيفهم منها مثلاً أننا نؤخر ما واجبه التقديم، حيث إن الإيمان هو سبب الأمن، فكيف نقدم الأمن عليه شرعاً، وهو مؤخر عنه طبعاً باعتباره أنه نتيجة عن الإيمان، والنتيجة تلى السبب، ولا تتقدم عليه حتى قال محمد إقبال فى حكمته:

(إذا الإيمان ضاع فلا أمان ولا دنيا لمن لم يحى ديناً).

وهو كلام صحيح فى نفسه، ويترسخ من قوله تعالى: (الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ) (الأنعام: 82)، لكن المقصود من القاعدة أنه لا يجوز للإنسان تحت دعوى تحصيل الإيمان أو مقتضيات ذلك الإيمان أن يخل بالأمن، لأنه إذا أحل بالأمن كان ذلك أولاً: مخالف للإيمان، وثانياً: مضيع للمؤمنين، وثالثاً: يضيع الحالة التى يمكن فيها للمؤمن أن يمارس إيمانه، ولذلك نرى رسول الله ﷺ فى مكة يرفض الدعوة إلى الصدام، وإلى إخلال الأمن فيها رفضاً تاماً، بل ويغضب عندما يوضع الإخلال بالأمن كخيار فى مقابلة تطبيق الإيمان، ومن ذلك ما رواه ابن سعد فى طبقاته عن العباس بن عباد بن نظلة أنه قال: (يا رسول الله، والذى بعثك بالحق لنن أحببت لنميلن على أهل منى بأسيفنا وما أحد عليه سيف تلك الليلة غيره، فقال رسول الله ﷺ: إنا لم نؤمر بذلك).

ولقد كان رسول الله ﷺ يدخل الكعبة المشرفة منصوبة فيها الأصنام، فلم يهدمها ولم يأمر بهدمها، مع أنها محض شرك، بل إنه فى عمرة القضاء فى السنة السابعة بعد الهجرة وقبل فتح مكة، دخل المسجد الحرام وطاف وصلى وسعى والمسجد به ثلاثمائة وستون صنماً، وكان بإمكانه أن يأمر بهدمها تحقيقاً للإيمان على حساب الأمن - لأن قريشاً كانت ستقاتله - لكنه لم يفعل ذلك تأكيداً لقاعدة تحقيق الإيمان بشرط وجود الأمن.

وهكذا قدم سيدنا هارون الأمن على مقتضيات الإيمان، وقال لسيدنا موسى فى القصة المشهورة: (قَالَ يَا بُنُوِّمْ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي) (طه: 94)، وهؤلاء هم الذين أمرنا الله أن نتبعهم، فقال: (أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ اقْتَدِهْ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ) (الأنعام: 90).

وهذا أمر يجب أن نتفق عليه، وهو يمثل هاجساً لدى الشباب المتطرف الذى يريد أن يقدم ما

تصوره من الإيمان على التسامح الذي يحقق الأمن والاستقرار، ولقد امتد هذا الهاجس حتى إلى بعض كتابنا فتراهم يتساءلون إذا ما سمعوا أن شيئاً ما حرام، فهل هذا يجب معه أن نغير ذلك المنكر بأيدينا، أليس السكوت على ذلك من باب النفاق؟ وما أتى هذا السؤال إلا للجهل بتلك القاعدة الأساس، والتي يجب أن نفهم معناها على وجهه، وأن نؤكد عليها، وننشر معناها.

تغيير المنكر بين الأمن والإيمان :

قال الرسول الأعظم p وآله: (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان) (رواه الإمام أحمد في مسنده، ومسلم في صحيحه).
هذا الحديث اختلف العمل به بسبب مفهوم الإيمان أولاً ثم الأمن، أم الأمن أولاً ثم الإيمان، المفهوم الأول تبناه التكفيريون والإرهابيون، والمفهوم الثاني تبناه الصوفية.

بسبب تطبيق المفهوم الأول ضاع الأمن، فظهر الإرهاب والتطرف، وأصبح سفك الدماء والتكفير والتشريك شيئاً هيناً، بل إنهم وجدوا حلاوة لتكفير وتشريك المسلم بقصد استحلال دمه وماله وعرضه، فقاموا بشئ لم يعرف طوال تاريخ الأمة الإسلامية، وهو أنهم افترضوا نوايا من عندهم، ثم فرضوها على المسلمين، ثم حاسبوهم على هذه النوايا، وأصدروا حكمهم بتكفير المسلمين وقتلهم وسرقة أموالهم وهتك أعراضهم.

أما السادة الصوفية- وهم الذين غيروا المنكر بمفهوم تقديم الأمن والتسامح على مقتضيات الإيمان- فهم الذين حافظوا على استقرار المجتمعات، ولم يخرج من عباةتهم إرهابي ولا متطرف ولا متأمر على نظام حكم، ولا قاتل أو مكفر لمسلم، أو مستحل لعرض ومال ودم من ينطق ب (لا إله إلا الله محمد رسول الله)، لأنهم فهموا من قول رسول الله p : (وذلك أضعف الإيمان) أن (ذلك) اسم إشارة للأبعد، وهو تغيير المنكر باليد، فبدءوا بأقوى الإيمان وهو (علم القلوب) المعروف اصطلاحاً بعلم التصوف. فعندما يجدون منكراً ينفذ باليد: كالسرقة والقتل وأخذ الرشوة، فإنهم يغيرون هذا المنكر بأن يكونوا قدوة أمام الناس لا يسرقون ولا يقتلون ولا يأخذون الرشوة، فهم يغيرون المنكر عند الناس بفعل المعروف أمامهم، وعندما يجدون منكراً ينفذ باللسان: كالكذب وشهادة الزور والغيبة والنميمة، فإنهم يظهرون الصدق وشهادة الحق والامتناع عن ممارسة الغيبة والنميمة، وعندما يجدون منكراً من أمراض القلوب: كالرياء، والعجب، والكبر، فإنهم يتجملون بعكس هذه الأمراض كالإخلاص والتواضع وعدم رؤية الأعمال الصالحة.. وهكذا كان المنهج الصوفي أمنياً وسلاماً في المجتمعات مع حرصهم على تربية وتنقيف وتعليم المجتمعات حقيقة الدين وتعاليمه الصحيحة بالحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن.

المنهج الصوفي من الكتاب والسنة :

ومنهج السادة الصوفية مستمد من كتاب الله- تعالى-، وسنة رسوله - p وآله- والدليل على

ذلك:

1- امتن الله على قريش بنعمتى الأمن والإطعام من جوع، وطالبهم بسببهما أن يعبدوه، فقال تعالى: (لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ * إِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ * فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ * الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِّنْ جُوعٍ وَأَمَّنَّهُمْ مِّنْ خَوْفٍ) (قريش: 1-4)، وفى موضع آخر يمن المولى عليهم بنعمة الأمن والاطمئنان، حيث يقول سبحانه: (أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ) (العنكبوت: 67).

2- لم يطلب الله تعالى العبادة من عباده إلا إذا توفر الأمن، قال تعالى: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) (آل عمران: 97)، قال العلماء: الاستطاعة تنحصر فى: الزاد، والراحلة، وأمن الطريق.

3- بين القرآن عنصر الأمن بارزاً كعامل مساعد لقيام الحضارة، فقال عن عاد: (وَكَاثُوا يُنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا آمِنِينَ) (الحجر: 82).

4- قرر القرآن الكريم أن فقد الأمن نوع من البلاء، فقال تعالى: (وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالنَّمْرِاتِ وَبَشْرٍ الصَّابِرِينَ) (البقرة: 155).

5- أكد القرآن أن الانحراف عن المنهج الإلهى والهدى الربانى من أعظم أسباب فقدان الأمن، وأكبر عوامل الانهيار الحضارى قال تعالى: (وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ) (البقرة: 112).

6- وتأتى شرعية التسامح لتحقيق الأمن فى الإسلام من قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوبَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ) (البقرة: 208).

7- أكد رسول الله p وآله أن نعمة الأمن- التى من بين أسبابها التسامح- تساوى ثلث نعم الدنيا، فقال p وآله: (من أصبح آمناً فى سربه، معافاً فى بدنه، عنده قوت يومه فقد حيزت له الدنيا بحذافيرها) (تهذيب الآثار للطبرى 95/4، وتخريج أحاديث الإحياء للعراقى 148/7).

كيف نشر الصوفية التسامح فى المجتمعات ؟

إن التربية الصحيحة للفرد والمجتمع تكفل ترسيخ مبدأ الإخاء البشرى، والفرد الذى يتحلى بالفضائل ويتمسك بالأخلاق الحسنة والصفات الحميدة، يكون منبعاً لكل خير، ومصدراً لكل بر، كما أن التربية الصحيحة للفرد والمجتمع تكفل الابتعاد عن الظلم والبعى والتعصب الممقوت- وغيرها من أسباب النزاعات ودوافع الحرب، ولذلك سلك الصوفية مسالك متعددة لنشر التسامح فى المجتمعات..
منها:

(1) تربية الفرد المسلم :

أساليب التصوف الإسلامى تقوم على تربية المريدين على التوبة، والمجاهدة، والزهد، والمحبة، والخشية، والورع، وقطع الهوى، وكل ما يدخل تحت المقامات، فالمقامات أساليب تربوية.

- تربية تجعل الإنسان إيجابياً، يعيش فى حركة بناءة.
- تربية تؤهل الإنسان للعطاء، وتنمى فيه القدرة على مواجهة الصعاب.
- تربية تعد الإنسان إعداداً ناضجاً لممارسة الحياة بالطريقة التى يرسمها ويخطط أبعادها الإسلام.

- تربية تجعل الشخصية الإسلامية شخصية متزنة، ولا يطغى على موقفها الانفعال، ولا يسيطر عليها التفكير المادى، ولا الانحراف الفكرى المتأتى من سيولة العقل.
- تربية تبنى الإنسان على أساس وحدة فكرية، وسلوكية وعاطفية متماسكة على أساس من التناسق.

- تربية تجعل الإنسان يشعر دوماً أنه مسؤول عن الإصلاح وفعل الخير.
إن هذه الأساليب تؤكد لنا أن التصوف هو جزء جوهرى من الدين الإسلامى، إذ إن الدين يكون ناقصاً بدونه، بل يكون ناقصاً من جهته السامية (أعنى جهة المركز الأساس) لذلك كانت افتراضات رخيصة تلك التى تذهب بالصوفية إلى أصل أجنبى (يونانى)، أو (هندى) أو (فارسى).. وهى معارضة بالمصطلحات الصوفية نفسها، تلك المصطلحات التى ترتبط باللغة العربية ارتباطاً وثيقاً.

وإذا كان هناك من تشابه بين الصوفية وما يماثلها من البيئات الأخرى، فتفسير هذا طبيعى لا يحتاج إلى افتراض الاستعارة، ذلك أنه ما دامت الحقيقة واحدة فإن كل العقائد السنية تتحد فى جوهرها، وإن اختلفت فيما تلبسه من صور.

(2) علاج التطرف فى المجتمع :

التصوف الإسلامى يخاطب وجدان البشر ويهتم بتهديب سلوكهم، وترقيق مشاعرهم، وترقية أرواحهم. ولاشك فى أن النزعة الوجدانية قوة أصيلة، وركيزة هامة فى بناء شخصية الإنسان، ولا تقبل الشخصية الإنسانية قمع هذه النزعة، وإهدارها باسم العقل، أو باسم غيره من قوى الشخصية، فإذا حدثت محاولة لذلك وقعت الشخصية فى اضطراب عظيم، ليس ذلك كنتيجة لاختفاء قوة من هذه القوى الضرورية فحسب، ولكن لأن القوة المتحيف عليها لا تنتهى، وإنما تتحفز للصراع، وتتواثب للغلبة، وبذا تتحلل هذه القوى وتضيع هباء، وتضل من هنا شخصية الإنسان، ومن هنا يأتى التصوف ليحافظ على قوى النفس جميعها. فهو يحقق التوازن النفسى، والاعتدال، فيقى بذلك الإنسان من القلق والخوف والاهتزاز.

خرج إبراهيم بن أدهم الصوفى يوماً فقابله رجل وضربه بحجر فى رأسه فشجه، فلم يلتفت

إليه، فقابله رجل آخر وأعطاه قطعاً من عنب، ثم قابله رجل ثالث وقال له: من الذى أعطاك العنب؟ قال: الذى ضربنى!! لأنه لا يرى إلا الله ينفع ويضر، وليس ذلك سلبية أو ضعفاً كما يتوهم البعض وإنما هى القوة فى أسمى معانيها، قال تعالى: (فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ) (الشورى: 40)، وقال ρ وآله: (ليس الشديد بالصرعة إنما الشديد الذى يملك نفسه عند الغضب).

إن المجتمع المسلم فى أمس الحاجة إلى ما يمكن تسميته بـ (النموذج الصوفى)، لأن كل شىء من حولنا يهتز ويخور، والقيم الأخلاقية آخذة فى الاضمحلال، والشباب حينما يفقد القدوة يندفع تحت تأثير الإحباط نحو التسبب والجريمة أو التشدد والتعصب الدينى، وهنا يأتى (النموذج الصوفى)، ويجب أن نفسح له مجالاً فى حياتنا، ليعبر على الجانب الآخر للقضية، يأتى ليبدد بمشكاة الأخلاق القويمة، والتأملات الروحية الرائعة ظلام هذا العصر، فلنفسح له ولأمثاله مكاناً فى حياتنا الثقافية والروحية، حتى يكون بمثابة رد فعل مضاد للعوامل التى أدت إلى انحراف الشباب، وليكون لنا جميعاً وسيلة لتربية الضمائر، وإيقاظ الهمم، وبسط الأمن والاستقرار، ونشر ثقافة التسامح والحب، وبادرة أمل وسط هذه الأخلاق الملبدة بالغيوم.

(3) توحيد كلمة الأمة :

تميّز الصوفية بميزة لا توجد فيمن سواهم وهى وحدة الصف، والتى تعد من أكبر عوامل الأمن والاستقرار فى المجتمعات، وفى الوقت الذى تتحرّب فيه الحركات العاملة فى الجو الإسلامى وتنقسم على أنفسها، نجد الصوفية متحدّين فيما بينهم رغم تعدد الطرق، لأن المنهج الصوفى واحد، وجميع الطرق فى مصر لهم شيخ واحد هو سماحة السيد حسن الشناوى شيخ مشايخ الطرق الصوفية، وإن كلاً اختار سبيلاً يراه أسهل فى الوصول إلى الغاية، أو يراه أليق بحاله مع احترامه للجميع، كاختلاف المدرسين فى مدرسة واحدة فى تدريس مقرر واحد، فلكل طريقتة فى التعليم، والكتاب واحد، ولذلك اتفق الصوفية على مقولة: (اعرف شيخك، وحبّ الكل).

مدارس الصوفية لا خلاف بينها فى كل زمان ومكان :

الصوفية لا خلاف بينهم فى كل زمان ومكان، وبدابتهم تزكية النفوس من أدرانها، وتطهير الأجسام من نجاستها المعنوية، والاتصال بالمرشد الكامل الذى يتلقون عنه العقيدة الحقّة، ويتشبهون به فى الأعمال السنية، والأخلاق المرضية، والمعاملات المقربة إلى الله تعالى، لأن المرشد وارث رسول الله ρ وهو صلوات الله وسلامه عليه لم يورث درهماً ولا ديناراً، ولا أطيافاً وعقاراً، ولكنه ρ ورث نوراً وهدى، وحكمة وبياناً قال الله تعالى: (كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ) (البقرة: 151). فهذه الخيرات هى ميراث سيدنا رسول الله ρ التى ورثها الله بفضله من شاء من عباده.

والسادة الصوفية يطبقون مفهوم الوحدة الإسلامية، وتوحيد الكلمة بصورة يتميزون بها عن غيرهم من الطرق التعبدية الأخرى، بالآتى:

أ) ديمومة الطريق من صدر الشريعة ونبع الحقيقة وهو الرسول ρ بواسطة الشيوخ عارفاً عن عارف، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

ب) تبادل المعارف الذوقية من المرشدين إلى المريدين عن طريق الصحبة الصالحة والخالصة لوجه الله التي تنطلق من المجالسة، وما فيها من مدارس ومؤانسة.

ج) التمسك الشديد بمبدأ (يد الله مع الجماعة) بالالتزام التام بالاجتماع في الله مع شيخ التربية والمريدين أو المرادين في الطريقة على الذكر والمذاكرة والحضرة، التي يتحقق بها العلم النافع للقلب الخاشع المقبل على الله، وهو ما يترجم عن الروح الجماعية والأبعاد الاجتماعية للتربية الصوفية.

د) اعتبار رجال السند الصوفى في طريقة الوصول يتوزعون على جميع أقطار العالم الإسلامى، لا فرق في ذلك بين عربى وعجمى.

هـ) البعد العلمى للتصوف الإسلامى سلوكاً وتحقيقاً يفسح المجال للمريدين، بأى جزء من بلاد الإسلام، بالانتساب إلى أى شيخ مُرَبِّ أكرمه الله بمعرفته، وانشرح الصدر للانتفاع به، وبذلك لا تكون القطرية والإقليمية عائقاً في وجه طلاب العلم بالله، وهو ما يكرس شيوع الولاية في شتى أقطار المسلمين ويضمن الاستمرارية للتصوف، ويستمتع به الراغبون في تحصيله أينما كانوا، خاصة وأن شيخ التربية يحتاج إلى صحبته كل أحد من أى طبقة كان، وأحوج الناس إلى صحبته هو العالم، وذلك لأن الشيخ لا يقصد أن يتعلم منه العلوم والعمل بها فقط بل المقصود الأهم، والوجه الأغر من صحبته هو مداواة القلوب من أمراضها الباطنية كالكبر، والإعجاب بالنفس وما ألقها بالعلماء، فالطريقة الصوفية على هذه الاعتبارات هي مدرسة دينية مجالها الحيوى هو الأمة الإسلامية جمعاء.

فالطرق الصوفية- كما وصفها سماحة السيد عز الدين ماضى أبو العزائم τ -: (أبواب على طريق واحد).

(4) نشر الإسلام والتصدى للتنصير :

إن نشر الإسلام في أرض جديدة مهمة أكثر صعوبة. وقد حفظ التاريخ للصوفية ما اضطلعت به من الدور الهام في الدعوة إلى الإسلام، وسبقوا التنصير المسيحي وضيقوا عليه الخناق في تسلله إلى أفريقيا وأندونيسيا وجزر المحيط الهندي والصين والهند، ولم يثبت أنهم دخلوا بلداً رافعين سلاحاً، فيكون ذلك مدعاة لضياع أمنه واستقراره، ولكنهم نشروا الإسلام بالأخلاق الفاضلة والمعاملة الحسنة، وهذه خصوصية انفرد بها السادة الصوفية.

ومن لم يُسَلِّمْ بُهْرَ بمنهج السادة الصوفية خاصة في ظروف الحرب والقتال، ففاتح القسطنطينية محمد الفاتح الصوفى المعروف فور فتحها يعلن مسؤوليته عن الكنيسة ورعايته لها، ليجمى أصحاب العقائد الأخرى من الخوف أو الأذى، وقد كان من حقه أن يعاملهم معاملة الأسرى لكنه عاملهم بالتسامح والإحسان والفضل لا بمنطق العدل، وهو منطق صوفى يعيش حالة من الرضا

والسمو الروحي.

ويكفي الصوفية عموماً والفتاح خصوصاً ما بشر به النبي ρ وآله في الحديث المشهور بمسند الإمام أحمد: (لتفتحن القسطنطينية فلنعم الأمير أميرها، ولنعم الجيش ذلك الجيش).
وصلاح الدين الأيوبي الصوفى الذى آمن بأن الجهاد صوفية والصوفية جهاد، وقد انتشرت الصوفية فى عصره حتى صارت مظهراً دينياً خالصاً. يذكر ابن الوردى فى تاريخه مشاركة شيوخ الصوفية فى فتح القدس حيث يقول: وشهد فتحه كثيراً من أرباب الخرق والزهد (يقصد الصوفية)، أما صلاح الدين الأيوبي نفسه فنجدته وقد تعامل مع أعدائه المنهزمين بمنهج التسامح الصوفى، فلم يقتل قائد الصليبيين المهزوم الذى سقط جريحاً، بل إنه عندما علم بمرض قائد الصليبيين (ريتشارد قلب الأسد) أرسل طبيبه إليه ليعالجه، ولو امتنع فلا جناح عليه، ولو قتل القائد المهزوم لما لامه أحد، وأطلق سراح الآلاف من الأسرى بدون فدية، وهؤلاء الأسرى هم الذين كانوا لا يعرفون الرحمة فى معاملة المسلمين، لكنه التسامح الصوفى فى صورته الحقيقية، مما دفع بعض النصارى فى أوروبا أن يدعوا أن أمَّ صلاح الدين نصرانية، ذلك لأنهم خجلوا من نبلة وموقفه الصوفى الذى لا يتمنون أن يكون فى الإسلام أو من الإسلام، خوفاً من أن يتأثر أبناؤهم من سلوكه الصوفى النبيل.. فماذا لو انتشر هذا التسامح الصوفى فى سائر المجتمعات؟

أما عن جهاد الصوفية فى نشر الإسلام، فيكفينا ما ورد على ألسنة خصوم الإسلام أنفسهم، يقول بعض المنصرين: (ما ذهبنا إلى أقاصى المناطق البعيدة عن الحضارة والمدنية فى أفريقيا وآسيا إلا وجدنا الصوفى يسبقنا إليها وينتصر علينا).

ويقول المستشرق ت. و. أرنولد فى كتابه (تاريخ انتشار الإسلام): (إن أهل التصوف حققوا نتائج عظيمة فى زمن قصير، وإن انتشار الإسلام فى العديد من الأماكن من العالم كان بفضل هؤلاء المتصوفة).

يقول المستشرق أ.ب. بنيجسين: (إن الطرق الصوفية حافظت بشكل كبير على الإسلام فى وسط آسيا، فقد قام أتباع تلك الطرق بالتصدى لهجمات الكفار هناك، وحملوا على عاتقهم مهمة التبليغ والدعوة الإسلامية).

وقد استطاع الصوفية دخول هذه المناطق عبر قناتين: التجارة والتعليم، ولا شك أن التجارة باب واسع للاندماج والمعاينة والثقة، وهى كذلك فرصة لتبادل الأفكار والتعرف على العقائد، ولما كان الصوفية يتميزون بالأخلاق الفاضلة التى بهرت هؤلاء الأقوام فدخلوا فى دين الله أفواجاً، مع تبادل المواد التجارية اللازمة لحياة الناس.

أما وسائل التعليم عند الصوفية فقد اتسمت بالبساطة والألفة والأسوة مما يجعلها قريبة من الأفهام على اختلاف مستوياتها، حبيبة إلى القلوب التى تستشعر فيها السكينة والأمان.
وفى البلاد التى أثبت التاريخ أن الصوفية ذهبوا إليها متطوعين - ولم يكن الإسلام قد وصل

إليها بعد - امتزجوا بأهلها وعاشوهم، واستطاعوا - من خلال معاشتهم وتسامحهم وأسلوبهم المقنع - نشر الإسلام وتبليغه، وبذلك يكونون قد أسسوا قاعدة مناسبة لتقبل الفتح الإسلامى بشكل رسمى فى تلك البلاد.

وكان شعار الصوفية هو فتح القلوب للإسلام بشكل ميسر يبهج القلوب ولا ينفرها، وقد استطاعوا ذلك بالفعل.

- لقد شارك الصوفية الناس أفراحهم وأتراحهم ومشاكلهم فلم تنفصل العملية التعليمية عن واقع حياة الناس.

- يقول أبو الحسن الندوى: (لقد كانت هناك - فى الهند - بجهود هؤلاء المتصوفة، أشجاراً كثيرةً وارفة الظلال فى مئات من بلاد الهند، استراحت فى ظلها القوافل التائهة والمسافرون المتعبون ورجعوا بنشاط وحياة جديدة).

- ويقول الشاعر محمد إقبال: (إننى أقول دائماً: لولا وجودهم وجهادهم - يعنى الصوفية - لقصت الهند وحضارتها وفلسفتها على الإسلام).

(5) العطاءات الاجتماعية للصوفية :

يرتكز العطاء الاجتماعى للسادة الصوفية على ثلاث دعائم أساسية:

أ- اجتهاد شيوخ التربية فى إرشاد مريديهم وتعريفهم بالله.

ب- إقامة الزوايا الصوفية وجعلها قلاعاً ومنازل للرعاية والهداية والدعوة إلى الله.

ج- تنظيم الاجتماعات التعبدية للخواص والعوام بصفة دورية، واعتبارها مجالس ذكر ومذاكرة، وترقية فى الإيمان، والتحصين من وساوس الشيطان.

وليس من السهل للإمام بشتى عطاءات السادة الصوفية التى رسخت التسامح فى الحياة

اليومية لمجتمعاتهم ومواطنيهم، ولكن سيتم هنا الاقتصار على نماذج منها فقط:

(1) السعى فى مصالح الناس.

(2) توظيف الشهرة فى تفريج كرب المسلمين والتخفيف من آلامهم.

(3) حث المسلمين على مقاطعة الآفات الاجتماعية.

(4) تحمل أعباء الصحبة فى الله.

(5) التسامح مع من ناصبهم العدا، أو مسهم بالإيذاء، أو أنكر أحوالهم، أو سفه عوائدهم.

(6) إثثار الغير على النفس فى أداء الحقوق والخدمات.

(7) مقابلة الإساءة بالإحسان إنصافاً للنفس وإنصافاً للناس، يقول الإمام أبو العزائم ت:

من سبني أو ذمني متعمداً
أبرأته لله خالص ذمته

أنا لا أريد فضيحة يوم اللقا
أنا لا أسئ محمداً فى أمته

(8) السياحة فى الأرض للنفع والانتفاع.

- (9) التدرج المنهجي فى الصلاح والإصلاح.
(10) تأليف القلوب على الإسلام بالإطعام والإكرام.
(11) العناية الكبرى بالعمل وتجنب الكسل.

توصيات البحث

أولاً: لما كان المنهج الصوفى هو المنهج الوسط الذى يتبنى نشر ثقافة التسامح بين الغلاة والبلغاة، أصبح عنصر الأمن والاستقرار فى المجتمعات، ومن ثم فنوصى القيادة السياسية أن تفسح المجال لهذا المنهج فى الانطلاق إعلامياً وثقافياً وتعليمياً لعلاج التطرف والإرهاب فى المجتمعات.
ثانياً: تبنى أنشطة ثقافية واجتماعية لنشر التسامح إلى جانب النشاط الدينى فى سائر المجتمعات.

ثالثاً: جعل الموالد مؤتمرات شعبية لإجلاء حقيقة التصوف، والعمل على التنسيق بين شيوخ الطرق الصوفية بما يحقق تكاملاً فى برامجها، وتبادلاً للتجارب والخبرات بينها.. واستقراراً وتقدماً وأمناً للمجتمعات.

رابعاً: أن يؤدى الصوفية دورهم المعروف فى توحيد الأمة فى ظل التعددية المذهبية بين الشيعة والسنة.

خامساً: إنشاء هيئة عليا للتصوف العالمى للنهوض به، وتقديمه بالصورة اللائقة، والدفاع عنه ضد خصومه المترصين به، وتبادل أخبار الصوفية الذين يبلغ عددهم حوالى ستمائة مليون صوفى فى جميع أنحاء العالم.

سادساً: نوصى باستمرار هذه الملتقيات، وتكثيف حضور السادة مشايخ الطرق، ونشر هذه المؤتمرات إعلامياً بكافة الطرق (صحافة- تليفزيون- إذاعة- انترنت- اسطوانات C.D).
