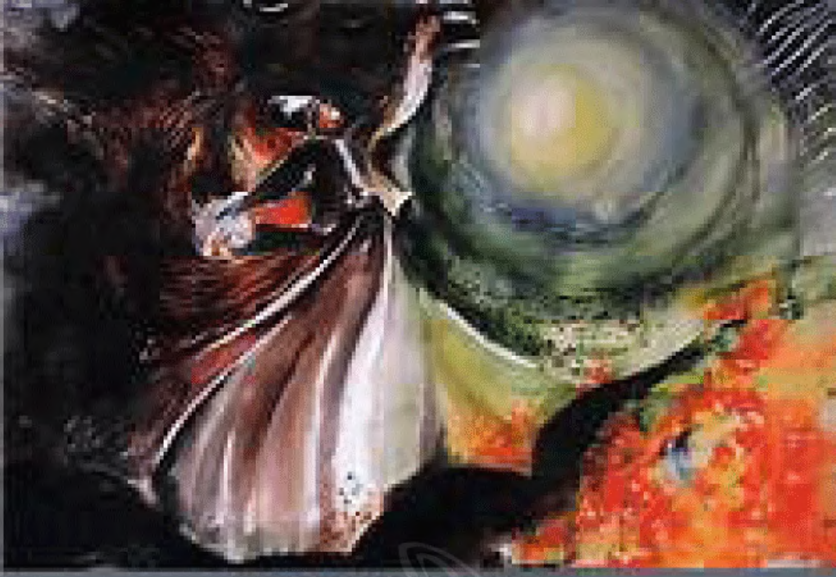


ايريك جوفروا

التصوّف
طريق الإسلام الجُوّانية

ترجمة
عبد الحق الزموري

أبو عبدو البغل
scanned by jamal hatmal

التصوّف:
طريق الإسلام الجوّانية

©هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، المجمع الثقافي
فهرسة دار الكتب الوطنية أثناء النشر

التصوُّف : طريق الإسلام الجوَّانية
إيريك جوفروا

©حقوق الطبع محفوظة
هيئة أبوظبي للثقافة والتراث (كلمة)
الطبعة الأولى 1431 هـ 2010 م

BP189.G2912.2009
Geoffroy, Eric.
[Soufisme]
التصوّف: طريق الإسلام الجوَّانية. / إيريك جوفروا؛ ترجمة: عبد الحق الزموري، مراجعة: أبو يعرب المرزوقي – ط.1. – أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، كلمة، 2009.
208ص ؛ مص؛ 24x17 سم
ترجمة كتاب: Le soufisme, Voie intérieure de l'islam
تدمك: 978-9948-01-408-9
1 – التصوُّف الإسلامي. أ– زموري، عبد الحق ب– مرزوقي، أبو يعرب. ج– العنوان.

يتضمن هذا الكتاب ترجمة الأصل الفرنسي:
«INITIATION AU SOUFISM» de Éric Geoffroy
© 2003 World copyright Librairie Arthème Fayard

info@kalima.ae
كلمة
www.kalima.ae
KALIMA
ص.ب: 2380 أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، هاتف: 468 6314 2 971+ ، فاكس: 462 6314 2 971+

www.adach.ae
أبوظبي للثقافة و التراث
ABU DHABI CULTURE & HERITAGE
ص.ب: 2380 أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، هاتف: 300 6215 2 971+ ، فاكس: 059 6336 2 971+

إن هيئة أبوظبي للثقافة والتراث (كلمة) غير مسؤولة عن آراء المؤلف وأفكاره وإنما تعبّر آراء الكتاب عن مؤلفها.

حقوق الترجمة العربية محفوظة لكلمة
يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأي وسيلة تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية بما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقروءة أو أي وسيلة نشر أخرى بما فيها حفظ المعلومات واسترجاعها دون إذن خطي من الناشر.

التصوّف

طريق الإسلام الجوّانية

إيريك جوفروا

ترجمة:
عبد الحق الزموري

مراجعة:
د. أبو يعرب المرزوقي

كلمة
KALIMA

أبوظبي للثقافة والتراث
ABU DHABI CULTURE & HERITAGE

فهرس الموضوعات

الفصل الأول:
مقاربات

تعريفات وأهداف 11

ما التصوُّف ؟ 11

المعرفة والمحبة 12

من هو الصوفي ؟ 13

حقيقة بدون اسم 15

علم الحالات الروحية 15

طريق السلوك 17

أهداف ذات أبعاد متنوعة: 19

- تطهير الروح 20

- معرفة الله 20

- الاتحاد مع الله، أو «الذوبان» فيه ؟ 21

- أن تموت الذات، وأن تحيا من جديد بالله 22

التصوُّف (في الجمع) 24

مرْوَحة شاسعة للأنواع الروحانية 24

أدبيات صوفية 26

كيمياء الباطن 27

التصوُّف والتشيُّع 29

تماثلات مذهبية 29

باطنيتان متنافستان 31

القسم النسوي للتصوف 34

التأنيث الدائم في الزهد الإسلامي 34

آثار نزعة الرجولة السائدة 35

حول بعض الآراء المسبقة الخاصة بالتصوُّف 36

التصوُّف = الطمأنينة / والبحث الأناني عن الخلاص الفردي 36

التصوُّف = ديانة شعبية، ولدت كردّة فعل على نزعة «تقديس» الشريعة في الإسلام «الأرثوذكسي» 37

الفصل الثاني:
التصوُّف والإسلام

اسمان لحقيقة واحدة 39

الطابع القرآني الصرف للتصوف 39

المثال القرآني 41

«أن يمتزج لحمك ودمك بالقرآن» 41

الصوفي يسلك طريقه في الـ«كتاب» 42

فيض المعنى: التفسير الصوفي 43

الحديث القدسي 47

المثال المحمّدي 47

النبي، النور الأصلي 48

الحقيقة المحمّدية، الوسيط بين المستويات الإلهية والبشرية 49

السنّة الداخلية 50

التصوُّف والحديث النبوي 52

شيخ الشيوخ 53

التفاني في النبي 56

إسلام «التميّز» 58

الإسلام، الإيمان، الإحسان 58

التصوُّف يضيء الأركان الخمسة 59

التصوُّف ، أو الإسلام الكامل 61

الشريعة والطريقة والحقيقة 61

هل للمتصوِّفة شريعة خاصة ؟ 63

علم «الكشف»، علم الشريعة 64

شريعة حيّة 66

الفصل الثالث:
التصوُّف في الثقافة الإسلامية: مدخل تاريخي

التجارب الرائدة 67

سلوك مؤسس: الزهد في الدنيا..... 67
الملامة: بين الستر والإستفزاز..... 69
من الزهد إلى التصوُّف..... 70
البسطامي، نموذج «النشوة»..... 70

مدرسة التصوُّف البغدادية (ق. 9-10)..... 71
الحلّاج..... 71
حكيم الترمذي، بين النبوّة والولاية..... 74
المظالم..... 74
أحفاد الجُنيد والحلّاج..... 75
مؤسسو المدارس الفقهية الأربعة، والتصوُّف..... 76

قرون النضج (ق. 9-10)..... 79
الفقهاء، المحدثون، المتصوفة: تأكيد الهويات..... 79
إشعاع خراسان (ق 10-11)..... 80
الغزالي: هيمنة الحدس الروحي على العقل..... 84
تصوف «الوجد» لا يزال حيا..... 85

الشعر والميتافيزيقا..... 88
الشعر الصوفي الإيراني (ق 12-15): العطّار، الرومي، والآخرون..... 88
الرومي: الموسيقى والرقص..... 89
الشعر الصوفي التركي: يونس إيمري..... 91
الشعر الصوفي باللغة العربية: ابن عربي وابن الفارض..... 91
الحاجة إلى تأويل الشعر الصوفي..... 93
المصطلحية الصوفية..... 93
ابن عربي وميتافيزيقا الذات..... 94
ابن سبعين، أو التوحيد من دون تنازل..... 96

التنظّم المادي للتصوف (ق 12-15)..... 98
تكوّن «طريق السلوك»..... 99

الاندماج والإشعاع: «التصوُّف ، قلب الإسلام»..... 114
اعتراف العلماء بالتصوُّف 114

التصوُّف يفرض نفسه كروحانية للإسلام السنّي..... 117
المذهب الحنبلي والتصوُّف..... 117
أماكن الاختلاط بالناس عند الصوفية..... 119
«تقديس الأولياء»..... 120
حكومة العالم الباطنية..... 121
التصوُّف والإصلاح (ق 18-20)..... 123
هل التصوُّف في انحدار؟..... 123
البحث عن الطهارة الأصلية (ق 18-19) : التصوُّف والوهابية..... 123
الطريق المحمّدية..... 124
سلوك متجدد، سلوك جديد..... 125
الجهاد الأصغر والجهاد الأكبر..... 128
الإصلاحية الصوفيّة بداية القرن 20: أمادو بامبا والشيخ علوي..... 130
السماد الصوفي للإصلاحية «السلفية»..... 131
التصوُّف والحركات الإسلامية في القرن العشرين: التسييس..... 134
«العلماء المتصوفة» في العصر الحاضر..... 136

الفصل الرابع:
التصوُّف كما يعاش (أو واقع التصوّف) الشيوخ والمريدين

علاقة صارمة..... 137
إجلالٌ مُغالي ؟..... 138
نظام سلوك متبادل..... 139
شيخ واحد..... 140
النشأة الثانية..... 140
البسيكولوجيا الصوفية، أو في «علم الروح»..... 142
الخلافة وتفويض السلطة..... 145
أنماط الولاء وطقوسه..... 147
طقوس السلوك..... 147
من الطالب المتحمس إلى مجرد منخرط..... 149
عالم متدفق: الانتساب المتعدد..... 149
التلقين الأُوَيْسي..... 150

قواعد الحياة 152
سلوك باطني سليم 152
فيما بين الإخوة 154
نظام داخلي لحياة الجماعة 154
المناهج التلقينية 156
الذكر 156
الشعر والموسيقى الروحية: السماع 163
صدى كلام الله 163
الأوراد والأحزاب 167
الخَلْوَة 168

الفصل الخامس:
التصوُّف وانفتاح الأديان على بعضها

التعدّد الديني في الإسلام 173
وحدة الأديان المتعالية 174
تعدد النبوّة كميراث 178
«الشرك الخفي» لدى عامة المؤمنين 179
غواية السنكريتية 180
ضغوطات المذهب الظاهري والتاريخ 181

الخاتمة:
تصوّف الأمس، تصوّف اليوم

في التصوُّف واندراس أهله 185
مرض «الطرقية» 186
التأقلم مع الشروط الدائرية 187
نحو إعادة تموقع لأدوار التصوُّف 189
المغامرة المهدوية 190
التصوُّف في الغرب 191

الفهارس

ثبت بأهم الأعلام والجماعات والمذاهب والدول 195
ثبت بأهم المصطلحات العلمية (الإسلامية والصوفية) 202

مقدمة

ص9 يحثّ التصوُّف، كونه التعبيرة الغالبة لروحانية الإسلام، المريد على الاهتمام بالجهاد الأكبر، أي بمقاومة مختلف الأهواء والتهويمات المسيطرة على الإنسان، حتى يتمكن من الظفر بفضاء جوّاني وتأمّل حقائق الروح. وتقوم تلك العملية على تلقين ذلك الدفق الروحي النابع من النبي (صلعم)، الذي يتلقاه المريد عن شيخه.

لا شك أن الشيخ الصوفي الحقيقي هو ذاك الذي ينتمي فعلياً إلى سلسلة نسب روحي يرتقي به إلى محمد (صلعم). ومنذ القرن الثاني عشر، أنشأ عدد من كبار الأولياء المسلمين طرقاً تكفّلت بالحفاظ على النظام التلقيني الذي يجب اتباعه على كل من رام الانتماء إليها. وتقترح هذه الطرق مناهج مختلفة للوصول إلى المعرفة الربانية، لأن «**الطرق إلى الله كنفوس بني آدم**» كما يقول المتصوِّفة. وبمرور الأيام تمأسَسَتْ هذه الطرق وتحولت إلى إخوانيات؛ وفي القرون الماضية ضمُر بعضها، وراجعتْ أخرى حساباتها، وتجددت ثالثة.

ولكن التصوُّف يتجاوز إطار الإخوانيات بشكل كبير. وهو في اعتماده على المثال النبوي يأخذ نبعه في القرآن الكريم. وبالتالي فهو لا يرفض إطلاقاً لا الشريعة ولا العبادات. بل على العكس،
ص10 فهو يلقي عليهما نوراً داخلياً، مجددا معناها، باستمرار، لدى المؤمن. وبعيداً عن كونه ظاهرة هامشية، فإن التصوُّف يكون بذلك في قلب الثقافة الإسلامية. واتّبع ملايين المسلمين طيلة قرون عديدة ذلك المنهج، الذي يبدو اليوم الترياق الصالح في مواجهة القراءات المتحجرة للدين المنتشرة هنا وهناك.

ويقوم هذا المؤلَف على قناعة مفادها أن الإسلام والتصوُّف مرتبطان بشكل جوهري. يقوم على رهان مؤدّاه أن المقاربة الداخلية للتصوف ليست متعارضة مع التحليل النقدي. وقد عرّف المتصوِّفة أنفُسُهم ميدان تحركهم العلمي باعتباره «علماً روحانياً»: وهذه هي المقاربة التي نفضّلها، وهي التي نعيد مَوْقَعَة النظريات والممارسات ضمن سياقاتها.

ولأن هذا الكتاب موجَّه للجمهور العريض، وفي نسخته الأصلية لجمهور غير عربي، فإننا لا نذكر إلا عدداً قليلاً من المؤلّفات والدراسات التي كتبت باللغات غير الأوروبية. وحتى لا نثقل على القارئ، فإننا لا نذكر مصادر استشهاداتنا إلا عند الضرورة. كما أننا نذكر بين قوسين، كلما كان ذلك ممكنا، رواة الحديث النبوي، ووضعنا في آخر الكتاب فهرساً يسهّل للقارئ عملية البحث والمتابعة.

ص 11

الفصل الأول
مقاربـات

تعريفات وأهداف

« ليس التصوُّف إلا عشقا، فهو يحفظ القلب عن كل ما عدا الله؛ ولا وجود لغير الله» (الشبلي)

« التصوُّف حقيقة لا شكل لها » (ابن الجلاء)

« من تكلم في التصوُّف فهو ليس بصوفيّ؛ ومن ادّعى التصوُّف فهو ليس بصوفيّ؛ أنْ تعيش التصوُّف هو أن تذهل عنه» (ابن باخيلا)

يقال إن للتصوف ألف تعريف، وسنحاول هنا القيام بمقاربة أولى له. إن التوتّر، في الإسلام، بين قطبي الظاهرية والباطنية قوي جداً. ففي القرآن، يصف الله نفسه بالظاهر والباطن[1]، أسماء في ظاهرها متناقضة، ووجب على الصوفي توحيدها أثناء مسيرته الروحية. ألم تُخلق الروح البشرية والكون على صورة الله ؟ وبالنسبة للمتصوِّفة فإن الظاهر يصدر عن الباطن، مثلما أن قشرة الثمرة تلفّ لبّها. وبهذا المعنى فإن التصوُّف يمثل القلب النابض للإسلام، البُعْد الداخلي للوحي المحمّدي، وليس شكلاً من أشكال التنجيم.

ص 12

ويمكن أن نواصل تعريف التصوُّف كمظهر من مظاهر الحكمة الخالدة. فالقرآن يتحدث في مواضع عدّة عن «الدين القيّم»، ذلك الدين الأساسي، الذي لم يكن يحمل اسماً، وتفرعت عنه كل الأديان التاريخية. وجاء الإسلام، آخر رسالة موحاة، للتذكير بالتوحيد الإلهي، الذي كان آدم (عليه السلام) أوّل أبطاله. وقد بعثه الروح القدس مثلما بعث أشكالاً من الدين في السابق. وللتعبير عن بعض روحانيات المسيحية واليهودية، استعمل بعض المسلمين «التصوُّف المسيحي» أو «التصوُّف اليهودي». إن التصوُّف الأصيل هو ذاك الذي يتمظهر في هذا التناسق، والواجب على المريد أن يسعى لاسترجاعه دون كلل، بين الجسم والروح، بين الدين المتّبَع على الأرض وبين الحقيقة الباطنية.

ما التصوُّف ؟

من الشائع أن يُقدَّمَ التصوُّف باعتباره «زهداً إسلامياً». ولهذه العبارة بعض من دقّة إذا ما

1) سورة الحديد: 3

فهمناها بمعنى معرفة «الغيبيات»، والتقرّب من الرباني عبر الحدس والتأمل. يميّز القرآن بين عالم الشهادة، أي عالم الحس، وبين عالم الغيب، لذلك فهو يطلب من المؤمنين التصديق بالغيب الذي يعني حرفياً : «المحجوب عن العين». وأحد أهداف التصوُّف هو، تحديدا، خرق حُجُب هذا العالم، للتمكّن من تأمّل الحقائق الروحية فيما وراء الإيمان المجرد.

ص 13 وقد تمطط مصطلح «الباطنية» في العالم المسيحي ليشمل مظاهر تحمل آثار الذاتية الخاصة. وبالنسبة لرينيه غينون (René Guénon) فإن الزاهد سلبي، بينما الصوفي يبادر إلى الخضوع إلى «عمل» بهدف تحقيق ذاته روحياً. إن التصوُّف ، في جوهره، طريقة تلقينية، تسمح في إطارها العلاقة بين الشيخ والمريد بنقل دوري للبَرَكَة. عندها يمكن للمريد أن يسلك الطريق وهو متلفّع باللطف، ويتجاوز حدود فرديته، بالحقيقة أو بالمجاز، لبلوغ الخلاص. يقال إن «**التصوُّف حال تضمحل فيها معالم الإنسانية**»[2]، وقيل أيضاً «**التصوُّف هو الحرية**»[3].

لا يبحث الصوفي عن الانسحاب من العالم. فمصيره أن يحقق ذاته الآن وهنا، «وسط الحشود» إذا أمكن. «ابن اللحظة» هو، لا بد له من تطوير قدراته الروحية في المواضع التي سخّره الله لها. وزيادة على ذلك، فإن التجربة الصوفيّة تقدّم ملامح «زهد» حقيقي. يعتقد المتصوِّفة في البداية أن الله هو من يهديهم إليه، وأن ترقّيهم يعتمد على لطفه. وما سفر المريد إليه إلا لأنّ الله أراده سلفاً. وهذا هو معنى الحديث القدسي الذي يقول فيه تعالى: « **إن تقرب إلي (عبدي) بشبر تقربت إليه ذراعا، وإن تقرب إلي ذراعاً تقربت إليه باعاً، وإن أتاني يمشي أتيته هرولة**»[4].

ص 14 ويقوم التصوُّف على جدلية دقيقة بين الحركة والخمول، باعتباره يميّز بين «الحالات» الروحية، وهي من عطايا الله، و«محطات» التلقين. فالأولى تتلبّس لبوس السلبية، مثل **الجذب** الذي يقتلع الله بواسطته الصوفي من هذا العالم عبر اقتلاع مداركه العقلية.

المعرفة والمحبة

يتأوَّل المتصوِّفة رغبة الله في معرفة خلقه له بأنها سبب في خلق العالم. يقول الله تعالى في حديث قدسي: «**كنت كنزاً مخفياً، وأردت أن يدركوني. فخلقتُ الخلق ليعرفوني**». يتموضع التصوُّف ، في الحقيقة، ضمن أفق مزدوج من المعرفة والمحبة. وبالنسبة للمتصوّفة، فإن هذين النوعين من مقاربة الإلهي يتكاملان بشكل لصيق وينعشان بعضهما البعض. يقول أحد المشايخ: «**المحبة استهلاك في لذّة، والمعرفة شهود في حيرة، وفناء في هيبة**»[5]. فالسبيل إلى المحبّة سبيل «باطني» فيما يتعلق بالرغبة في الإتّحاد التي تحرّك الصوفي. ولكن هذا الموقف لا يعود إلى الورع فحسب، بل يقوم أيضاً على التأمل.

---

2) القشيري؛ الرسالة. بيروت، 1986. ص 283

3) الهُجويري؛ كشف المحجوب. بيروت، 1980. ص 239. (النسخة العربية)

4) حديث أنا عند ظن عبدي بي. رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة

5) القشيري؛ الرسالة القشيرية. ص 327 (طبعة دار الكتب العلمية، 2001. ص 355)

يخوض المتصوِّفة تجربة المحبة والمعرفة، أحياناً بالتناوب وأحياناً أخرى بالتوازي. وكثير من بينهم يتفقون على القول إن هذا وذاك متماثلان؛ إذ كيف نحبّ الله من دون معرفته تعالى ؟ وكيف تمكن معرفته دون محبّته؟ «**ليست الحياة الروحية اختياراً بين النور والحرارة**»[6]. وقد سلك أقطاب التصوُّف طرقا متعددة: فالتفت الجنيد وابن عربي نحو المعرفة الميتافيزيقية، واعتنى الحلاَّج والرومي بنشوة الحب. غير أن توازناً معلوماً وقع احترامه، في تاريخ التصوُّف ، بين ص15
الطريقين، على المستوى الفردي كما على المستوى الجماعي. يمكن أن يُدرَجَ طريق المعرفة تحت خانة «الجلال» الرباني، وطريق المحبة تحت عنوان «الجمال». في حين أن كليهما، بحسب التقليد الإسلامي، يتلاشى في «الكمال» الإلهي.

من هو الصوفي ؟

يترجم مصطلح «soufisme» اللاتيني، وقد ظهر في القرن التاسع عشر، الكلمة العربية تصوّف، ويعني فعل التصوّف، أو بالأحرى فعل التطلّع إليه. وبحسب أغلب الكتّاب الروحانيين، فإن مصطلح **صوفي** هو في جوهره شديد الغموض، وبالتالي يصعب أن يكون له اشتقاق جاهز أوحد. ومن بين المعاني التي يقترحها، اثنان يمكن القبول بهما من الناحية اللغوية. وهما في الواقع متكاملان.

المعنى الأول، وهو معنى لا مادي كما أنه الأكثر استعمالاً، وقع اشتقاقه من الفعل العربي «صُفِّيَ» (أي وقع تطهيره). «**من صافاه الحب فهو صاف، ومن صافاه الحبيب فهو صوفي**»[7]. ويعطي القشيري، أحد أبرز أعلام التصوُّف ، لهذا البحث عن الصفاء خلفية في النص القرآني؛ يقول: «**خرج علينا رسول الله (ص) فقال: ذهب صفو الدنيا وبقي الكدر، فالموت اليوم تحفة لكل مسلم**»[8]. إن الهدف الرئيسي للتصوف هو قيادة الإنسان إلى الصفاء الأصلي، في تلك الحالة التي لم يكن قد انفصل فيها بعدُ عن عالم الروح.

والصوفي هو إذا الملَقَنُ المثالي، الـ«يوغي» (yogî) في الثقافة الهندية، المرء الذي نجح في ارتقاء درجات الظهور الإلهي، «الواصل إلى الله». وهو، بحسب صورة أوردها جلال الدين ص16
الرومي، الذي حوّل الرصاص إلى ذهب، وقد خُلِق الإنسان منه (أي الرصاص). ويظهر في صورة الفتى (البطل الروحي)، لأن قِلّة فقط من المنخرطين في صفوف التصوُّف قادرون على بلوغ تلك المرتبة المفارقة للذات. وبذلك نفرّق بين الصوفي، الإنسان «المتحقق»، والمتصوّف، المريد الذي لا يزال في مرحلة اجتياز محن الطريق، ويجهد النفس، عبر علم الباطن، للوصول إلى حالة الصوفي. ونادراً ما كان المشايخ، خلال قرون الإسلام الأولى، ينعتون أنفسهم بالصوفيين،

---

6) Chodkiewicz .M. Le Sceau des saints. Paris, 1986, p 63

7) الهجويري؛ كشف المحجوب. ص 230

8) الرسالة القشيرية. ص 279 (وفي طبعة دار الكتب العلمية ص 311)

لما تتطلبه هذه الكلمة من مزايا. كان الشيخ الإيراني الخرقاني (ت 1033) «**يتواجد مع أربعين درويشاً في ملجإ للفقراء، وقد نفذ طعامهم منذ أسبوع، لما وقف ببابهم غريب يحمل كيساً من دقيق وخروفاً. «إنني أحمل هذا للصوفيّين» صاح الغريب. وعندما سمع الشيخ تلك المقالة كلّم من حوله «من اعتقد أنه صوفي فليقبل. أما أنا فلا طَوْل لي على القول في التصوُّف » فأُلجِمَت الأفواه، وانطلق الطارق بدقيقه وخروفه**»[9].

أما الاشتقاق الثاني فيرجع كلمة صوفي إلى الصّوف. ومن المحتمل أن يكون الرسول (صلعم) قد أمر أصحابه بلبس كساء مرقّع من صوف، علامة عن الفقر الروحي: «**عليكم بلباس الصوف تجدون حلاوة الإيمان في قلوبكم** » (رواه الحاكم). وترتكز منقبة الفقر هذه إلى الآية القرآنية: ﴿ **يا أيّها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد**﴾ (فاطر: 15)، وتعني «**التخلي عن كل ما عدا الله**»[10]. وإلى اليوم يحمل أتباع الطريقة لقب «فقراء»، أي الفقراء في الله. وكان النبي محمد (صلعم) يلبس، على شاكلة من سبقه من الرسل، لباس الصوف[11]، وكان صحابته يحذون حذوه تأسّياً بتواضعه. كما لبس زهّاد العراق الأوائل لباس الصوف، وهو ما سبّب تعرضهم للسخط، إلى جانب ميلهم إلى التقشف، بدعوى اتصالها بعادات الرهبان المسيحيين. يمكن أن يكون مصطلح صوفي قد استُعمِل في الجزيرة العربية منذ ما قبل ظهور الإسلام[12]. ويمكن أن يكون الخليفة الأموي معاوية (ت 680) قد أطلقه على أحد الزهّاد المعاصرين له[13]، كما كان الاستعمال رائجاً في عصر الحسن البصري (ت 728). ومنذ عهد الإسلام الأول، كان الصوف يرمز إلى الصفاء: يؤكد مالك بن دينار (ت744)، وهو تلميذ البصري، أنه لم يكن جديراً بلبس الصوف، لأنه لم يصل درجة الصفاء الباطني. ومن الكوفة والبصرة، موطن المتصوِّفة العراقيين الأوائل، انتقل مصطلح «صوفي» إلى بغداد عاصمة العباسيين، حيثُ نُعِتتْ إحدى مدارسها الروحانية في القرن التاسع، بالتصوُّف «للبسهم الصوف». وفي تلخيصه للعلاقة الحميمة بين المعنيين، عرّف أحد مشايخ هذه المدرسة الصوفي بقوله: «**هو من لبس الصوف على الصفاء**»[14].

ص17

---

9) الخرقاني؛ أقوال صوفي. ترجمه عن الفارسية وقدم له C. Tortel، باريس، 1998. ص 91

10) قولة للشبلي استشهد بها السهروردي في عوارف المعارف. بيروت، 1983. ص 53

11) بحسب خادمه أنس بن مالك

12) أنظر مثلاً السرّاج الطوسي؛ اللمع. تح نيكلسون. ليدن، 1914. ص 22

13) محمد ذكي إبراهيم؛ أصول الوصول. القاهرة، 1995. ص 321

14) أبو بكر الكلاباذي؛ رسالة في التصوُّف . باريس، 1981. ص 29. (اعتمد المؤلف ترجمة فرنسية لكتاب: التعرّف لمذهب أهل التصوّف. وقد اعتمدنا نسخة منتديات دار الإيمان http://www.daraleman.org/forum (المترجم)

حقيقة بدون اسم

ص18 ينظر كثير من المسلمين إلى التصوُّف بارتياب، فقط لأن مصطلح تصوّف لم يرد في القرآن وربما لم يكن مستعملاً في عهد الرسول (ص): إنه في نظر هؤلاء «بدعة مذمومة». يجيب ابن خلدون، الذي لم يكن هو بدوره صوفيا، أن عهد النبي (صلعم) لم يكن بحاجة لاستعمال اسم مخصوص للطريق الجوَّانية في الإسلام. فقد كان الدين الجديد يُعاش في كماله، ما كان منه ظاهرياً وما كان باطنياً، لأن صحابة محمد (ص) يرون في النبي (صلعم) مثال الإنسان «المتحقق». وتلخّص الصحبة لوحدها كل المنفعة الروحية التي كان المحيطون بالنبي (صلعم) يحصّلونها منه. وبذلك القرب من نبع النور النبوي، لا مكان للمصطلح ولا للنظرية. ويؤكد شيخ من مشايخ القرن العاشر أن: «**التصوُّف اليوم اسم بلا حقيقة، وقد كان من قبل (في زمن النبي) حقيقة بلا اسم**»[15]. أما بالنسبة للشبلي الذي كان يميل إلى التناقض، وهو أحد كبار المشايخ في بغداد، فإن حصول المتصوِّفة على لقب يعود إلى ترسّبات إنِّيَتِهم. ولو كانوا شفّافين بالفعل، ومجرّدين عن الأوصاف الخاصة، لما كان ممكنا إطلاق اسم عليهم.

تشكّلت نظرية التصوُّف ومصطلحاته في عمومها في القرن التاسع، عصر «جمع» و«تدوين» العقيدة الإسلامية التي تحوّلت منذ ذلك الحين إلى علوم مختلفة: فأصول الفقه، وأصول الدين، والفقه المقارن، ومصطلح الحديث وتفسير القرآن لم تكن موجودة في زمن الرسول (ص) مثلها مثل التصوُّف . وحتى مصطلح سلفي، الذي يشير إلى المسلمين المعاصرين المنادين باتّباع المؤمنين الأوائل (السلف) والرافضين لكل الإضافات العقائدية، وخصوصاً الصوفيّة منها، التي ظهرت في القرون اللاحقة، فلا أصل له في النص القرآني. لذا فمن الواجب التاريخي على المسلمين المعاصرين أن يعاملوا التصوُّف على قدم المساواة مع علوم الإسلام الأخرى.

ص19

علم الحالات الروحية

صحيح أن للتصوف مكانته في فضاء العلوم الإسلامية، ولكن ذلك لا يمنع من أن يكون له محتوى متميز. ولأن جوهره دقيق، فقد كان يسمى في بداياته «علم القلوب» أو «علم الحالات الروحية»، في تضادّ مع الاختصاصات الصارمة كالفقه. ويقترح، باعتباره علم الباطن المضادّ لعلم الظاهر، تفسيراً للعالم ذي مستوى دلالي ثان، مفارق؛ تفسير عصيّ عن فهم أهل الظاهر في أغلب الأحيان. وقد عاش النبي موسى (عليه السلام)، ممثل الشريعة، تلك التجربة السلبية عندما التقى الخضر (ع)، تلك الشخصية المبهمة، التي تظهر لبعض الأولياء بهدف تربيتهم[16]. وعلى صورته يكتفي المتصوِّفة «بالإشارة» إلى الحقائق الروحية التي يعيشونها.

يتميز التصوُّف أيضاً بطابعه المفارق للعقل وليس اللاعقلي-، في حين يعتمد الكلام والفقه

---

15) الهجويري؛ نفسه. ص 239.

16) أنظر سورة الكهف : الآيات 65-82

على العقل الاستدلالي والفكر الجدلي. لا يرفض المتصوِّفة العلوم الإسلامية الأخرى، ولكنهم يستعملونها واسطة (مقفز)، متأوّلين كلمة عقل أو ذهن بأنها تعني أيضاً «العقال»[17]. ولأن عالم الروح لا يستجيب لقانون الثنائية، فإن الصوفي يحقق الوحدة الإلهية بتوحيد الأضداد.

يرتكز علم التصوُّف إلى الإلهام «والكشف» الروحي. كما يقوم منهج استقصاء الحقائق الروحية على الإلهام والكشف. إن أعمال ابن عربي كما الأدعية والقصائد التي يعرضها عدد كبير من الشيوخ تُقَدِّمُ على أنها إلهام مباشر من الله أو غير مباشر من النبي (صلعم). ص20

لا بد هنا من التمييز بين الإلهام وبين الوحي، الذي لا يتلقّاه إلا الأنبياء، حتى وإن قال المتصوِّفة إن الأول وريث الثاني. أما الكشف، فهو عند المتصوِّفة، الطريقة الأهم لولوج العالم المفارق للحس. ويسمح، باعتباره ثمرة اختصاص علمي صارم، برفع الحجب التي يلقيها عالم الحس (المُلْك) على الإنسان، ويدخل بالتالي إلى عالم الروح (الملكوت)، وربما إلى العالم الرباني (الجبروت). وغالباً ما يوصف بأنه ومضة تضيء الوعي وتفرض نفسها بلمعانها وصفائها. لذلك فهو يصل إلى اليقين، إلى الإدراك المباشر (العيان) للحقائق الروحية، ويمحو الشك المصاحب للعلوم النظرية. وهو يرتكز أيضاً إلى الآية الكريمة: ﴿**لقد كنتَ في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرُك اليوم حديد**﴾ (ق: 22). وكان الغزالي (ت 1111) أول من أكّد على «الكشف» باعتباره منهجاً إدراكياً، بيد أن هذا المنهج كثيراً ما يُستَعمَلُ في مجال التصوُّف لدرجة أننا نتحدث عن «ابستمولوجيا التصوُّف»[18].

إن المعرفة التي تحصَّل عن طريق العلم الوهبي تتجنب القنوات المعتادة للعقل. وتتميز عن المعرفة المكتسبة بالجهد الشخصي (العلم الكسبي)، وبالتالي يمكن أن يحصل للجاهل، أو للبدوي أو للصانع البسيط، لأنه يجهل الإدعاءات والمماحكات التي تطبع كثيراً من الخلق. ويُعَدُّ هؤلاء الجهلة في عالم التصوُّف من بين أرفع الأولياء مكانة. ووقع تعريف التصوُّف أيضاً، وخاصة من قِبَل ابن خلدون، بأنه العلم أللدنّي، اعتماداً على الآية 65 من سورة الكهف: ﴿**وعلّمناه من لدنّا علما**﴾ (ويقصد الخضر عليه السلام). ص21

وحتى في بعده الأكثر تأملاً، فلا يستحيل التصوُّف إلى فلسفة نظرية. لا شك أن المريد يمكن أن يحصل على فائدة أكبر بحضور شيخه أكثر منه عند قراءة رسالة في التصوُّف. إن التصوُّف هو قبل كل شيء مسألة «ذوق». وعندما أعلم أحد المريدين ابن عربي أن بعض الناس ينتقدون التصوُّف لأنه لا يعتمد الحجاج أجاب: «**فإن تعرّض لك أيها الأخ المسترشد من يعمل عن الطريق فيقول لك طالبُهم بالدليل والبرهان، يعني هل هذه الطريقة فيما يتكلمون به من الأسرار الإلهية، فأعرض عنه وقل مجاوبا في مقابلة ذلك: ما الدليل على حلاوة العسل؟** (...) **فلا بد أن يقول لك هذا العلم لا**

---

17) في لسان العرب «عَقَل الدابة» أي ربط قوائمها (المترجم)

18) A. Knysh; Islamic Mysticism. Leyde, 2000. p 311

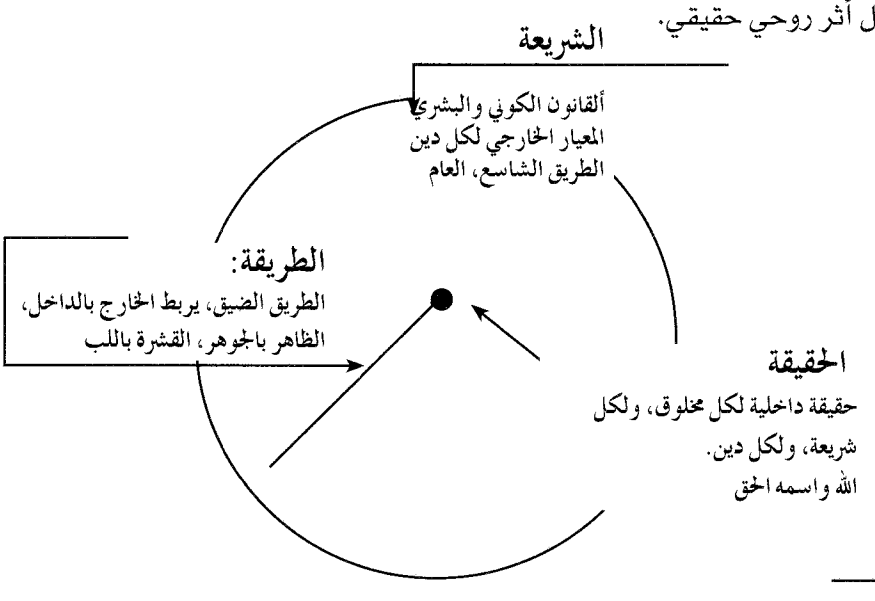
يحصل إلا بالذوق (...) فقل له: وهذا مثل ذلك»[19]. وفي هذا السياق يجب أن نفهم الحكمة الصوفيّة القائلة: « فقط من تذوّق عرف ». والتصوُّف هو طريقة اليقظة، المقدّر لها تطوير حالات الوعي العلوية للمرء، انطلاقا من الحياة اليومية، من عالم الأشكال والطقوس.

طريق السلوك

بالرغم من كونها حدسية، فإن التجربة الصوفيّة ترتكز إلى قواعد ومناهج مثْبَتَة. وبعيداً عن أن تختص في «التصوُّف الطبيعي»، فهي تعتمد على الحدس. ويقوم السالك، تحت إشراف الشيخ، باتّباع رحلة باطنية لا بد أن تقوده إلى ارتقاء سلّم التدرّج الكوني للإنسان، مثلما أن النبي (صلعم) حُمِل أثناء معراجه إلى سدرة المنتهى.

وهذا المسلك التعليمي ينبع من القرآن، الذي يعرّف نفسه بأنه «هدًى». ومنذ السورة الأولى، الفاتحة، يطلب المؤمن من ربّه أن يهديه إلى «الصراط المستقيم». ولكن المتصوِّفة يرددون غالباً ص22
الآية ﴿**والذين جاهدوا فينا لنَهدِيَنّهم سُبُلَنا وإن الله لمع المحسنين**﴾ (العنكبوت: 69). ولتعريف المنهج التربوي، يستعمل الأشياخ الرمز الهندسي للدائرة. فالدائرة تمثّل الشريعة. وغالب الخلق لا يتجاوزون في حياتهم كلها حدود الدائرة، أي أنهم يكتفون بالتطبيق الظاهري لتعاليم الدين. وحدهم بعض الناس يقومون بالرحلة التربوية التي تقودهم إلى المركز، هناك حيث يمكنهم ولوج الحقيقة الباطنية للوحي الإلهي، وعبرها إلى كل الأشياء الظاهرة.

«**الطرق إلى الله كنفوس بني آدم**»:
يمكن أن نتقدم نحو الحق، الله،
انطلاقا من كل أثر روحي حقيقي.



19) ابن عربي: التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية. ليدن، 1917. ص 115-114

ص 23 اشتقاقياً، تعني مصطلحات «شريعة» و «طريقة» كليهما السبيل. فالشريعة هي السبيل الواسع الذي رسم حدّه الأنبياء، هؤلاء الذين يتوجب على كل المسلمين اتّباعهم، مع العلم أن الإسلام يذهب إلى أن على كل عهد وكل جماعة اتّباع شريعتها الخاصة.

أما الطريقة فهي تشير إلى السبيل الضيق، الذي لا يُدعى إليه إلا من كان له بعض من مؤهّلات. إنه طريق المتصوِّفة، لذا اعتبر هؤلاء أنفسهم من الخاصة. وبهذا المعنى فإنهم يميّزون أنفسهم عن جماعة المؤمنين (أو العامّة) الذين لن يعرفوا الله إلا في الآخرة، بعد الممات. يبحث المتصوِّفة، مدفوعين بالمحبة، عن معرفة الله في هذا العالم: فعبر «الموت الصوفي» استبقوا لقاء الله.

الحقيقة ثابتة، ولكن من البديهي أن الإنسان لا يستطيع إدراكها من دون المرور عبر الشريعة: ففي الإسلام، كما في كل الأعراف، لا يمكن للباطن الحقيقي أن يوجد لولا الظاهر. ويُبرِزُ رمز الدائرة (أنظر الرسم أعلاه) ليس فقط الأرثوذكسية الجوهرية للتصوف مقارنة بالدين الذي ترتكز إليه، ولكنه يفسّر أيضاً السبب الذي يجعل المشايخ يعتقدون أن التصوُّف يمثّل قلب الإسلام، ولبّه.

ويتقدم الصوفي على الطريق بتسلق سلّم مزدوج، واحد للمقامات والآخر للأحوال. الأولى، وهي ثمرة انضباط روحي (مجاهدة)، تبقى مكسبا لمن حصّلها؛ أما الثانية فهي امتياز إلهي، تحصل لدى المتصوِّفة دون أن يكونوا قد استثاروها، وتأخذ بالتالي طابعاً متقلباً وزئبقياً. ويمكن للسالك، من خلال الجهد الروحي، أن يتحكم في تلك الحالة العارضة، ويحوّلها إلى «مقام»،
ص 24 والهدف السيطرة على «حاله» وليس العكس. يعطي المتصوِّفة لمصطلح مقام أصلاً قرآنيا: ﴿ **وما منّا إلا له مقام معلوم**﴾ (الصافات: 164). وأول من تحدث عن التدرّج التربوي وجعلها عشرة مراحل هو الإمام علي [بن أبي طالب][20]، ولكن الغالب إرجاع صياغة الطريقة في مقامات وأحوال إلى ذي النون المصري (ت 859).

ومن بين المقامات يمكن أن نذكر على سبيل المثال مقام التوبة، ومقام التنازل، والفقر أمام الله، ومقام التحمّل، ومقام الرضا. أما الأحوال فمنها حال الشوق إلى الله، وحال المحبة، وحال التأمّل، وحال القرب من الله، وحال الخلّة. وبالنظر إلى الطابع المزدوج للوعي البشري، فإن بعض الأحوال أو المقامات، تُقَدَّمُ في قالب زوجي، وهي هنا متناقضة ومتكاملة في آن: «الخشية من الله» في مقابل «رجاء» عفوه، من «الضيق» إلى «السعة»..الخ. يبقى هذا التصنيف تبسيطيا، كما يقول رونيه غينون[21]، لأن عدد المقامات والحالات وترتيبها يتغيّر كثيراً من كاتب إلى آخر. فبعض الصوفيّة يتحدّثون عن «ألف مقام» أو عن «مقامات لا حصر لها». وفي الحقيقة، فإن

---

20) السراج: اللمع. ص 130

21) René Guénon ; Initiation et réalisation spirituelle. Paris, 1980. p195

الطريقة الصوفيّة لا تخلو من أوهام في النظر: «**غلطت في ابتدائي في أربعة أشياء (...) فلما انتهيت رأيت ذكره سبق ذكري (..)** » على قول أبي يزيد البسطامي[22]. وبالطريقة نفسها، فإن ما يعرّفه الصوفي على أنه «مقام» يمكن أن يعرّفه آخر بأنه «حال». لا بد إذاً من الحذر عند الحديث عن التضاد بين هذين الشكلين، لأن كلاً منهما مرتبط بالآخر. ويجمع الأنصاري الهروي بين الاثنين تحت مسمى «المنازل». وفي مستوى من مستويات التربية، يتخلص الصوفي من الثنائية؛ بالنسبة له «**لم يعد هناك لا حالة ولا مقام**»[23]. ويتحدث ابن عربي في هذا النطاق عن الـ«لا مقام»، مجال ص25 مخصوص باللطف الإلهي[24].

وبشكل راهني، يؤكد كل المشايخ على الصدق والإخلاص اللذَيْن يجب أن يتحلى بهما السالك. يجب على هذا الأخير أن يطارد في خبايا روحه كل أثر للعُجْب بنفسه وبالأعمال الخيّرة التي يأتيها. والصعوبة تكمن في كونه، ولمّا يصلْ بعدُ إلى مرتبة معيِّنة من التأمّل، يعتقد أنه يعبد الله وأنه صادق في ذلك...الخ. وللخروج من هذه المتاهة لا بد أن يجهد نفسه لتهدئة الروح-الوعي في داخله.

ولبلوغ هذا الهدف، على السالك في البداية أن يمارس «التوكّل» على الله، وهو مقام غالب ومنقَبَة أساسية. عندها يدرك أن الله هو المريد لأن يتقرّب عبده منه. ولأيّ نوع من الزهد انتمى، ومهما كانت درجة شغفه الروحي، فلا يجب على المريد أن ينسى إطلاقاً أنه كان «مُراداً» من الله منذ البدء، وأن المحبة فحسب هي التي تشكل طاقته.[25] ومن هذه الزاوية، توجد طريقتان متكاملتان: يتقدّم السالك بوعي، بينما المجذوب، وقد أراده الله إليه، يجتاز الطريق كالشهاب، ذاهل عن نفسه. وعادة ما اعتُبِر الثاني أقل درجة من الأول، لأنه نادراً ما كانت له القدرة على إعانة غيره للقيام بتلك الرحلة؛ في حين أن دور المرشد الروحي يكمن في إشراك المبتدئ في تجربته.

أهداف ذات أبعاد متنوعة ص26

في ضوء تجاربهم الروحية المختلفة، يحدد المتصوِّفة أهدافا عدّة لمجالهم العلمي. يريد الصوفي بشكل أساسي أن يقاوم الانحطاط الروحي الذي لحق بالإنسانية، وبالتالي الذي لحق به هو نفسه، منذ نشأة العالم. وباتّباع الطريقة الصوفية، يستعيد حالة «الاتّحاد» التي كان عليها في العالم الروحي، ويجدد في كل لحظة «الميثاق» الذي يربط بين الله والعباد قبل التجسّد فوق

---

22) أبو عبد الرحمان السلمي: تسعة كتب في أصول التصوُّف . بيروت، 1993. ص 381 (وهو بتحقيق سليمان إبراهيم آتش. والشاهد من كتاب مسألة درجات الصالحين (المترجم))

23) ابن عباد: الرسائل الكبرى. فاس، 1902. الرسالة رقم 14

24) ابن عربي: الفتوحات المكية. نقلا عن: Gril. D *Les voies d'Allah*. Paris,1996. p100

25) الشيخ خالد بن تونس: الصوفية: قلب الإسلام. (بالفرنسية). باريس، 1996. ص 72

الأرض.[26] ويحاول الصوفي، لأنه أكثر وعيا من غيره بذلك الالتزام، أن يستعيد صفاءه الأصلي، وذلك بمقاومة الروابط الجسدية والدنيوية.

ولهذا السبب غالباً ما يحذّر القرآن والرسول (ص) المؤمنَ من الأشراك التي تنصبها له النفس. وبناءً على الحديث النبوي « **أعدى الأعداء لك نفسك التي بين جنبيك** »، عرّف أحد الشيوخ الأوائل التصوُّف باعتباره علماً «لا يترك أيّ نصيب للأنا». تلك هي قواعد الجهاد الأكبر الذي نادى به الرسول (ص)، وتلك هي الأشكال المختلفة لمقاومة أهواء الروح، التي وطّن المتصوِّفة أنفسهم لخدمتها على مرّ القرون.

* **تطهير الروح.** أجمع المتصوِّفة على ضرورة الاعتناء بتزكية النفس، باعتبارها الطريق الوحيد القادر على تشجيع ظهور الخُلُق لدى الكائن البشري، ظهور تأدّب باطني وظاهري. وكانوا، وهم يقومون بذلك، يحاولون تقليد النبي (صلعم)، الذي يتوجه إليه القرآن بالخطاب:
ص 27 ﴿**وإنّك لعلى خُلُق عظيم**﴾ (القلم: 4). إن الأخلاق التي يجتهد الصوفيّة لتحصيلها هي إذاً أخلاق الإسلام، التي يمنحونها زخماً خصوصياً عندما يعيشونها داخلياً، وهي تتحول بتلك الطريقة إلى مقامات. ولا نحتاج إلى القول إن هذا النوع من التصوُّف قد وقع قبوله من مجموع العلماء. ومن هذه الزاوية، فهو يمثل أحد أقسام الدين الثلاثة، إلى جانب العقيدة والشريعة. ومن سلك الطريقة لم يعد ليبحث إذاً عن تجريب بعض الظواهر الخارقة للطبيعة، بل يبحث عن الوقوف على صدق الشريعة، وعن إتمام خضوعه لله.

* **معرفة الله.** يعتبر متصوفة آخرون، وقد ذهبوا أبعد من سابقيهم، أن الطهارة وسيلة وليست غاية في ذاتها، الهدف منها التوصل إلى معرفة الله، لعبادة أفضل. يقول تعالى: ﴿**وما قَدَروا الله حقّ قدْرِه**﴾ (الأنعام: 91). وتعني هذه الآية، بحسب القشيري، أنهم «**ما عرفوا الله حق معرفته**». فالبذور العقائدية لـ«معرفة»، لـ«عرفان»، موجودة عند الشيوخ الأوائل، ولعلّنا نرى فيها بداية تأثير الأفلاطونية الجديدة، التي ستعطي لاحقاً للتصوف أدواته التنظيرية. وعلى قول معروف الكرخي (ت 815)، وهو يُعتَبَر مؤسس مدرسة التصوُّف البغدادية، فإن التصوُّف هو «**الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق**»[27]. و في الفترة نفسها، يؤكد البسطامي أن «**العارف طيار،**
ص 28 **والزاهد سيّار**»، ويقول رُوَيْم إن: «**رياء العارفين أفضل من إخلاص المريدين**»[28]. ويضيف أن المعرفة مرآة، يتجلّى فيها الله للعارف. ويؤكد ذو النون هذه المصادرة عندما سُئل «**بم عرفت ربك ؟ قال: عرفت ربي بربي**»[29].

الإلهام والكشف ضروريان لمن رام شق طريقه إلى الله الذي يقدّم نفسه على أنه تعالى:

---

26) أنظر سورة الأعراف: 172

27) الرسالة القشيرية. طبعة بيروت 2001. ص 313 (المترجم)

28) نفسه. ص 316-315. طبعة بيروت 2001. ص 345 (المترجم)

29) نفسه. ص 315 (وفي طبعة بيروت 2001. ص 346)

﴿نور السماوات والأرض﴾ (النور: 35). بحث المتصوِّفة إذًا على أن يحلّ فيهم «تجلّي» هذا النور. وبتخليص الطبيعة الإنسانية من عدم شفافيتها، تماماً كما تطارد الشمس الظلمة[30]، فإن هذا الظهور يكشف الله في قلب الإنسان. ويلاحظ السرّاج أن المؤمن البسيط ينظر بنور الله، بينما ينظر العارف بالله نفسه[31]. وقد فسّر ابن عربي لاحقاً كيف ينتشر التعدّد من الوحدة، بتعاقب غير منقطع من التجلّي الذي يأخذ أشكالاً غير قابلة للحصر. يرى الصوفي الله إذاً في كل الخلائق، كل الأشياء الظاهرة. وهو، على عكس الزاهد، لا يرفض العالم، لأن هذا الأخير بالنسبة له مشرق بالحضور الإلهي. يقول ابن عطاء الله: «**لم تُخلق الخلائق كي تراها، بل حتى ترى مولاهم فيهم**»[32]. ويحرّض القرآن الإنسان في عديد المواضع على فكّ رموز الآيات، على التفكر في الله عبر النظر إلى مخلوقاته. ﴿**سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنه الحق**﴾ (فصّلت: 53)

ص 29 * **الاتحاد بالله، أو «الذوبان» فيه ؟** قد لا تكون الغاية القصوى لحياة الزهد معرفة الله، بل الاتحاد به. ولعلنا يمكن أن نتحدث في الإسلام عن *via unitiva* بالمعنى اللاهوتي المسيحي. وإذا نظرنا من جهة العقيدة المركزية للتوحيد، التي تقتصر على «وحدانية الله»، فإن مفهوم «الوحدة» مع الله نفسه يبدو متناقضاً بشكل فارق. فالإتّحاد يفترض التقاء كيانين، جوهرين. بينما تؤكد الشهادة في الإسلام أنّ « **لا إله إلا الله**». وهذا التأكيد السلبي عند الصوفي يعني في الحقيقة أن «لا وجود إلا لله»، لأن المخلوق، العارض، يمّحي أمام المطلق.

لا يعيش الصوفي إذاً حالة توحّد بالمعنى الحقيقي، بما أنه لا وجود في الإسلام لاستمرارية جوهرية بين الله والخلق. إن غايته هي «الفناء في الله». وبتخلّصه من مختلف استثارات العالم، يحصل المريد عندها على نشوة الانشغال بالحضور الإلهي. وبتجاهل نفسه تماماً باعتباره ذاتاً- وعياً، يصبح الصوفي مرآة يرى الله نفسه فيها. ويمكن أن نختصر تلك الحالة التي يصاحبها انعزال ظرفي عن المُلْك، في مثال واحد: «**كان الجنيد قاعداً وعنده امرأته، فدخل عليه الشبلي، فأرادت امرأته أن تستتر، فقال لها الجنيد: لا خبَرَ للشبلي عنك، فاقعدي. فلم يزل يكلّمه الجنيد حتى بكى الشبلي؛ فلما أخذ الشبلي في البكاء قال الجنيد لامرأته: استتري، فقد أفاق الشبلي من غيبته**»[33].

ص 30 وتفتح هذه الحالة، وبشكل مفارق، أفق المعرفة، لأن الإنسان لا يستطيع ولوج الحقائق الربانية إلا حين تتوقف إنّيته تماماً عن مواجهة التدبّر، أي لما تظهر الذات الإلهية فيه[34].

---

30) أنظر القرآن الكريم، سورة الليل: ٢ ﴿والنهار إذا تجلى﴾

31) السراج؛ اللّمع. ص 41

32) عن الترجمة الفرنسية لـ «لطائف المنن» التي قام بها المؤلف: إيريك جوفروا. باريس، 1998. ص 51

33) الجنيد؛ تعاليم روحية (بالفرنسية). ترجمها من العربية ر. دولادرياز. باريس، 1983. ص 197

34) أنظر على سبيل المثال: الأنصاري؛ طريق الله. ترجمه إلى الفرنسية *S. de Laugier de Beaureceuil* باريس، 1985. ص 120. ابن عربي؛ كتاب الفناء في المشاهدة (*l'extinction dans la contemplation*). ترجمه إلى الفرنسية M. Vaslân. باريس، 1984. ص48 - 49

وهذه التجربة المتمثلة في الانطفاء في الله، وتلك الخلاصة الرئيسية في حياة الزهد في الإسلام، تحوّل الشهادة الظاهرية في الإسلام إلى مشاهدة. وقد أقرّها علماء الظاهر الذين رأوا فيها التحقّق الباطني للعقيدة الأساسية للتوحيد الإلهي. ومع ذلك، فإن «الفناء» وقع تأويله من قبل المتصوِّفة بطرق مختلفة. أوحى بعضهم، ممن يقول بالتناقض، وعند الخروج من حالة الانتشاء التي يجربونها على وجه الحقيقة، بالإتّحاد أو بالحلول، وهو أسوأ من الأول. ومع ذلك فليس ذلك ما يدرّسونه على المستوى العقائدي في حالات صحوهم. طبعاً، لا يدخل فقهاء الإسلام ضمن هذا التمييز.

* **أن تموت الذات، وأن تحيا من جديد بالله.** للتحرك في مواجهة المنزلق الذي سلكه المتصوِّفة «المتخمّرون»، أشار متصوفة آخرون ممن ينعتون بـ«المتّزنين» إلى أن الإنسان، في حالة الوجد الذي يحققه الفناء، دائماً ما يحافظ على وميض من صفاء، خاصة أن تلك الحالة، وهي تظهر في شكل نَوْبَة عارضة، هي في الحقيقة تعبير عن تجربة أكثر اكتمالا، تجربة البقاء: فبعد استهلاكه لصفاته الشخصية، يحافظ السالك على وجوده منذ تلك اللحظة في الله وبالله، وتصبح صفات الله هي الفاعلة فيه. وبحسب الحديث القدسي الذي يردده الصوفيّة كثيراً، فإن الله يصبح «**سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها**». في الحالة ص 31
الأولى، وهي حالة الفناء، لا يرى الإنسان شيئاً خارج الله، أما في الثانية: حالة البقاء، فإنه يراه في كل شيء. وبعد نشوة الانغماس في الله، يصبح المريد رائقاً، ما يمكّنه في الآن ذاته أن يكون مع الله ومع العالم؛ فيفعل الله به ما يشاء، وبذلك يحقق عبوديته، وهو في الوقت نفسه يضع نفسه في خدمة الناس.

إن هذه التجربة المزدوجة: فناء / بقاء ، مهمة جداً في التصوُّف ، لدرجة أن الجنيد يعتبر أنها تعرّف لوحدها التصوُّف : «**التصوُّف هو أن يميتك الحق عنك، ويحييك به**»[35]. وهذا الموضوع هو نقل الآية القرآنية إلى مستوى صوفي. يقول تعالى: ﴿**كل من عليها فانٍ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام**﴾ (الرحمان: 26 - 27). ويجيب الموت الصوفي، كما تتضمّنه تجربة الفناء / البقاء، عن دعوة الرسول (ص): «**موتوا قبل أن تموتوا**». وهي تنخرط فعلياً في مثال محمد الذي «أُرسِل» إلى البشر لدعوتهم.

ومواصلة لعقيدة التوحيد الإلهي والـ«تذوّق» الروحي للفناء، قال بعض المتصوِّفة إن الله واحد، بمعنى أنه وحده من يملك الكينونة: وهو بإظهاره للمخلوقات، يعطيها وجودا نابعا من ذاته، وليس لهذا الوجود إلا مضمونا انطولوجيا نسبيا، أو لعلّه معدوم. كثير من علماء الظاهر حاربوا هذه الصياغة الميتافيزيقية، التي عُرفت تحت اسم «وحدة الوجود»، لأنها بالنسبة لهم تنفي عن الله التنزيه.

إن الطهارة، بالنسبة لكل من سلك طريق التصوُّف ، محطة ضرورية: فالمريد يعتبر أن أوخام

---

35) الرسالة القشيرية. ص 280 (وفي طبعة 2001 ص 312)

فرديته هي بمثابة ظلمات متراكمة تمنعه من تلقي نور العرفان، أو من الاتحاد بالله. وبالقدر ص32
نفسه، فإن الرجال والنساء الذين ينتمون إلى التصوُّف ، يطمحون أن يعيشوا إسلامهم بشكل كامل، في جميع أبعاده، وليس الانخراط في العقيدة أو في الشريعة فحسب. ولا يمكن مماثلة التصوُّف ، بأي شكل من الأشكال، مع تصوّف أو باطنية موازية أو مناقضة للإسلام. وإذا ما تبنّى بعض المتصوِّفة، في رد فعل على الحرفية الصارمة للفقهاء، مواقف مناقضة واستفزازية، فإنهم بقَوْا دائماً اللهم إلا في حالات «الزيغ» الظاهر ضمن الساحة الإسلامية.

بيبليوغرافيا:

عديدة هي التعريفات التي أعطيت للتصوف في كتب الصوفيّة والتي نوردها هنا في صيغتها العربية. كتابان فقط من بينها تُرجِم إلى الفرنسية:

- الكلاباذي؛ رسالة في التصوُّف . تر. روجي دولادرياز، باريس، 1981
- الهجويري؛ كشف المحجوب. تر. دجامشيد مرتضوي، باريس، 1988

أنظر أيضاً:

-Titus Burkhardt ; *Introduction aux doctrines ésotériques de l'islam. Paris. 2001 (rééd.)*

-René Guénon ; *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme. Paris. 1973.*

التصوُّف (في صيغة الجمع)
مرْوَحة شاسعة للأنواع الروحانية

ص33 «**لون الماء لون إنائه**»[36]: بهذا القول المعبر جداً، أراد الجنيد، صوفي بغداد المشهور، أن يبين أن الطرق المؤدية إلى التصوُّف متعددة. وبحسب القولة الصوفيّة فإن«**الطرق إلى الله كنفوس بني آدم**». كلٌّ يسير في الطريق بحسب استعداداته. وفي القرن العاشر يستشهد السرّاج بقول النبي (صلعم) «**اختلاف أمتي رحمة**» ليفسر اختلاف «علماء الباطن»، المتصوِّفة ذاك. ويتكلم الصوفي بحسب الدرجة الروحية التي وصلها، وبحسب تجربته في تلك اللحظة، ولكنهم جميعهم يحصلون على فائدة ذلك التبادل[37]. وهذه الدعوة إلى التعدّد هي جزء من المبدأ الإسلامي «الخلاف»، الذي نجده خاصة في الفقه الإسلامي. وبعيداً عن حُجُب الاختلافات، سعى مؤلفو كتب التصوُّف الأوائل (القرنين العاشر والحادي عشر) على العكس من ذلك، إلى إبرازها، لأنها تترجم بالنسبة إليهم ثراء تجربة أهل التصوُّف ودقّتها. لا يتفق هؤلاء إذن وإلى اليوم حول مصطلحات عقائدهم؛ وهم أحياناً في خلاف حول عدة نقاط لاهوتية[38].

وبسرعة كبيرة، صاغ هؤلاء الكتّاب بعض الصور المثالية للحياة الروحية، في قوالب غالباً ما اعتمدوا فيها صيغة التضاد: نشوة/ اتّزان؛ انعزال عن العالم/دخول فيه لاختراقه؛ صوفي «عارف» / صوفي «جاهل»...الخ. وبذلك يصل بعض المتصوِّفة إلى التمييز بين الزاهد والفقير والملامَتي وبين الصوفي حقيقة. وفي القرن الحادي عشر، دقق الهجويري ذلك التصنيف، وأحصى اثنتي عشرة مدرسة من مدارس التصوُّف ، طبقاً للقيمة الروحية الخاصة بمشايخ
ص34 كل منها، أو للنظرية التي تروى عنهم: فالبسطامي يمثل النشوة الروحية [**فلك المعرفة، وملك المحبة**]، والجنيد الصفاء، والمحاسبي متعة القدر [**إمام الفنون، وجاسوس الظنون**]، والحاكم الترمذي الولاية [**ذو الخطر، الفاني عن أوصاف البشر**]، والخرّاز الفناء/البقاء [**سفينة أهل التوكل والرضا، وسالك طريق الفنا**][39]. والطرق الصوفيّة التي ستأتي لاحقاً، ستستجيب هي بدورها إلى مزاج روحي محدد وليس إلى غيره. وتفرّق كتب التربية أيضاً بين السالك والمجذوب. يشق الأول طريقه، مثلما رأينا أعلاه، مدفوعا بإرادته الخاصة، أو على الأقل هو من يعتقد ذلك: فهو، بحسب عبارة شيخ فارسي «**طوْعُ الإرادة الإلهية**». أما الثاني فإن الله هو الذي جذبه إليه بإرادته.

---

36) نفسه. ص 316 (وفي طبعة 2001 ص 346)

37) اللمع. ص 107

38) نفسه. ص 212. والكلاباذي؛ رسالة في التصوُّف . ص 38-46

39) كشف المحجوب. ص 385-291. وما جاء بين معقّفين [ ] لم يرد في النص بل مأخوذ مباشرة من المصدر (المترجم)

ومن جهة أخرى، فإن مشايخ الصوفيّة يحددون مستويات عدّة في سلّم الولاية. فالعالم عندهم يسيّره الأولياء، بحيث يشغل كل واحد منهم، بحسب مشجّر الطبقات، وظائف مقابلة لدرجته الروحية: فالقطب يحيط به إمامان اثنان؛ وبأسفل منهم يأتي الأوتاد الأربعة، ثم الأبدال السبعة أو الأربعين، بحسب الرواة ..الخ. وطبقاً لذلك، يوجد مائة وأربع وعشرون ألف ولي، تماماً على عدد الأنبياء الذين عرفتهم البشرية. وعندما يتوفى واحد منهم، يقوم مقامه مباشرة ولي آخر من الرتبة التي دونها.

القطب فقط، من بين هذه المراتب، من يحمل معرفة دقيقة بجميع المنازل الروحية. والمريد البسيط لا يعلم بالضرورة سلطة الذي يليه، وسلطة من بلغ رتبة «التحقّق» التي لا يمكن له هو ولوجها. ويتصور بعض أهل التصوُّف أنهم بلغوا قمة الولاية، لأنهم يغمطون، أو يجهلون، الإنجاز الروحي لغيرهم من المريدين. يقول الشبلي بعد قرن على وفاة البسطامي: «**لو كان أبو يزيد رحمه الله هاهنا لأسلم على يد بعض صبياننا**»[40]. عديد التصريحات من هذا النوع تزين تاريخ التصوُّف. ص35

يمكن تفسير التنوع في السلوكات الروحية أيضاً بنقاط مركزية في العقيدة الصوفية. فبالنسبة لعقيدة وراثة النبي (صلعم) التي برزت لدى كتّاب الصوفيّة الأوائل، ووجدت صياغتها عند ابن عربي، فإن الأولياء المسلمين يتلقون الميراث الروحي للأنبياء الأول عبر شخص الرسول محمد (ص)، الذي يقوم باستعادة أنواع النبوات السابقة وإعادة تركيبها. وبذلك يكون هذا الولي في مرحلة من حياته أو لمدة أطول، «نوحياً»، أو «إبراهيمياً»، أو «موسوياً»، أو «عيسوياً». ويشتغل هذا الميراث على طريقة «الإرث الجيني» الذي «**يطبع، بمواصفات دقيقة ويمكن رصدها، سلوك الولي وفضائله المميزة وأنواع الهيبة التي يتمتع بها**»[41]. وتكون درجة ولاية الوريث في مستوى رتبة النبي (صلعم) الذي يرثه: مجرّد نبي، أو رسول يحمل شريعة جديدة للبشرية. وهكذا عرف التصوُّف أولياء «موسويين» كانوا يغطون وجوههم، على شاكلة موسى (ع) عندما نزل من جبل سيناء، حتى لا يُعمي النور الذي يشعّ منها، أو لا يقتل، مخاطبيهم[42]. كما عرف أيضاً أولياء «مسيحيين» كانت لهم القدرة فيما يبدو على إحياء الموتى، كما كان يفعل المسيح عيسى بن مريم (ع).

إن نظرية تجلّي «أسماء الله الحسنى»، وتحققها في المخلوقات، التي طورها ابن عربي وغيره من المشايخ، تعطينا فسيراً آخر لتنوع الأمزجة الروحية. نحن نعلم أن معرفة الله، في الإسلام، تتم من خلال أسمائه التي يصل عددها المعتمد إلى 99 إسماً. وهي في الحقيقة لا متناهية، لأن المخلوقات متعددة، ولكنها جميعاً يحتويها اسم الجوهر، الله. ولهذه الأسماء وظيفة البرزخ، أي موضع التبادل بين المسمَّى والإنسان، وكل اسم هو للكائن البشري «سيد مخصوص» يمكّنه من ص36

---

40) اللمع. ص 397

41) M. Chodkiewicz ; *Le Sceau des saints*. p 96-97

42) نفسه. ص 95-96، 106

الاجتياز إلى الربوبية. فمثلاً الشخص الذي يتجلى الله فيه باعتباره «الظاهر»، لا يكون سلوكه هو نفسه الذي نجده عند من يغشاه اسم «الباطن».

أدبيات صوفية

يأتي تنوع التصوُّف أيضاً من التضاد بين صوفية أخلاقية (تحصيل الأخلاق القرآنية والنبوية الرفيعة)، وتصوف ذي بعد حِكْمي رباني أو ميتافيزيقي، يعتمد على النصوص المقدسة، وكذا على النظريات الأفلاطونية الجديدة والنظريات الإشراقية. وبين هذين المستويين المتميزين جداً، توجد مساحة واسعة لمحتويات وسيطة.

وتظهر هذه الدرجات بشكل واضح في الأدب الصوفي. فكتّاب مثل عبد القادر الجيلاني والسهروردي يرفضون الحديث عن أي بُعدٍ ميتافيزيقي في مؤلفاتهم، للتركيز فقط على الجوانب العملية في الطريقة. إن التربية الباطنية، بالنسبة إليهم، لا يمكن أن تكون إلا شفوية، لأنها موجّهة إلى حلقة ضيقة من المريدين. وتقوم على الأحاديث النبوية للتحذير من كل باطنية مجانية: «**حدثوا الناس بما يفهمون. أيحبّ أحدكم أن يكذَّبَ الله ورسوله**» (رواه البخاري).

وقد استسلم بعض الكتّاب، من باب الاحتياط أو من باب الالتزام فحسب، للنزعة الأخلاقية ونزعة التقوى العاطفية. وهو الإنتاج الذي عناه المفكر الميتافيزيقي (ت 1998) Frithjof Schuon عندما تحدث عن «التصوُّف المتوسط» أو «الباطنية الخفيفة»[43]. وكانت التنازلات التي حصلت فيها للظاهرية كبيرة لدرجة أننا لا نستطيع إطلاق مصطلح تصوّف عليها. وكان بعضهم شديد الرغبة في «شرعنة» التصوُّف ، فبسّط مصطلحاته لدرجة إفراغه من كل محتوى باطني أو تلقيني. وقد حافظ التيار الزهدي، وهو السابق زمنياً عن التصوُّف ، على بقائه واستمراره من خلال تديّن مشوب بفضائل روحية، تتعايش مع كشوفات ذات طبيعة صوفية. وبقدر ما تمس نزعة التديّن هذه المتصوِّفة الحقيقيين stricto sencus بقدر ما تمس جمهور المساجد، هؤلاء الذين يحاول الوعاظ الوصول إليهم، وتنويرهم. وفي المقابل، كان ميتافيزيقيون مثل يحيى السُهْرَوَرْدي وابن سبعين مهمشين باستمرار في عالم التصوُّف نفسه. أما مثال ابن عربي فهو مختلف. فقد كان يغرف بشكل واسع من التراث الصوفي في أعماله، ويعمّق عقائده قبل أن يعيد بدوره توزيع تلك التعاليم في التصوُّف اللاحق، عبر إعطائه جرعة باطنية.

أما العبارة التي تتوسّط التصوُّف فنجدها في كتيّبات التلقين المدرسية الصادرة في القرنين العاشر والحادي عشر، التي «صالحت»، على إثر مغامرة الحلاّج، عقائد الشيوخ الأوائل مع الأرثوذكسية السنّية. ومع ذلك فإن هذه الكتيبات لم تُلْغِ الجوانب الإيحائية والإلهامية، وحتى المتناقضة في التجربة الصوفية، بل عمدت إلى تقنينها. ثم تضاعف صدور رسائل «قواعد

ص 37

(43) Frithjof Schuon ; Le Soufisme, voile et quintessence. Paris, 1980. p 110

السلوك»، الموجهة إلى هؤلاء الذين بدأوا يميلون إلى تجربة التصوُّف ، والذين عرفت أعدادهم زيادة مطردة. وقد اغتنت تلك العبارة الوسطية بأعمال الغزالي (ت 1111)، الذي صالح التقوى
ص 38 السنّية مع ميتافيزيقا الأفلاطونية الجديدة. ومنذ القرن الثالث عشر حل محل تلك الكتابات أدبيات الطرق الصوفيّة الكبرى وبالخصوص الكُبراوية، والخلوتية أو النقشبندية التي تقترح تعليماً ذي درجات متفاوتة. وبالرغم من كون ذلك الأدب موجّه بالأساس إلى مريدي الطريقة، إلا أنه يحمل بالأساس هدفا تلقينياً، عملياً، وقابلاً للتعامل مع مجالات متعددة. فالعقيدة الباطنية فيها مقتطفة بشكل حذر، حتى لا تصدم المتلقي العادي الذي يحضر درس الشيخ، وحتى لا تستعدي الرقيب.

يمكن القول إن الأدب الصوفي عرف عصره الذهبي في القرن الثالث عشر. ففيه وقع تأليف الأعمال العقائدية الأساسية نثراً، وأيضاً الشعر الصوفي والرسائل التربوية الصغيرة وكتب التدريس المتعلقة بقواعد الحياة، والمجاميع الحكمية، والنصوص التعبدية، والقواميس التاريخية التي تحوي حياة المتصوِّفة [= كتب التراجم والطبقات][44]، وكتب سيرة الأولياء...الخ. هناك أيضاً عديد المشايخ الذين لم يؤلفوا نصاً واحداً في التصوُّف بل إن بعضهم كان جاهلاً سواء لكونهم لم يتلقوا «كشف العبارة»، أو لكونهم يرون ببساطة أن كتابة العقيدة يمكن أن يمثل عقبة أمام الإدراك الفوري للحقائق الروحية.

وتبين مختلف أنواع الأدب الصوفي تنوع التجربة الصوفيّة في الإسلام. كما أفرزت أيضاً اتجاها لبلورة الأمثلة فالجنيد مثلاً يمثل الاتزان، والحلاّج النشوة، بالرغم من كون هذه الحالات غالباً ما يعيشها الشخص نفسه بالتداول وبالتالي لإنتاج عدة معايير لا معياراً واحداً. وإذا لم يحياها المرء باطنياً، فإنها تتحول إلى قوالب جاهزة؛ وهذا ينطبق كثيراً على المجال الروحي، حيث يصبح الروتين عامل تآكل.

ص 39

كيمياء الباطن

ما هي العلاقات التي يقيمها التصوُّف مع علوم الخوارق، مع العلم أن هذه الأخيرة تجمع اختصاصات متنوعة جداً (التنجيم، الكيمياء، التمائم والسحر، علم الحروف، إلى جانب عدد لا محدود من عمليات الكهانة) ؟ يقرّ شيوخ التصوُّف بصلوحية بعضها، ولكنهم يخشون الكشف عنها لأغراض السحر. وبما أن الحديث هنا عن علوم مثل الكيمياء أو علم الحروف (وهو من علوم الباطن)، فإن الخوف هو أن يقع الخلط في الهدف المرسوم وفي مستوى الممارسة: فتبقى تلك الممارسة في المستوى النفسي إذا اتبع المريد الفكر السحري، وتصبح روحية إذا كانت الصورة تربوية. لذلك يؤكد المشايخ على الكيمياء الداخلية التي «تحوّل» القلب لا المادة؛ وقد أقسم ابن عربي على عدم استعمال سلطة الحروف في أفق الكهانة.[45]

وقام المتصوِّفة على مر التاريخ بمثل هذه الممارسات، وخاصة في العالم التركي-الفارسي

---

44) ما ورد بين المعقفين [ ] من عند المترجم

45) بخصوص علم الحروف عند ابن عربي أنظر: الفصل الذي كتبه D. Gril في الترجمة الفرنسية لكتاب «الفتوحات المكية»، باريس، 1988. ص 487-385

أو في المغرب. واليوم، تبقى علوم السحر وممارساتها (تملك الجن، الكهانة، العرافة، الحماية بالتمائم...) حاضرة بشكل كبير في العالم الإسلامي المحيط، وخاصة في المناطق التي تكون فيها التقاليد الإحيائية قوية، وهو ما يرفضه بعض المتصوِّفة، الذين يعتبرون أن الله هو الفاعل الحقيقي الوحيد في العالم. فالشامانية مثلاً لم تختف تماماً عند الشعوب التركية في سهول
ص40 تركستان والى حدود هضاب الأناضول، ما جعل بعضهم يصفونهم بـ «الشامانيين الذين تصوّفوا»[46]. بالطبع، نحن هنا بعيدون آلاف الأميال عن التصوُّف المدني لحواضر العالم العربي بشكل خاص. ولكن الإسلام الطرقي في أفريقيا السوداء لا يزال يقوم بدور الوساطة الرئيسية بين العادات المحلية والإسلام العربي.

ويتمظهر تعدد التصوُّف أيضاً في مختلف العلاقات التي يغذّيها المتصوِّفة بالشريعة: بعضهم اعتمد مقاربة تبدو في هذا المستوى مربكة، ولكن يمكن أن تكون أصيلة تماماً. وتبرز إلى الآن في الحوارات العديدة التي تجري في عالم التصوُّف بخصوص أساليب التربية الصوفيّة (هل يجب مثلاً استعمال الذكر بصوت عال أم بصوت خافت؟ هل من المفيد على المستوى الروحي أن نَستمع إلى الغناء والموسيقى؟) ، أو بخصوص مدى سنّية ابن عربي ونظريته في «وحدة الوجود»، أو العلاقة مع بقية الأديان (من الانفتاح الميتافيزيقي الكلي إلى الانغلاق الطائفي)...الخ. وإذا كان التصوُّف اليوم هو، بدرجة كبيرة، وريث النزعة الإنسانية الروحية، أو النزعة الكونية في الإسلام، فيوجد أيضاً تصوّف «أصولي»، يطرح نفسه رد فعل عن النزعة المادية القادمة من الغرب. ما هو القاسم المشترك الذي بقي بين تحفّظ متصوف غرف من عقيدة النخبة وبين المظاهر الاحتفالية التي تمارَس في بعض الطرق الشعبية، بين عالم صوفي، ملتزم بالسنة بشكل صارم، وبين درويش من دراويش الحارة أسكرته نشوة التصوُّف ...وربما قليل من الحشيش؟

وبالنهاية، إذا كان التصوُّف يقدّم طرقا متعددة، فلأنه ينبع من الإسلام، وهو بدوره شديد
ص41 التنوع. ومثلما أنه لا وجود في الإسلام لسلطة عقائدية عليا تشبه البابوية، فلا وجود في الصوفيّة أيضاً لسلطة روحية وحيدة: فابن عربي لم يُلقَب بالشيخ الأكبر إلا من بعض المتصوِّفة، وبقيت أعماله عرضة للخلاف. كما أن جلال الدين الرومي اعتُبِر قطبًا آخر للروحانية الإسلامية، ما جعل أتباع كليهما يعتقدون بوجود تنافس بينهما. ولعل ذلك هو الموجِبُ لقولة رُوَيْم، التي ما فتئ الشيوخ يرددونها على مر القرون: «**ما تزال الصوفيّة بخير ما تنافروا**»[47].

بيبليوغرافيا:

فيما يتعلق بالمستويات المختلفة للأدب الصوفي

Frithjof Schuon ; *Le Soufisme, voile et quintessence.* Paris, 1980

---

46) T. Zarcone ; « *le brame du saint. De la prouesse du chamane au miracle du soufi* », dans *Miracle et karama. Hagiographies médiévales comparées.* Paris, 2000. p 416

47) **الرسالة القشيرية**. ص282 (**وفي طبعة** 2001 ص 314)

التصوُّف والتشيُّع

تماثلات عقدية

لا يمثل التصوُّف لوحده جميع روحانية الإسلام أو باطنيته. فالتشيُّع، «شيعة علي»، الذي يعدّ اليوم حوالي عشرة بالمائة من المسلمين قدّم نفسه منذ البدايات باعتباره حركة تعتمد فيها كُلاً من المطلبية السياسية والعقائد الباطنية على بعضهما البعض. وقد انفرط عقد هذا التحالف لما قامت الدولة الشيعية، مثلما هو الحال مع الصفويين. منذ ذلك الحين، أظهرت المؤسسة الدينية الشيعية ذات المنزع الظاهري تعصباً ضد المتصوِّفة، مثلما هو الحال عند الفقهاء السنّة.

لا سبيل إذا إلى مماثلة التشيُّع بمختلف تياراته وأزمنته وأمكنته مع العرفان الخالص، مثلما يقترح هنري كوربان. فالتشيُّع، مثل كل الأديان، له عقائده المتصلبة، وتراتبيته الدينية ص42 التي تفرض قيمه، وممارساته الدينية الشعبية، وبالطبع باطنيته. وبالرغم من كونه لا يمثل إلا أقلية صغيرة في الإسلام، فهو أكثر انقساماً من التيار السني، بما أن عديد الجماعات التي تُنعت «بالمبتدعة» من الشيعة أنفسهم، يدورون في فلك الإمامية الإثني عشرية، التي أصبحت دين الدولة في إيران بداية من القرن السادس عشر. فالإمام علي قد اضطر إلى إزاحة عدد من الأتباع المتشددين الذين ألّهوه؛ وهذه النزعة التأليهية للبشر، وهي محرّمة في الإسلام، تكررت عند بعض الشيعة الذين وصفوا بـ«الغلاة». ومع ذلك فإننا نجد في التشيُّع العام ميلاً إلى «الانفعال العاطفي» وإلى «دولورية»[48] مرَضية، وكلتاهما غير متطابقة مع فكرة العرفان؛ في حين أن النزعة الفقهية السائدة وحجم العادات هو ما يشكل عائقا أمام المعرفة في المعيش السني.

وفي الجوهر، فإن التصوُّف والتشيُّع يتقاسمان الميراث المحمّدي نفسه، الذي ينتقل عبر تعليم باطني. وتمرّ أغلب السلاسل التعليمية في التنظيمات الصوفيّة عبر علي (ابن أبي طالب)، كما يتبنى أهل السنّة الحديث النبوي: «**أنا مدينة العلم وعلي بابها**» (رواه الطبراني). ليس غريبا إذاً أن نلاحظ الهيمنة الروحية التي مارسها، على مرّ القرون، الأئمة جعفر الصادق وموسى الكاظم، وهم من أحفاد علي، على الروحانيين أمثال بِشر الحافي والبِسطامي ومعروف الكرخي، بل ونلاحظ أيضاً وجودهم ضمن السلسلة التعليمية للطرق الصوفية. كان الجميع يعترف لجعفر الصادق، بشكل خاص، بالزعامة الروحية، وبالخصوص في ميدان التأويل الباطني للقرآن. إن التقارب العقائدي والتعليمي بين المنهجين لا يرقى إليه الشك، وبالأساس الفكرة القائمة على أن دورة «الوَلاية» هي التي تعقب دورة «النبوّة»، ما يضمن بقاء المنهج الباطني في الإسلام حيّاً ص43 باستمرار.

ويرى الشيعة في هذا التقارب تأثيراً مارسته عقائدهم الخاصة على التصوُّف ، وهو ما يرفضه المتصوِّفة في الغالب. ويتحدث هؤلاء الأخيرين عن سبق باطنيتهم وارتقاء سلسلتهم

48) دولورية Dolorisme : عقيدة فلسفية تمجّد الألم والمعاناة في التكفير عن الذنوب (المترجم)

إلى عائلة النبي (صلعم). فإلباس «الخرقة»، وهي ممارسة طالما استُعملتْ في التاريخ الصوفي، يعود في جذوره إلى فعل النبي (صلعم) نفسه عندما غطى بثوبه علياً وفاطمة وأولادهما الحسن والحسين. بيد أن النبي (صلعم) لم يكن «شيعيا» أكثر منه «سنياً»، وليست الشيعة أكثر إجلالاً لأهل بيت النبي (صلعم) من غيرهم[49]. وقد اكتشف علماء ومفكرون سنّة في التصوُّف أيضاً عناصر خافية من التشيُّع. فالخرقة عند ابن خلدون مثلاً قد وقع اقتباسها من التراث الشيعي؛ و«القطب»، في الفضاء الصوفي، يدين أيضاً بالكثير للإمام، المرشد الداخلي للمؤمن الشيعي، الذي هو بدوره قطب الكون. ودائماً بحسب ابن خلدون، فإن نزوع بعض الصوفيّة لادّعاء «المهدوية» (والمهدي، شخص من سلالة النبي (صلعم) يظهر في آخر الزمان ليقتل المسيح الدجّال ويمهّد لمجيء المسيح (عيسى بن مريم)) لا تعدو أن تكون ظهورا لتشيع كامن.

وفي الحقيقة فإن التشيُّع البدائي والتصوُّف قد اغترفا من نفس المصدر، وتعرضاً بالتالي لتأثيرات التجارب الموازية. لقد طبع الأندلسي ابن عربي العرفان الشيعي بشكل واضح، مساهماً مثلاً في صنع النظرية الشيعية حول الولاية. وقد تبنى الإمام الخميني نفسه ذلك التأثير[50]. ولم تكن الشخصية الرئيسية التي عرّفت بابن عربي في الوسط الشيعي غير ربيبه ومريده صدر الدين القُونَوي (ت 1273)، الذي كان أيضاً يتبع الفيلسوف الإيراني نصير الدين الطوسي. وعلى إثر ذلك تطور نوع من التأثير المتبادل بين الصوفيّة والعرفان الشيعي. هكذا كان حيدر العاملي، أحد الروحانيين الإثني عشرية الذين عاشوا في بغداد نهاية القرن 14، يعتبر أن كل صوفي حقيقي هو بالضرورة شيعي، وكل شيعي هو متصوف؛ وكان يدعو كلاً الفريقين إلى الاعتراف ببعضهما.[51] ص44

وظهرت في الفترة نفسها في إيران طرقٌ صوفية انزاحت نحو التشيُّع. وبصفة عامة، فإن التصوُّف الإيراني تأرجح بين التسنُّن والتشيُّع، بحكم أن هويات كليهما لم تكن واضحة بشكل جيد. فالإسماعيلية مثلاً، وهي فرقة شيعية تتميز بباطنيتها الشديدة، تعرضوا في بعض المراحل إلى الملاحقة من قبل الحكم السني؛ فتحول بعضهم إلى السرّية، والتحق البعض الآخر بالطرق الصوفية. أما الفرقة البكتاشية في تركيا، وقد كانت عقائدها دائمة التقلب، فقد اتُهِمت من أهل التصوُّف بالابتداع.

---

49) يحمل أهل السنة، سواء كانوا متصوفة أم لا، بشدة على معاوية (بن أبي سفيان) الذي اغتصب الخلافة من علي، وكذا على الأمويين من بعده الذين نكّلوا بالأئمة؛ وذلك لم يمنعهم أن يبقوا من «أهل السنة» لأن اعتقاداتهم ترتكز إلى سنّة النبي (صلعم)

50) C. Bonaud ; *L'Imam Khomeyni, un gnostique méconnu du 20ème siècle*. Paris, 1997

51) H. Corbin ; En Islam iranien. Paris. 1972. t III. p 149-213

باطنيتان متنافستان

بقطع النظر عن تقاربهما العقائدي، فإن العلاقات بين التصوُّف والتشيُّع الباطني لم تكن على مر القرون علاقات غزل متبادل. كان هناك في أغلب الأحيان تنافرٌ بين هذين الصنفين من الباطنية، يعود أساساً إلى تجاورهما. فقد كان المشايخ الذين أسسوا الطرق الصوفيّة في الغالب من سلالة النبي (صلعم)، مع العلم أن امتلاك مشجّر نسب يرقى إلى علي لم تكن حكرًا على الشيعة. إن اختلاف الآفاق يكمن أولاً في اختلاف الأمثلة عند كليهما: فالمتصوِّفة يوقّرون علياً والأئمة الشيعة باعتبارهم من أهل بيت النبي (صلعم) وباعتبارهم روحانيين كبار، ص45
ولكن مرجعهم الأخير هو محمد (ص). وحتى الحلاَّج في القرن العاشر، وقد كانت له علاقات مشبوهة في أعين كثير من أهل السنّة، فإنه يجلو كل غموض عن موقفه من هذه المسألة: الرسول هو «الـ» هادي. وفي وقت لاحق، وعندما كان يهاجم الإسماعيلية، زاد الغزالي من تطريق هذه البديهية. وحتى ابن عربي الذي كان هنري كوربان يقدر تأثره بالعرفان الإيراني[52] في زمنه، فإنه كان يتوجه إلى الشيعة بكلام قاس جداً، وكان يظهر تمسكه بالتسنن في عديد المناسبات[53]. وكان أتباعه من الشيعة يقرون بوجود خلافات عقائدية غير قابلة للرجوع بينهم وبينه، ما يُعتبَر بالنهاية منطقياً.

وبصفة عامة، فإن المتصوِّفة المنتمين عادة إلى طبقة علماء السنة، يظهرون الكراهية للشيعة، ويقرّون قتل «غلاتهم» الذين فاحت رائحة بدعهم. ومنذ القرن 11 تقريباً، أي منذ أن أصبح التشيُّع يمثّل خطرا سياسيا على التسنُّن، دعم أغلب الطرق الصوفيّة الأنظمة السنية في صراعها ضد الشيعة. واتُهِم هؤلاء في القرن 13 بالتحالف مع المغول، الذين اجتاحت جحافلهم الشرق الإسلامي كله. وحدها بعض الطرق الفارسية والتركية من وقفت على الحياد في معركة معاداة ص46
التشيُّع. وقد وصلت تلك العداوة ذروتها في صلب الطريقة النقشبندية: لقد كانت هذه الطريقة، وأكثر انتشارها كان في المناطق الشرقية لأرض الإسلام، على علاقة تماس جغرافي مباشر مع مختلف صيغ التشيُّع.

ولم يقصّر الشيعة بدورهم. فالمرجعية الوحيدة في أعينهم هي الإمام، الذي يملك وحده سلطة تأويل النصوص والتوسّط لصالح الأتباع. وكل مرجعيات الحكم، مثل مرجعية مشايخ الصوفية، يُنْظَرُ إليها باعتبارها اغتصاب للحق. ولهذا السبب، عمد رجال الدين الشيعة في

---

52 H. Corbin ; *En islam iranien*. p 156

كان كوربان يرى «عدم التوازن» في موقف الصوفيّة القاضي بتخصيصهم النبي (صلعم) بـ«الهيبة»، في حين كان الشيعة يقسّمون الهيبة بينه وبين الإمام (*La Méthode spirituelle d'un maître du soufisme iranien. Nur Ali* shah. Par M. de Miras. Paris, 1973, préface, p 9-10)

53 M.Chodkiewicz ; *Le Seau des saints*. p 191 ; Cl. Addas ; Ibn 'Arabi ou la quête du soufisme rouge. Paris, 1989, p. 281.

أغلب الأحيان، بعكس المشهور، إلى إدانة التصوُّف ، بل وأيضاً الفلسفة. ومن جهتهم فإن علماء السنة يستهجنون هذه الأخيرة لجهة نزعتها النسبية التي يعتقدون أنها تطبقها على الوحي. وبصفة عامة، فإن الجماعات الشيعية تستنكف عن مخالطة المتصوفة. ففي القرن 12، عندما أنشئت للمتصوِّفة زوايا في عهد الأيوبيين في حلب، انزعج الشيعة: فقد كانوا ينظرون إليهم على أنهم «عاطلون»، ويتهمونهم بأنهم «جواسيس».[54]

وأينما قام للشيعة حكم، عرف التصوُّف أحد مصيرين: الاختناق أو الطرد. كان ذلك الحال في مصر الفاطمية، وأكثر منه في إيران الصفويّة. فقد حظر مؤسس الحكم الصفوي شاه إسماعيل (القرن 16) مصطلح تصوّف، لصالح مصطلح «العرفان»، وفي السياق طارد المتصوِّفة، مدمّرا مقامات عدد كبير من أوليائهم. وقد واصل خلفاؤه السياسة نفسها، مجبرين
ص47 الطرق الصوفيّة الإيرانية على الهجرة. كما صدر الهجوم على التصوُّف أيضاً من حكماء اللاهوت من شيعة بلاد فارس مثل مُلاّ صدرا، الذي استعاد، في القرن 17، مذهب ابن عربي رافضاً كل ما عداه من صور التصوُّف . وكان يغلب على الدراويش الإيرانيين في ذلك الوقت التسيُّب والتوهُّم، ما يعطي صورة فاسدة جداً عن التصوُّف . وبوصمهم بالعار، كان حكماء اللاهوت يبحثون أيضاً عن مجانبة هجوم رجال الدين الشيعة من أهل الظاهر. واليوم أيضاً، لا يزال بعض الشيعة الإيرانيين ينظرون بعين الريبة إلى مصطلح التصوُّف ، كما تقوم الجمهورية الإسلامية بإيران بملاحقة منتظمة لأهل الصوفية، ما جعل بعضهم يختار طريق الهجرة، كسيد حسين نصر أو د. نوربخش. ومع ذلك فإن الاهتمام بشيوخ كابن عربي والرومي يتأكد يوماً بعد يوم في إيران الحالية.

إن الاختلافات الحاصلة في الحساسيات الدينية، واتساع الرقعة الفاصلة بين العقائد، والمصالح السياسية لنذكر العداء القديم والمتجدد بين العثمانيين، وهم مدافعون أشداء عن التصوُّف ، والصفويين كانت من الحدّة بمكان لدى الطرفين، ما لا يسمح لنوعي الباطنية من أن يتوحّدا. إن الحذر التاريخي الذي يطبع العلاقات بين المتصوِّفة والشيعة يميل اليوم نحو الخفوت في إطار وحدوي؛ ولكن لا بد أن يعرَّفَ التصوُّف ، في المبدأ كما في التاريخ، باعتباره البعد الصوفي أو الباطني للإسلام السني.

بيبليوغرافيا:

- Mohammad Ali Amir-Moezzi ; *Le Guide divin dans le shiisme originel.* Lagrasse, 1992
- Henry Corbin ; *En islam iranien.* t III, Paris, 1972

54) A. M. Eddé ; *La Principauté ayyoubide d'Alep.* Stuttgart, 1999, p.426

- Seyyed Hossein Nasr ; « *Chi'isme et soufisme* », dans *Essais sur le soufisme.* Paris, 1980, p 145-169
- Thierry Zarcone ; « *L'Iran* », dans A. Popovic et G. Veinstein ; Les Voies d'Allah. p 314-321

القسم النسوي في التصوُّف

ص 48 يولي الإسلام الأول للمرأة مكانة هي بلا شك محسودة عليها، أكثر من أي مكانة بوَّأتها لها الأديان الأخرى ومجتمعات تلك العصور. وسنكتفي بالإشارة إلى أن القرآن يميّز «المسلمات» عن «المسلمين»، و«المؤمنات» عن «المؤمنين»، وذلك بهدف تأكيد الهوية الدينية للمرأة، واستقلاليتها في العلاقة بالله. كان الرسول (ص) يعيش محاطاً بالنساء، ولا بد أن يؤوَّل الحب الذي يحمله لجنس النساء في المستوى الميتافيزيقي أولاً، كما فسّره المتصوفة.

ولكن ردات الفعل القديمة والمعادية للمرأة سرعان ما استعادت هيمنتها، وسعى الفقهاء «الرجال» بسرعة إلى تضييق الأفق الانفتاحي الذي جاء به الرسول. ومع ذلك فقد استطاع عدد من النساء أن يفرضن لهن مكانة في المجتمع، وبخاصة في مجال رواية العلوم الإسلامية: كثير منهن بنين المساجد والمدارس، وعلّمن «الرجال» الحديث والفقه؛ ونادراً ما نجد منهن من أمّتْ الصلاة، أو من خطبت الجمعة. وتمتّع بعضهن بجاذبية الوَلاية، كالسيدة نفيسة (ت 824)، وهي ترقى في نسبها إلى النبي (صلعم)، ولا تزال تحظى بالإجلال في القاهرة إلى اليوم. ولأنها كانت عالمة بالفقه وكثيرة التفكّر، فقد سميت بـ«سيدة الفتوى وصاحبة الكرامات»، بسبب وصولها الكمال في العلوم الظاهرة والباطنة. وكانت تبهر الإمام الشافعي نفسه أيما إبهار، كما عدد لها ابن حجر مائة وخمسين من الخوارق.

ص 49 التأنيث الدائم في التصوُّف الإسلامي

مالت النساء، على مرّ القرون، إلى التصوُّف أكثر من علوم الظاهر، لأنها وجدت فيه، بيسر أكبر، فضاء من الحرية. ألا تتبع الروحانية، بمختلف أشكالها، من رحم الحدس المسمى بـ«الأنثوي»، في مقابل العلوم الدينية العقلانية، التي توائم الرجل أكثر؟ لذلك دافع بعضهم عن كون التصوُّف يوافق العقل الأيمن للإنسان، وهو محل الحدس، بينما ينتمي الإسلام الظاهري إلى العقل الأيسر، حيث يغلب التفكير.

إن الزهّاد والمتصوِّفة الأوائل اعترفوا بولاية المرأة. وهؤلاء ابن حنبل وبشر الحافي يطلبون من آمنة الرملية أن تتدخل لفائدتهم، وهذا ذو النون المصري يعدّ فاطمة النيسابورية من بين شيوخه. ولكن رابعة العدوية (ت 801) التي عاشت في البصرة من العراق، قد طبعت العقول. وأصبحت «مثلاً عن عشق الله»، الذي وصلت أسطورته الذهبية إلى سان لوي ومؤرّخه جوانفيل[55]. وفي إيران القرن الحادي عشر، كانت النساء يتلقين الطريق كما الرجال. وتصدّرت بعضهن للمشيخة الروحية؛ ويقال إن إحداهن وصل عدد مريديها إلى خمسمائة من الرجال والنساء. وبداية من القرن 12 ظهر عديد الرباطات (وهي أماكن للتأمل والانقطاع) المخصصة للنساء في عدة مدن من العالم الإسلامي.

وأبدى شعراء الصوفيّة اهتماماً خاصاً بالعنصر الأنثوي للألوهة. فـ«ليلى» تجسِّد المعشوقة،

---

55) حول رابعة العدوية، أنظر أسفله ص 111

ص 50 التي تلقن حباً متعالي، مفارق. وهي عند ابن الفارض ترمز إلى الله، الذي يحجب نفسه عن أعين البشر ويتكشف لهم في الآن نفسه. ولكن هناك أيضاً سلمى، وغيرها كثير. ويرى جلال الدين الرومي في المرأة «**خيطا من نور إلهي**»، ويتصورها «**خالقة قبل أن تصبح مخلوقة بزمن طويل**».

وأشار ابن عربي، باعتباره «وريثاً محمّدياً»، إلى القامة الروحية للمرأة ودورها في حياة التأمل لرجال التصوُّف . وبحسب عقيدته، فإن الله، وهو نقطة التقاء الأضداد، يحتوي على العنصرين الذكوري والأنثوي، عناصر تساهم بالدرجة نفسها في الوحدة الكونية التي تتحقق في كل تزاوج، نباتي كان، أم حيواني أم إنساني أم غيره. بل إن ابن عربي يعطي الأفضلية للعنصر الأنثوي الذي يتطابق مع «الطبيعة الأصلية»، التي تنتج عنها كل أشكال الوجود. وفي رأيه، فإن التفكّر في الله عبر التأمل في المرأة هو الأكثر تحقّقاً من تأمّله تعالى في كل حوامل التجلي الإلهي الأخرى، وحب المرأة جزء متضمّن في المثال المحمّدي. وكانت رابعة (العدوية) تعتبر «تاج رجال الله»، وجاء ابن عربي ليؤكد أن «الرجولة» الروحية غير مرتبطة بوضعية الإنسان البيولوجية: للنساء إمكانية الدخول إلى حظيرة الكمال الروحي، وبالتالي إلى كل مراتب الوَلاية، بما في ذلك درجة القطب. لذلك فهن مؤهَّلات، بحسب ابن عربي، لإمامة الصلاة. ومريم (ع) مثالهن في ذلك، بل إن بعض العلماء أو المتصوِّفة يقلدونها وظيفة النبوّة. ويَعُدُّ الشيخ الأكبر من بين شيوخه الأندلسيين امرأتين. وهو ألبس الخرقة أربع عشرة امرأة من بين مريديه الخمسة عشر، وكان يرى في «نظام»: الشابّة الفارسية التي ألهمته ديوانا من الشعر، تحقق التجسّد الإلهي.[56]

ص 51

آثار نزعة الرجولة السائدة

إن هذا الانفتاح على العنصر النسائي ليس هو واقع كل المتصوفة. فالتصوُّف العامي غالباً ما تكيف مع النبذ الذي تتعرض له المرأة، والذي ترسخ في الثقافة الإسلامية عبر القرون. وبذلك فإن الوليات الصالحات غالباً ما وقع تهميشهن، بل وتغييبهن عن كتب السير، كما وقع أحياناً طرد النساء من بعض الطرق الموصوفة بـ«الأرثوذكسية»، ما دفعهن إلى الاحتماء بالتصوُّف الشعبي، وهو أكثر تسامحا، وبعبادة الأولياء. وفي عصرنا الحاضر، سقطت كثير من الموانع، وتضاعف عدد النساء اللاتي يتقمصن دور التلقين، ويمارسن السلطة الروحية على الرجال والنساء سواء، في تونس وبيروت وإسطنبول أو في دلهي.

بيبليوغرافيا

-Nelly & Laroussi Amri ; *Les femmes soufies ou la passion de Dieu. Saint-Jean-de-Braye*, 1992

-Michel Chodkiewicz ; « *la sainteté féminine dans l'hagiographie islamique* », dans Saints orientaux. Paris, 1995. p 99-115

-Annemarie Schimmel ; *Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam.* Paris, 1996. p 518-531

-A. Schimmel ; *Mon âme est une femme. La femme dans la pensée islamique.* Paris, 1998

56) أنظر أسفله ص 145 (من ترقيم النص الفرنسي، أي فقرة الشعر الصوفي باللغة العربية. المترجم)

حول بعض الآراء المسبقة الخاصة بالتصوُّف

تعود الآراء المسبقة بخصوص التصوُّف إلى الجهل، ولكنها تقارب أحياناً التضليل الثقافي.
ص52 ويبدو أن اثنين منها على الأقل كانت شديدة المراس:

التصوُّف = الطمأنينة والبحث الأناني عن الخلاص الفردي

هذا هو الاعتراض الذي يعود بكثرة، منذ قرن تقريباً، على لسان بعض الإصلاحيين المسلمين، الذين يتناسون أن كبار مفكري الإصلاح قد شربوا من حوض التصوُّف، ولم ينكروا ذلك البتّة. وهذا الاتهام لا يستقيم أمام حقائق التاريخ. فإذا كان الروحانيون، في كل الأديان، ينسحبون من العالم لفترات تطول وتقصر، فإن الصوفي مطالب بالعودة بين البشر ليضع نفسه في خدمة الإنسانية. وهو يتّبع هنا، كما في سائر مناحي حياته، المثال المحمّدي المتعلق بالتدبّر المناضل في العالم. وقد سارع المتصوِّفة الأوائل إلى التميّز عن الزهّاد المسلمين الذين رفضوا العالم.

ونجد الطرق الصوفية، منذ قرون عديدة، حاضرة بشكل مكثف في المجتمعات المسلمة. وهي تخترق مختلف الطبقات الاجتماعية: فنجد من بينها الوزير أو الرئيس وكان سابقاً الأمير أو السلطان مثلما نجد مجرد الصانع أو البدوي، مرورا بالطبقة الوسطى وطبقة العلماء. كان التصوُّف، ويبقى، حقيقة مركزية في الثقافة الإسلامية. ونسوق على ذلك، ومنذ الآن، بعض العلامات: فقد ساهم بمرونته، وبشكل واسع، في نشر الإسلام، وخاصة في المناطق المحيطة كالبلقان، وسهول آسيا الوسطى، وأفريقيا السوداء أو جنوب شرقي آسيا. وفي كثير من الحالات كان المتصوِّفة تجاراً، أو العكس. كما رابطوا للدفاع عن بلاد الإسلام، بأخذهم
ص53 بـ«الجهاد الأصغر»، وكان عندهم على ارتباط وثيق بـ«الجهاد الأكبر»، أو مجاهدة الذات[57]. وقد أصبحت بعض الجماعات الصوفيّة مشهورة بفضل تصدّيها للاستعمار الأوروبي، أو للامبريالية السوفيتية، أو حتى الصينية.

وتتم عملية تأثير شيوخ التصوُّف في المجتمع الإسلامي على مستويات عدّة. فالخوارق التي تُنسَبُ إليهم تعود دائماً تقريباً لمصلحة الجماعة (إبراء من الأمراض، مضاعفة للطعام، مساعدة على ظهور الأموال [بالسحر] لتوزيعها...). كان المشايخ، وهم مطلوبون جداً من العامة، الشفعاء المفضلون للشعب لدى الحكام، وأحياناً على حسابهم؛ كانوا يحكّمون في النزاعات (بين المسلمين والمسيحيين مثلاً)، وكانوا يتصدّون لاستقبال وإيواء كل من يمرّ بهم في زواياهم (وهي مؤسسات المتصوفة)، ولإدماج المهمّشين والمنبوذين؛ كما كان لهم في أحيان

---

57) أنظر مثلاً كتابنا:

Jihâd et contemplation. Vie et enseignement d'un soufi au temps des croisades. Paris, 2002

كثيرة وظيفة علاجية (يتحملون المرض عن المرضى، يداوون الجنون، ومن تملّكه الجن...)، الخ. إن هذه الوظيفة المتمثلة في «الإنسان-المفصلي»[58]، الوسيط بين البشر والله ، وبين العباد والحاكم الزمني، لا تعني أن المشايخ يتدخلون في العلاقة المباشرة التي تربط المتدين المسلم بربّه، أو أنهم يحاولون «مشاركة الله»: إنها تعني توجيه الطاقة الروحية لهؤلاء وأولئك، وإذا لزم الأمر تقنين الحماسة الشعبية.

لا شك أن مجموعات مارست هذه الأنواع من الرحمة لدى الجماعة بغاية الدعاية، أو لضمان صنف محدد من الزبائن. صحيح أيضاً أن بعضهم كانوا يتصرفون كطفيليات، ويستغلون بساطة العامة، خصوصاً في المناطق الريفية. ولكن الطرق الصوفيّة الكبرى كانت دائماً تؤكد على قيم ص 54
العمل: فالمريد لا بد له من كسب عيشه بالطرق المعتادة. ولم تكن الكدية في السابق غير تمرين روحي يهدف إلى تجريد الذات وإعادة ملئها بالثقة بالله؛ وفي كل الحالات فإنها لا تدوم إلا فترة قصيرة، بل إن بعض المشايخ كانوا دائماً يعارضونها.

لقد بنى المتصوِّفة ولا زالوا يبنون عدداً من المساجد والمستشفيات ومآوى للفقراء، واليوم مراكز للتدريب المهني. كانوا في القرون الماضية يتسابقون على إيجاد ترابط اجتماعي عبر إعادة إحياء بعض المناسبات الدينية، وما الحفلات المختلفة التي تقام للولي في معظم البلاد الإسلامية إلى اليوم إلا تشجيعاً غير قابل للاختلاف، على ذلك الاختلاط بالناس. وعادة ما يأخذ المتصوِّفة اليوم المبادرة لإقامة مشاريع ثقافية، وفنية، ومشاريع نشر، وهم نشطون في مسألة الحوار بين الأديان. إن هذه الأمثلة القليلة تبين أن المتصوِّفة هم أناس قريبون من حقائق الحياة اليومية، وأنهم مهتمون بمشاكل الآخرين، وليسوا «عُبّاداً» منعزلين، يمارسون روحياً نزعة حب الذات.[59]

التصوُّف = ديانة شعبية، ولدت كردّة فعل على نزعة «تقديس» الشريعة في الإسلام «الأرثوذكسي»

قدّم المتصوِّفة أنفسهم منذ البدايات على أنهم الخاصة الروحية، وباعتبارهم ورثة الأنبياء: فالإلهام والكشوف التي أُنعمت عليهم جاءت لاحقة عن الوحي، الذي خُتم بالوحي المحمّدي. وبقطع النظر عن تحفظ مبدئي، فإن كثيراً من العلماء الذين حاربوا تسلل العقلانية الهللينية ص 55
إلى الإسلام، يعترفون للتصوف بتلك السلسلة النبوية، وبالتالي أرثوذكسيته. ومنذ القرن الثاني

58) بحسب الصيغة التي أطلقها المؤرخ بيتر براون، وطبقها على العصور القديمة المتأخرة، أنظر:
Le culte des saints. Paris, 1987 (tr. De l'anglais)

59) تجد أمثلة دقيقة فيما يخص الشرق الأوسط الوسيط في كتابنا
Soufisme en Egypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans. Damas, 1995, p. 109-119

عشر، أُعتُبِر التصوُّف «قلب الإسلام»، وصار طريق التحقّق في صلب هذا الدين. ولكن نجاحه وصل به إلى مفارقة: لم يكن رجال الدين فقط هم من انضم إلى التصوُّف ، ولكن أيضاً شرائح أوسع من الناس. لقد أصبحت «السبيل الضيقة» المخصصة لأبطال المغامرة الروحية في متناول الجميع. إن الاعتراف بالتصوُّف يعطي العقيدة والممارسة العامة في الإسلام طابعاً روحياً، بيد أن نوعاً من التصوُّف أخذ طابعاً من المبالغة في التقوى؛ فهو يحدّث ويؤطّر التدين الذي أصبح شعبياً أكثر فأكثر. كانت حظوة الشيوخ كبيرة، ما أغرى بعض من حُسِبوا على التصوُّف على الاستفادة من ذلك. وشهدت بعض مناطق العالم الإسلامي، منذ القرن الخامس عشر تقريباً، تدهور المستوى الثقافي، ما أفقد التصوُّف قيمته، مثلما هو الشأن لبعض أقسام الحياة الإسلامية الأخرى.

غير أن بعض الطرق الصوفيّة حافظت على توجهها المتمثل في روحانية صارمة. وأخذ المشايخ المشعل عن «القدامى»، مع إعلان الانتماء إليهم، مستهجنين الانحطاط الذي آل إليه التصوُّف . وقد حافظ هذا الأخير، بالرغم من ذلك، على وظيفته التربوية، وفي سياق مدرسة ابن عربي، تواصل استخلاص أعقد المسائل الميتافيزيقية عبر الكتابة أو المشافهة. ولكن هذا التصوُّف بقي مبهماً، ما جعل المراقبين من خارج يتوقفون أكثر فأكثر عند العروض المدهشة للبعض، أو عند التجارب الداخلية للبعض الآخَر. لذلك نجد الغربيين يطلقون مصطلح «المرابَطَة» (maraboutisme) على الهيبة نصف السحرية ونصف الروحية لمشايخ التصوُّف المغاربة والأفارقة. في حين أن العقيدة الصوفيّة تؤكد على ضرورة الانفصال عن التربية: لا ينبغي لهذه الأخيرة أن تشبِع أي رغبة يومية، ولو كان بشكل موارٍ، ولا يمكن أن تُستعمَل لإعطاء «وصفات». ص56

وتعرض التصوُّف ، منذ نهاية القرن التاسع عشر، إلى الإطاحة به عن طريق الفكر الإصلاحي، ثم عن طريق التحولات الاجتماعية التي عرفها العالم الإسلامي. وهو يظهر اليوم مصقولاً، ويتبناه المريدون بوعي لا بالتقليد. وغالباً ما بقيت نخبة العلماء متمسّكة به. لذا فمن الخطأ تقديم التصوُّف على أنه فضاء من الحرية يرجّح الكفة أمام جفاف الدين الإسلامي. ففي العقيدة كما في التاريخ، لم يتعارض التصوُّف مع الإسلام إلا عندما أساءا فهم بعضهما البعض، أو في حالة صراع على السيادة، عندما ينتقد أحدهما الآخر بهدف الحفاظ على قُطعانه تحت نظره.

الفصل الثاني
التصوُّف والإسلام

ص 57

اسمان لحقيقة واحدة

الطابع القرآني الصرف للتصوف

أعطى التصوُّف ، محمولاً بالإسلام، بُعده الكامل إلى الأفق الشاسع الذي فتحه علم النبوّة الإسلامي. فالدين الجديد تجسّد مباشرة في التاريخ، باعتباره انغرس في أراضي تغلب عليها طبقات دينية وفلسفية مغايرة. وطيلة قرون عدة، وأحياناً حتى يومنا هذا، لا تزال تلك الطبقات تحافظ على وجودها وتتعايش مع الإسلام، كالمزدكية الإيرانية أو الأفلاطونية الجديدة السكندرية[60] أو المسيحية الشرقية. ومنذ ذلك الحين أصبح الإسلام، على الحدود الشرقية لمجاله، في علاقة مع الهندوسية والبوذية. وبتمدده شرقاً وغرباً انطلاقا من الجزيرة العربية، وجد نفسه في قلب العالم القديم، متعاملا مع مناخات روحية في غاية التنوع. وذلك أحد المعاني التي أوحت به الآية القرآنية: ﴿**وكذلك جعلناكم أمّة وسطا**﴾ (البقرة: 143).

وقد استطاعت تأثيرات خارجية أن تتدخل في بلورة الدين الجديد، ما جعل بعض المستشرقين يستنتجون بتسرّع كبير أن للتصوف جذورا خارجية، وغير إسلامية. كيف يمكن لروحانية بمثل ذلك الثراء، وتلك الكونية أن تصدر عن «ديانة محمد» ؟ تنافس المستشرقون إذا لإيجاد مصدر مسيحي هنا، وآخر هندوسي هناك، وثالث هيللينى هنالك للتصوف الإسلامي. وقد عمد لويس ماسينيون (ت 1962)، في دراسة أصبحت قديمة وحافظت مع ذلك على مرجعيتها، إلى الرد على تلك الادعاءات واحدة واحدة، مبرزاً الطابع القرآني الأصيل للتصوف. يقول: « **لم يكن ما اعتمده التصوُّف الإسلامي في نشأته وتطوره غير القرآن، الذي كان يُتلى ويُتَدبَّر ويُطبَّق باستمرار**»[61]. كما اعترف في أطروحته الشهيرة «عشق الحلاّج» بـ«**وجود جذور حقيقية للتصوف، جذور قابلة لتطور مستقل، دون تفريخ خارجي**»[62].

ص 58

وعلى إثر ذلك، اكتشف المشتغلون بالإسلاميات عدداً كبيراً من نصوص الأدب الصوفي البكر، وعمّقوا معارفهم بأعمال مشايخ التصوُّف : وقد أكّدت أعمالهم حدوس ماسينيون، ودعّمت،

(60 Alexandrin- نسبة إلى الحضارة الهللينية التي كانت الإسكندرية مركزاً لها.

(61 Louis Massignon ; Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. Paris, 1999 (3ème éd.). p 104

(62 L. Massignon ; La Passion de Hallâj. Paris, 1975. (nouvelle éd.), t III, p 21

بطريقة أو بأخرى، فكرة أن التصوُّف يمثل أحد محاور الإسلام[63]. وحاول أحد تلامذة لويس ماسينيون، بول نويا Paul Nwiya، الذي وضع أسساً صلبة لدراسة هرمينوطيقا الإسلام، «**عبر دراسة التوجهات الإسلامية الأولى نحو التصوُّف ، إثبات الطريقة التي تمّ بها استبطان الألفاظ القرآنية، وكيفية التكون التدريجي للقاموس المصطلحي للتصوف**»[64]. وتناول ميشال شودكيفيتش مؤخرا
ص59 العلاقة التي تقيمها فلسفة ابن عربي (ت 1240) مع القرآن. ويعرض في كتابه: محيط بلا شاطئ، محضر ضبط دقيق يبيّن فيه أن القرآن يؤطر أعمال الشيخ الأندلسي في قواعده، كما يمثل بنية شبكته[65]. يمكننا إذاً اعتبار هذه المسألة منتهية، خاصة وأن السجالات الكلامية المتكررة حولها تحتوي على قدر من «الإزعاج»، كما يلاحظ بول نويا. ولكن بعض المشتغلين بالإسلاميات يواصلون الحديث عن أن التصوُّف تعرض لتأثيرات خارجية مختلفة، لدرجة فقد معها كل طابع إسلامي حقيقي[66].

وسواء غذّت فلسفة فيلون السكندري (القرن الأول بعد ميلاد المسيح) أو الأفلاطونية الجديدة لأفلوطين (القرن الثالث الميلادي) ميتافيزيقا التصوُّف وكوسمولوجيته بشكل غير مباشر، أو أن سلوكاً ذا طبيعة زهدية يعود إلى التأثر بمثال بعض النسّاك المسيحيين، أو أن مناهج تربوية معيّنة في التصوُّف الشرقي نمَتْ بفعل اللقاء بمدربين متدينين هنود أو برهبان بوذيين، فإن ذلك محتمل جداً، بل ومنطقي[67]. وبطبيعة الحال فإن ذلك التراث يجب أن يُستَوعَب دون أن يقع تبنيه. ولكن يحي السُهرَوَرْدي (القرن الثاني عشر) أدين من قبل السلطات السنّية، خاصة لأنه غرف علناً من المخزون الإيراني السابق عن الإسلام.

وبالمقابل فقد فرّخ التصوُّف بدوره أنواعاً أخرى من الزهد. وللاقتصار على المجال الإيبري، فإن اقتحام نصوص التصوُّف ومناهجه للروحانيين اليهود الأندلسيين في العصر الوسيط مسألة
ص60 مؤكدة[68]. ومن خلال هؤلاء المتصوِّفة اليهود، يُفتَرَض أن يكون القديس جان دو لا كروا قد تأثر بالروحانية الشاذلية المغربية، وكذا إيغناس دو لويولا الذي يمكن أن يكون قد استلهم الميادين التربوية الصوفيّة في «تمارين روحية» (*Exercices spirituels*).

---

63) أنظر على سبيل المثال:

M. Molé ; Les Mystiques musulmans. Paris. 1965. p 24. S. Trimingham ; The Sufi Orders. Oxford. 1971. p 2. A. Schimmel; Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l'islam. Paris. 1996. p 25

64) Paul Nwiya ; Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans. Beyrouth. 1999 (rééd.). p 13

65) Michel Chodkiewicz ; Un océan sans rivage : Ibn 'Arabî. le Livre et la Loi. Paris. 1992

66) J. Baldick; Mystical Islam. Londres-New York, 1989

67) وفي المقابل فإن التأثير المفترض لفلسفة فيدا البرهمانية على أبي يزيد البسطامي، وهو رأي ظهر منذ بضع عشرات من السنين، فقد وقعت مراجعتها اليوم بشكل كبير.

68) O. & D. Maïmonide ; *Deux Traités de mystique juive*. Traduits par P. Fenton. Lagrasse, 1987

ويمكن لنا مضاعفة الأمثلة سواء في هذا الاتجاه أو ذاك[69]. بيد أن نظرية الاقتباس لا تضيف كثيراً إلى جوهر المسألة، خصوصاً وأن هذه الاقتباسات كانت في الغالب متأخرة. وفي الحقيقة، فإن التقابلات بين فلسفات التقاليد المختلفة وتطبيقاتها تعود أكثر إلى ثوابت التجربة البسيكولوجية والروحية للكائن البشري. فـ«الانجذابات المفاجئة» الموجودة بين الهندوسية والإسلام نشأت من كون «**الديانتين تملكان في المجمل نظرة متماثلة حول القضايا الرئيسية للميتافيزيقا**»[70]. إن التأثيرات المتبادلة التي طرأت على مرّ القرون بين هاتين الروحانيتين لا تفسر شيئاً من قربهما لبعضهما من ناحية المبدأ. فتجربة ذوبان «الأنا» في الـ«هو» الإلهي مثلاً تمثّل انتقالاً ضرورياً في مسيرة السلوك التي تأخذ المريد إلى برّ الخلاص، أي تمكّنه من تجاوز وعي مَرْكَزَة الذات. وقد عبّر المتصوِّفة عن ذلك بمصطلحات الـ«فناء»، كما عبر عنه الهندوس بالـ«نرفانا»، والنسّاك المسيحيون بـ«إفناء الروح في الله». ويعيش كل روحاني تجربته في وعاء تقاليده الخاصة، التي تعطيه توجهاً وطعما مخصوصين، ولكنه يقوم بذلك بحسب وظيفة النماذج المثالية التي يحملها كل «بني آدم» في داخلهم.

ص 61

المثال القرآني

«أن يمتزج لحمك ودمك بالقرآن»

يؤكد المتصوف البغدادي الجنيد (ت 911) أنّ «**عِلْمَنا** (التصوُّف) **مقيّد بالكتاب والسنّة**»[71]. ولا يجب أن نعتبر ذلك التأكيد إعلان مبادئ أو حيلة يلتف بها على سخط «الفقهاء»، بل حقيقة تدعمها كثافة الأدب الصوفي في الإسلام. ومن البداهة القول إن الرسائل العقدية لمشايخ التصوُّف ، كما الدروس الروحية التي يتصدرون لها في المساجد وفي غيرها، تزخر بالقرآن وبالحديث النبوي. ويذكّرنا السلمي أن المعرفة الصوفيّة لا تجد لها جوهراً حقيقياً خارج النصوص المقدسة في الإسلام، لأن هذه الأخيرة غير معنية بما عليه البشر من قصور.

إن النزعة الحَرْفية التي يوصَمُ بها الإسلام لا تعود إلى النص القرآني، بل إلى تطور علم الحيل الفقهية، الذي قد يكون وريثاً للعقلية السامية: فكلما ابتعدنا عن نور الوحي القرآني كلّما تحولت رسالة الإسلام، وهي روحية الطابع بالأساس، إلى خطاب معياري جامد. في حين أن عدد آيات الأحكام لا يتجاوز ما بين الأربعة إلى الستة بالمائة.

---

69) P. Fenton ; «*Les traces d'al Hallâj*, martyr mystique de l'islam» dans la tradition juive, in Annales islamologiques 35, IFAO, Le Caire, 2001, p 101-127

ويظهر هذا المقال بصمة التصوُّف البغدادي على تيار الزهد اليهودي

70) D. Shayegan ; *Hindouisme et soufisme, une lecture du « Confluent des Deux Océans»*, Paris, 1997, p 20

71) الرسالة القشيرية، ص 431

فالقرآن ترصّعه الآيات ذات البعد الروحي والعرفاني الأكيد: ﴿**فأينما تولوا فثمّ وجه الله**﴾ (البقرة: 115)، ﴿**ونحن أقرب إليه من حبل الوريد**﴾ (ق: 16)، ﴿**وفي الأرض آيات للموقنين. وفي أنفسكم أفلا تبصرون**﴾ (الذاريات: 20-21). ألم تتضمن سورة الكهف تفوّقاً واضحاً لعلم التصوُّف، أو «العلم اللدني»، على الفكر البشري[72] ؟ يقترح القرآن أيضاً عديد الأمثال. يكون المعنى فيها أحياناً ذا صورة مبهمة، ما استوجب اللجوء إلى التفسير. وهكذا فإن «آية النور» الشهيرة (النور: 35) حظيت بتأويلات متعددة، تذهب من الأكثر ميتافيزيقية (مشكاة الأنوار للغزالي[73]) إلى الأكثر علموية (فقد رأى فيها المعاصرون مبدأ الكهرباء). كل تلك الآيات غذّت تأملات المتصوِّفة المسلمين، وكذا المؤمنين العاديين. فالقرآن جميعه، في أدق حروفه، هو بالنسبة إليهم، **الروح**، لأنه يصدر مباشرة عن الله. وسواء تعلق الأمر بتاريخ الأنبياء، أو بالتعاليم الأخلاقية، أو بالتحذيرات الأخروية، أو حتى بأوامر الأحكام، فإن كل آية منه تحتوي سرّاً إلهياً. والمؤمن يدرك، حدساً، أن دلالتها تتجاوز المعنى الظاهر بشكل مطلق.

هي إذن التركيبة القرآنية برمتها ما يهيكل طريق السلوك في التصوُّف. « **لا يكون العبد مريداً** (أي صوفياً) **حتى يجد في القرآن كل مايريد** كما يقول أبو طالب المكي في القرن العاشر - **لا على أحدكم أن يسأل على نفسه إن كان يحبّ القرآن فهو يحبّ الله** »[74]. لا شك أن ليس كل المتصوِّفة قد حققوا هذا الشرط، ولكنهم يحاولون «خلط لحمهم ودمهم بالقرآن»، بحسب صيغة ذي النون المصري. وهي حال الأمير عبد القادر، الذي تتغذى «مواقفه» الروحانية الـ 372 الواردة في مؤلَفه **كتاب المواقف**، من القرآن وترتكز إلى آية صدّر بها كتابه.

ص 63 **الصوفي يسلك طريقه في الـ«كتاب»**

إن الطريقة، كما رأينا سابقاً، تتحدد بـ«مقامات» وبـ«أحوال». غير أننا نجد في كتاب اللمع، وهي رسالة أساسية في التصوُّف، أن السرّاج (القرن 10) يقرر بشكل واضح أن تلك المقامات والأحوال جميعها تستمد جوهرها من القرآن. ومن بداية طريقه في السلوك إلى نهايته، يتقدم الصوفي بين ثنايا **الكتاب**. فعلى سبيل المثال، يعتمد مقام «التوكل على الله» على آية ﴿**وعلى الله فتوكّلوا إن كنتم مؤمنين**﴾ (المائدة: 23)؛ كما يرتكز حال القرب إلى آية ﴿**وإذا سألك عبادي عني فإني قريب**﴾ (البقرة: 186)؛ وكذا حال المحبة على الآية ﴿**فسوف يأتي الله بقوم يحبّهم ويحبّونه**﴾ (**المائدة** 54) وبسرعة .ستصبح **المصطلحات** القرآنية التي تصف المقامات والأحوال الأمثلة النموذجية في الطريقة الصوفية، الأرحام التي ستتطور فيها التجربة الصوفيّة في الإسلام وتتشكل فيها المعجمية الصوفية.

72) أنظر أعلاه ص 99 (من النص الفرنسي، فقرة: هل للمتصوِّفة شريعة خاصة ؟ (المترجم))

73) الترجمة الفرنسية التي قام بها R. Deladrière . باريس، 1981

74) أبو طالب المكي: قوت القلوب. القاهرة، 1961. ج 1، ص 119

وقد عرف جذع قرآني أساسي، بحكم وروده 227 مرة في القرآن، ازدهاراً كبيراً ليس في التصوُّف فحسب بل وأيضاً في كل الثقافة الإسلامية الوسيطة المشبَعَة بالتصوُّف ، هو جذع «ولي»[75]. ومن هذا الجذع، ذي المعاني المتعددة، تأتي المصطلحات ذات الطابع العام وَلاية ووليّ. فالوليّ اسم من أسماء الله الحسنى، يقيم علاقة شراكة مع كل الكائنات، علاقة لا يدركها غير الأولياء. فالأولياء وحدهم من يعكس الوَلاَيَة الربانية، «تكفُّلُ» الله بخلقه التي ينبع عنها «القرب» بين الله والإنسان. فالوليّ «مُقرَّبٌ » دائماً، بمعنى قبوله في حرم الحميمية الإلهية. والتنافس ص 64
المفترض، في عيون أهل الظاهر، بين «الأولياء» والأنبياء في الإسلام، ترك في البداية ظلالاً حول نظرية الوَلاَيَة، ولكن هذه الأخيرة سرعان ما فرضت نفسها في المجتمعات المسلمة.

وعبر القرون، عرفت معاني بعض المصطلحات القرآنية كثافة نظرية غنية جداً، كلما أضاف لها مشايخ التصوُّف ، أو التيارات الصوفية، مذاقا ومحتوى معيّنا. ففي القرن الحادي عشر، ميّز الهجويري كل واحدة من المدارس الـ 12 المشهورة في عصره بطابع عقدي، غَرَفَتْهُ في الغالب من المعجمية القرآنية: فيُقرن مدرسة الترمذي مثلاً بالولاية أو «قرب وَلاية»، ومدرسة المحاسبي بالرضا، ومدرسة سهل التُستَري بمحاربة هوى النفس..الخ[76].

ويمكن لنا تتبع مسيرة المصطلح القرآني من خلال تتبع زمن التصوُّف وفضائه. فالتوكل مثلاً، في الأفق القرآني، هو بلا شك قيمة أساسية. غير أن المتصوِّفة يحمّلونه معنى أقصى: فالمطلوب من السالك إلى الله أن يتخلى عن حكمه الشخصي لفائدة الإرادة الإلهية (إسقاط التدبير). وأصبح هذا المبحث في القرن الثالث عشر، وكان حاضراً لدى المتصوِّفة الأوائل (ذو النون المصري؛ الترمذي)، عنصرا رئيسياً في العقيدة الشاذلية[77]. والمراقبة، بحسب القرآن، التي يعتمدها الله مع خلقه، وجدت رواجاً كبيراً لدى المتصوِّفة «المعتدلين»، الذين يجتهدون في ص 65
تطبيق تلك المراقبة في علاقتهم بالله. ويمكن لنا أن نعدد الأمثلة، مبيّنين كيف أن القرآن روّى التجربة الصوفيّة وشكّل عبارتها.

فيض المعنى: التفسير الصوفي

لم يقتصر المتصوِّفة على اغتراف مصطلحاتهم من القرآن؛ إنهم طوّروا تأويلية خاصة بهم (هرمينوطيقا)، تأخذ مكانها بين اختصاصات التفسير القرآني. ففي لغات الوحي (السنسكريتية، العبرية، العربية) تتمتع بعض المصطلحات بالقدرة على الإحالة إلى حقائق

---

75) Chodkiewicz ; *Le Seau des saints.* p 34-39

76) كشف المحجوب. ص 297 فما بعد

77) خصص له أحد شيوخ الشاذلية، ابن عطاء الله (ت 1309)، كتاباً سماه: التنوير في إسقاط التدبير. ترجمه إلى الفرنسية أ. بينو تحت عنوان: *De l'abandon de la volonté propre*. ليون، 1997.

علوية أكثر فأكثر، تذهب من الملموس إلى الكوني، لأن مسيرة الوحي تعيد رسم مسيرة الظهور، وهذه بدورها تتضمّن تعدداً في الدرجات. إن تركيبة اللغات المقدسة، «**المنسوجة بالرمز، قادرة، عبر سلسلة من الذبذبات، على إعطاء معاني تتوسع من عالم الإنسان إلى عالم الأرواح والأفكار السرمدية**»[78]. وبناء على هذه الزاوية، فإن تعدد المعنى للفظ الواحد في اللغة العربية القديمة، والروابط الثانوية التي تنسجها الجذوع فيما بينها، انتهاءً بازدواجية بعض تلك الجذوع، كل ذلك يؤشر منذ البداية لصالح قراءة متعددة للقرآن. ليس غريباً إذاً أن يكون لكل اتجاه، ولكل حساسية في صلب الإسلام، أو لكل عصر اقتراحه لقراءات مختلفة **للكتاب**. لا بد هنا من الالتجاء إلى سلطة النبي (صلعم):

–«**القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه على أحسن وجوهه**» (ابن عباس)

ص 66 –«**لكل آية ظاهر وباطن، ولكل حرف حدّ، ولكل حد نقطة ارتفاع**» (الحسن البصري)

وفي مواجهة هذا الفيض في المعاني المقترحة من قبل النبي (صلعم)، تَعْمَدُ الاستحارية* الصوفيّة إلى إرباك العقل البشري، وتذكيره بقصوره. يقول سهل التستري (ت 896): «**لو أعطي العبد لكل حرف من القرآن ألف فهم لما بلغ نهاية ما جعل الله تعالى في آية من كتاب الله تعالى من الفهم**». إن كلام الله، عنده، صورة منه تعالى: لا متناه، وغير مخلوق. فكيف يمكن إذن أن يدركه الإنسان تاماً وهو المخلوق الفاني ؟ [79]

والقرآن نفسه يحذّر من أنه ﴿**وما يعلم تأويله إلا الله**﴾ (آل عمران: 7). ما يؤدي إلى أن الإنسان عاجز عن ولوج بابه إلا بإلهام من الله لا بالتفكّر. لأجل ذلك يبين القرآن الطريق، حاثاً البشر على فهم متدرج لخطابه ومصطلحه. فـ«اليقين» مثلاً يجد تحققه فيه على ثلاث مراحل متدرّجة: ينتقل المريد من «علم اليقين»، علم لا يزال ظاهرياً، إلى «عين اليقين»، ولكن وحده «حق اليقين» ما يمكّنه من الحصول على معرفة يقينية. ولا تحتوي هذه العبارات، في السياق القرآني، على معانٍ روحية بشكل واضح، ولكنها تدلّ عليه. واليقين القرآني في الأوساط الصوفيّة يعني التجاوز، أو بالأحرى تحقّق الإيمان. وفي محصّلة مسيرة طويلة من الجهاد الباطني، يجد المريد نفسه قادرا على الدخول إلى الحقائق الروحية، بفضل الكشف التدريجي للحجب التي كانت

ص 67 تحول بينه وبينها: إن «الرؤيا الصادقة» هي ثمرة تلك المسيرة التي تقضي على كل ثنائية بين المتأمّل والله، مادة التأمل.

يحدد القرآن إذاً تنضيداً من المعاني للمصطلح الواحد، الذي تقابله تراتبية لمستويات الوعي. وغني عن القول إن هذه المعاني المختلفة لا تتضارب ولا يدمّر بعضها بعضاً؛ إنها تتناسق وتتكامل

---

78) J.-L. Michon ; *Le soufi marocain Ahmad Ibn 'Ajîba et son Mi'râj. Glossaire de la mystique musulmane.* Paris, 1973. p 143

(*) maïeutique : خاص بطريقة سقراط في استخراج المعرفة باستعمال السؤال والجواب (المترجم)

79) اللمع. ص 74

في إطار معرفة خالصة. ويُطلَق، أحياناً، على مسألة واحدة عدة تسميات، ما يستدعي تعمّقاً تدريجياً في المعنى. يصدق ذلك على القلب مثلاً، المركز الروحي للإنسان: **فالقلب**، اعتماداً على الترتيب الباطني المتطور، وهو عضو بدني بعدُ، يتحوّل إلى **فؤاد**، ثم إلى **لُبّ**. ونلاحظ أن التطور يكون عادة ثلاثي الأطراف، سواء تعلق الأمر بالقرآن أو بالسنة النبوية أو بالأدب الصوفي. إن العدد «ثلاثة» هو أول ما يعبر عن التعدّد في صيغته المفردة، وهذه الأخيرة كانت دائماً هي الصيغة المفضلة في الإسلام. وتتبع تلك التراتبية الثلاثية من كليات الميتافيزيقا، على غرار الدرجات الثلاث للطبيعة البشرية (بدن، روح، عقل)، أو درجات الظهور الكوني (عالم الحس، عالم الأرواح المتوسط، عالم المُلك الإلهي).

لقد كان جعفر الصادق (ت 765)، وهو الروحاني الكبير والإمام السادس للشيعة، من الأوائل الذين هيكلوا التأويل الباطني للقرآن، وطبقوا تراتبية المعنى تلك على مستوى إدراك الإنسان للوحي. واعتماداً على الآية 32 من سورة فاطر، وفيها حديث عن أنواع ثلاثة من المؤمنين، ميّز المتصوِّفة بين العامّة والخاصة وخاصة الخاصّة. ووحدها هذه الأخيرة ترتقي إلى فهم كامل للقرآن، وتحقق أوج حالة السلوك. يقول أبو سعيد الخراز (ت 899): «**كلما بدا حرف من الأحرف من كتاب الله عز وجلّ على قدر قربك وحضورك عنده فله مشرب وفهم غير مُخرج الفهم الآخر**»[80].

ص68 إن الهرمينوطيقا الصوفيّة للقرآن لا تقوم إذا إلا بتحقيق ديمومة تعدد معناه، ما يجعل تراكيب المعنى تتشابك الواحدة في الأخرى. **فالاستنباط** مثلاً، وهو مصطلح قرآني (النساء: 83)، يعني في اللغة العادية «غرف الماء من البئر»؛ ويرى المتصوِّفة في ذلك ضرورة دفع المعنى المحجوب للآية إلى السطح. ولكن المتصوِّفة، كما يقول السرّاج، لا يتفرّدون بالاستنباط: فبسبب تعدد «المظاهر» التي يحملها النص القرآني، «يغرف» الفقهاء كما المتكلمون منه المعاني التي توافق قراءتهم الخاصة.[81]

وتلعب «الإشارة» (وهي دلالة تلميحية) دوراً رئيسياً في الأفق الصوفي، لأنها تترجم كل الفطنة ولطف الإدراك المطلوب في هذا الاختصاص الباطني. أما نظير هذا المصطلح في الاستعمال فهو «العبارة» (أو الخطاب الصريح). ولم يدّع أقطاب التصوُّف قط اقتراح تفسير شامل، يحوي بشكل من الأشكال كل الأبعاد القرآنية. إنهم يقترحون على الوعي «تلميحات باطنية»، لا تلغي القراءة الحرفية **للكتاب**، التي تفرض نفسها عليهم كما على عامة المؤمنين. وهم لا ينتهكون المعنى الظاهر، ولكنهم يدعون إلى اكتشاف المعاني الأخرى التي تتضمنها الآية[82]. وتقتصر الإشارة على الإيحاء بالدلالات، وعلى إثارة ذبذبات في المستويات الخفية للذات.

يُعرَفُ التفسير الروحي للقرآن في الغالب تحت مسمّى **التأويل**، في تعارض مع التفسير الحرفي،

---

80) نفسه. ص 89

81) نفسه. ص 106

82) كما يذهب إلى ذلك مختص في التفسير الإصلاحي المعاصر، علي مراد، في كتابه: Exégèse coranique الصادر في سلسلة ماذا أعرف؟ PUF، 1998. ص 71

ص 69 واللغوي، والتاريخي، أو الكلامي، للقرآن الكريم. ويعني مصطلح «تأويل»: إعادة الآية إلى معناها الأول، أي إلى أصلها، وبالتالي من الشكل إلى الجوهر. ثم أصبح يعني لاحقاً كل تفسير «باطن» للقرآن يحمل قيمة رمزية، صوفية أو باطنية تماماً. وكان استعمال التأويل في الوسط الشيعي منذ البداية مبدأ دينياً أساسياً.

وسنضرب مثلاً عن التأويل الباطني، يُعزى حيناً إلى جعفر الصادق، وأحياناً أخرى إلى أبي يزيد البسطامي، وأقره المتصوِّفة اللاحقون. ﴿**إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة**﴾ (النمل: 34). ينَضَّدُ على المعنى الظاهر للآية، بالنسبة للروحانيين المسلمين، معنى آخر: «**وكذلك المعرفة إذا دخلت القلب لا تترك فيه شيئاً إلا أخرجته ولا يتحرك فيه شيء إلا أحرقته** [والقصد أهواء النفس وأوهامها]»[83]. ولم يتوان علماء الشريعة مثل ابن الجوزي، عن التشهير بهذه التأويلات ونعتها بالمتعسّفة؛ إنها تُنتج، كما يقولون، استعارات لا تجيزها رسالة القرآن.[84]

وبالنهاية، فإن ابن عربي يبرهن في تفسيره عن اهتمام فارق برسالة الخطاب الإلهي، بل وبشكله أيضاً. وبعكس بعض مريديه غير مباشرين غالباً فإنه ينطلق من المعنى الأول، من الاشتقاق اللفظي للقرآن، مفندا القراءات الرمزية[85]. وبصفة عامة، فإن المتصوِّفة ما فتئوا يحذّرون من انحرافات تفسير روحاني جانح، ويذهبون إلى أن القراءة المقترحة لا يجب أن تكون في تعارض مع المعنى الواضح للنص. لقد كانوا يخشون باستمرار أن يُصنَّفوا مع الباطنية (الإسماعيلية، أو غيرها من التيارات الباطنية الخارجة عادة من تحت عباءة التشيُّع) الذين يفضلون المعنى
ص 70 المبهم في **الكتاب** على حساب المعنى الحرفي؛ فهذه الجماعات تلتجئ إلى هرمينوطيقتها لإبطال الشريعة الظاهرة. وقد اضطر الغزالي لاستعمال ما يمثله من ضمانة كعالم، للنأي بالتصوُّف السنّي عن مثل هذه التيارات، كما عرّض ابن عربي في تآليفه أكثر من مرة بالباطنية.[86]

إن البحث عن التوازن بين الظاهر والباطن، وهو ما يصبو إليه المتصوِّفة في تفاسيرهم، يمكن أن يُختَصَرَ في قولة الألوسي (شهاب الدين محمود) (ت 1853)، العالم الصوفي العراقي، وصاحب تفسير شامل للقرآن: « **ومن ادعى فهم أسرار القرآن قبل إحكام التفسير الظاهر فهو كمن ادعى البلوغ إلى صدر البيت قبل أن يجاوز الباب** »[87].

---

83) اللمع. ص 92

84) ابن الجوزي؛ تلبيس إبليس. القاهرة، د.ت.، ص 319-325

85) Chodkiewicz; *op. cit.* p 177

86) C. Addas; *Ibn 'Arabî et le voyage sans retour. Paris.* 1996. p 123

87) الألوسي؛ تفسير روح المعاني. بيروت، 1987. ج1 ص 7

الحديث القدسي

يوجد في الإسلام صنف من النصوص الدينية التي تتوسّط القرآن والحديث النبوي، إنه الحديث القدسي ذو الأصل الإلهي؛ وهو وإن رواه النبي (صلعم) إلا أنه لا ينتمي إلى مدوّنة الوحي القرآني. بل إن صيغة خطابه تختلف عن تلك الغالبة في القرآن. وفيه يتوجه الله بلغة حميمية وهو غالباً ما يستعمل صيغة المتكلم المفرد إلى الإنسان بشكل عام، وأحياناً إلى عبده المؤمن، وأحياناً أخرى إلى من اصطفاهم.

وتنمّي بعض تلك الأحاديث القدسية في الحقيقة بيداغوجية صوفية، يأخذ فيها الله مبادرة إدخال عبده إلى حرمه وقربه. فهم يعلنون عن «**حقائق ليست موجّهة إلى عامّة الجماعة المؤمنة، بل إلى المتدبّرين منهم فحسب**»[88]. وقد تدبّر المتصوِّفة تلك الأحاديث على مرّ القرون، التي كانت ص 71
أكثر النصوص الدينية استعمالا. أما الحديث الذي يؤثّر تأثيراً خاصاً في الروحانيين المسلمين فهو: «**من عادى لي وليّا آذنتُهُ بالحرب، وما تقرّب إليّ عبدي بشيء أحبّ إلي مما افترضته عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها**»(رواه البخاري). ويُروَى هذا الحديث القدسي غالباً لبيان الحالة الروحية المتقدمة التي أضحى عليها الصوفي، حالة من الشفافية على الذات الإلهية، ومن الانمحاء الكلي للأنا الخاصة، التي تدرك، مذ حينئذ، أنها مجرد أداة في يد القوة الربانية.[89]

البيبليوغرافيا:

-Henry Corbin ; L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî. Paris, 1958
-Eric Jeoffroy ; « Mystique ». art. dans Dictionnaire du Coran. Paris, 2007
-Denis Gril ; « Exégèse mystique ». art dans Dictionnaire du Coran. Paris, 2007
-Pierre Lory ; Les commentaires ésotériques du Coran. Paris, 1980

المثال المحمّدي

ص 72

«**الصوفيّة أوفر الناس من الاقتداء برسول الله (صلعم)**
وأحقّهم بإحياء سنّته، والتخلق بأخلاق رسول الله (صلعم)
من حُسن الاقتداء به وإحياء سنته»[90]

جاءت رسالة الإسلام لهداية العباد. ولكن القرآن، وهو نص مركّب وغالباً ما يكون تلميحيا،

88) T. Burckhardt ; Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam. p 43

89) يمكن العودة في هذا الشأن إلى الترجمة الفرنسية التي قام بها M. Valsân للأحاديث القدسية الـ 101 التي اختارها ابن عربي: مشكاة الأنوار. باريس، 1983

90) السهروردي: عوارف المعارف. ص 229

لا يمثل دليلاً واضحاً لمجمل مظاهر حياة المؤمن. وكان الرسول بلا شك، «وطبيعته من طبيعة القرآن نفسه» بحسب زوجته عائشة الكائن الأكثر تأهيلاً لتمثل تلك الرسالة، وبالتالي فهو يمثّل القدوة الأفضل للمسلمين. اهتمّ الصحابة وأجيال التابعين إذاً، وبشكل دقيق، بتدوين أفعال النبي (صلعم) وأحاديثه، وفضائله، وطريقة عيشه، وأذواقه الشخصية، ولكن أيضاً بإجازته غير المباشرة لعادات وممارسات، وبتوقفه، وسكوته. وبذلك فإن «الطريق» الذي سطّره النبي (صلعم) يمثّل المصدر الثاني في الإسلام: إنها السنّة التي تستمد شرعيتها من القرآن نفسه ﴿**أطيعوا الله والرسول**﴾ (آل عمران: 132)، ﴿**لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة**﴾ (الأحزاب: 21). فهل يُختَصَرُ هذا المثال إلى التطابق الظاهري مع التعاليم النبوية، مع نظام السلوك، نظافة الحياة، أو هل يحتوي على بُعدٍ داخلي أيضاً؟ ليست السنّة مرجعاً شرعياً أساسياً فحسب، كما نسمع ذلك غالبا، بل هي إلى جانب ذلك تشكّل رؤية للعالم وشخصية روحية للمسلمين. ويتوافق هؤلاء على القيمة الأخلاقية لتعاليم النبي (صلعم)، التي تأتي كما قال هو نفسه لـ«تتمّم
ص73 مكارم الأخلاق». ويقدم كثير من الآيات النبي محمداً (صلعم) باعتباره رسولاً لتزكية البشر وتطهيرهم[91]. ولكن إذا تجاوزنا ذلك، فما هي الطبيعة الحقيقية للرسول، التي يصفها القرآن بـ«عظيم» (القلم: 4)؟ لقد أشار النبي (صلعم) إلى ذلك بقوله في الحديث «**كنت نبياً وآدم بين الروح والجسد**»[92] (رواه الترمذي). وانطلاقا من معطيات نصّيّة دينية مثل هذه، بنى المتصوِّفة، ومن ورائهم الروحانيون المسلمون بشكل عام، نظرية تتعلق بأولية النبي وأفضليته على سائر الخلائق.

النبي، النور الأصلي

أفاض الكون من النور المحمّدي، الذي هو انكسار للنور الإلهي. وقد انتقل هذا النور من نبي إلى نبي حتى «حل» في محطته النهائية: محمد التاريخي، الذي أثر عنه قوله (صلعم): «**كنت أول الناس في الخلق، وآخرهم في البعث**». فالزمن الميتافيزيقي («أول الناس») يقدَّمُ هنا بحسب أفق معاكس لأفق الزمن الفيزيائي («آخر من يُبعَث»). ويبدو هذا الانقلاب جلياً في الآية التالية: ﴿**وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ابن مريم وأخذنا منهم ميثاقاً غليظا**﴾ (الأحزاب: 7).

وقد أوّل الروحانيون المسلمون عديد الآيات على أنها تشير إلى النور المحمّدي: ﴿**قد جاءكم**
ص74 **من الله نور وكتاب مبين**﴾ (المائدة: 15)؛ ﴿**يا أيها النبي إنّا أرسلناك شاهداً ومبشّرا ونذيرا، وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا**﴾ (الأحزاب: 45-46). كل المخلوقات تدين للنور المحمّدي، كما غرف كل

---

91) أنظر سورة الجمعة: 2؛ البقرة: 129 و 151؛ آل عمران: 164

92) أو قوله (صلعم) في حديث آخر: « كنت نبيا وآدم بين الماء والطين». غير أن هذا الحديث لا يقرّه كثير من العلماء.

الأنبياء الذين عرفتهم البشرية نورهم منه. وفي دعاء مشهور، يطلب محمد (صلعم) من الله أن يسبغ عليه نوره من كل جانب[93].

وتذكّرنا هذه المسألة بموضوع اللوغوس المسيحي و«الأفاتارا» الهندية*. ولكن هنا أيضاً تبدو نظرية التأثير قاصرة[94]. لا يتعلق الأمر هنا بنظرية يمكن أن تكون ثمرة «انحرافات» حصلت في التصوُّف، لأنها كانت موجودة عند الحسن البصري (ت 728)، كما كانت مضمَرَة عند واحد من المفسّرين الأول للقرآن، مقاتل (ت 767) بحسب سهل التُستري (ت 896) الذي أظهرها؛ فللنور المحمّدي بعدٌ كوني، ولكن أيضاً صوفي، لأن ذلك «النور» يقيم علاقة بين الله والإنسان: «**فمحمد الأصلي يمثل البلور الذي يجلب إليه النور الإلهي، يجمّعه في قلبه، ثم يفرقه على البشرية جمعاء عبر القرآن، ويضيء به روح الصوفي**»[95]. عمليا، يمكن للمتصوِّفة الذين يمارسون الخَلوة الروحية أن يجرّبوا الرؤية الباطنية للنور المحمّدي، بشكل من الأشكال.

ص 75

الحقيقة المحمّدية، الوسيط بين المستويات الإلهية والبشرية

بسرعة كبيرة وقع إدماج موضوع «النور المحمّدي» بالنظرية الأشمل حول «الحقيقة المحمّدية»، التي تعتبر أن محمداً هو الظهور الأخير والأكمل لها في التاريخ. «**يمثّل الأنبياء المبعوثون واحداً بعد الآخر تعبيرات متقطعة وجزئية للـ«حقيقة المحمّدية» ولم تتجلّ هذه كاملة إلا في شخص محمد، الذي ضم وحيُهُ ما جاء قبله، وأكمله**»[96]. وقد أشار شيوخ المتصوِّفة الأوائل إلى هذا البعد الباطني للنبي، الذي يغيب عن فهم العامة. يقول أبو يزيد البسطامي: «**ما مثل معرفة الخلق وعلمهم بالنبي (صلعم)، إلا مثل نداوة تخرج من رأس الزّقّ المربوط**» أي شيء يسير جداً[97]. وحده أبو بكر الصدّيق، المقرب من رسول الله وأول الخلفاء المسلمين، من أدرك تلك الحقيقة، بحسب الحلاّج[98]. وقد انتشرت عقيدة الحقيقة المحمّدية في الأدب الصوفي ابتداء من القرن الثالث عشر. وعرفت تشكلها عند ابن عربي (ت 1240) ومن جاء بعده من المنتمين إلى مدرسته.

ولكونها مبدأ ميتافيزيقيا أساسياً في التوسّط بين المستوى الإلهي والمستوى البشري، أخذت «الحقيقة المحمّدية» منذ ذلك الحين أشكالاً متعددة؛ فهي «الإنسان الكامل»، أي أن النبي (صلعم) لا يُنظَرُ إليه في ذاتيته البشرية، بل باعتباره «صورة الله» في المخلوقات، أي «نسخة

ص 76

93) E. De Vitray-Meyerovich ; Anthologie du soufisme. Paris. 1978. p. 151

(*) هي في الديانة الهندية نزول الله إلى الأرض، وخصوصاً تجسده في بعض المخلوقات (المترجم)

94) M. Chodkiewicz ; *Le Seau des saints*, p. 84

وفي الفصل الرابع من هذا الكتاب، يجد القارئ تحليلاً شافيا لهذه المسألة.

95) G. Böwering ; *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*. Berlin, 1980, p. 264

96) C. Addas ; *Ibn 'Arabî et le voyage sans retour*, p. 26

97) الكلاباذي: التعرّف لمذهب أهل التصوُّف . ص 70

98) الحلاّج: كتاب الطواسين. باريس، د. ت.، ص 3

الحق». ويروَى عنه (صلعم) أنه قال«**من رآني فقد رأى الله**» (رواه مسلم). والحقيقة المحمّدية عند التيار الأكبري، أي ذاك الذي يسلك طريق الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي، هي مرآة الله؛ فمحمد، بذلك المعنى، يملك صفات إلهية كالأول والآخر، والظاهر والباطن. ويتبنّى عبد الكريم الجيلي، في القرن الخامس عشر، تأكيد هذا الرأي مرات عديدة في مؤلفاته. كما بدا الأمير عبد القادر، وهو أقرب إلينا، وقد أوصى بدفنه إلى جوار ابن عربي في دمشق، أكثر جرأة في هذه المسألة. ففي مجموعه الروحي الذي سماه بـ«كتاب المواقف»، ماثل تماماً بين الحق (أي الله) وبين الحقيقة المحمّدية[99]. ولكن مثل هذه العقائد أزعجت علماء الإسلام، الذين اعتبروا أن مجرد «إشراك» شخص أو شيء مع الله يمثّل الخطيئة الأكبر.

لا بد إذاً من التمييز بين الموضوع الأولي «للنور» المحمّدي، الذي يملك دعماً كبيراً في النصوص المقدسة (قرآن، وبالخصوص حديث نبوي)، وبين امتداداته الميتافيزيقية باعتباره «حقيقة»، وهي أقل إدراكا من قبل العامة. وهكذا، ففي عصرٍ حصر الإسماعيلية فيه مصدر النور في إمام الشيعة، وحصره الفلاسفة في العقل الأول، اعتمد الغزالي (القرن الحادي عشر) على النور المحمّدي لإضفاء الأفضلية الكونية المطلقة للنبي محمد: ففي كتابه «مشكاة الأنوار»[100]، يستدعي الغزالي هذه العقيدة لدعم التسنّن أي الإخلاص للسنة في مواجهة كثرة الافتراق. والنور المحمّدي يخدم القضية السنية في عيون ابن تيمية أيضاً، الذي يقرّ بالوجود المسبق لمحمد؛ ولكنه يحدد أن النبي خُلق من طين وليس من نور[101]. ص 77

وكلما تقدمنا في العصر الوسيط، كلما طفا البعد الباطني للنبي إلى السطح في المؤلفات العامة، التي يقرؤها الجمهور العريض. فالسيوطي المصري (ت 1505) الذي كان قد أصبح سلطة مرجعية في عديد العلوم الإسلامية وهو لا يزال حيا، تعرض أكثر من مرة في مؤلفاته لهذه الحقيقة، واستشهد بالحديث القدسي القائل: «**لولاك ما خلقت الكون**»[102] (ويقصد النبي محمد (ص)). وغالباً ما اعتُبِر هذا الحديث موضوعا، لكن عديد العلماء عدّوا محتواه صحيحا.

السنّة الداخلية

إن الطبيعة العميقة للرسول، بحسب السُّيوطي، تبدو في علماء عديدين من حياته اليومية. وهذا الأخير يؤكد أن محمداً يحدد أحكامه طبقاً للشريعة الظاهرة، ولكن أيضاً انطلاقا من الحقيقة الباطنية. فهو مثلاً يقدّر الناس بحسب مصائرهم لا حسب مظاهرهم، وهو ما يطّلع

---

99) الأمير عبد القادر؛ كتاب المواقف. ترجمه إلى الفرنسية م. لاغارد. لايد، 2000. ج 1، وخاصة صفحات 256-241, 290-294

100) الغزالي؛ مشكاة الأنوار. ترجمه إلى الفرنسية ر. دولادرياز. باريس، 1981. أنظر أيضاً: «كتاب آداب المعيشة وأخلاق النبوّة» وهو الكتاب العاشر من ربع العادات الثاني من كتاب إحياء علوم الدين للغزالي.

101) ابن تيمية؛ فقه التصوُّف . بيروت، 1993. ص 65-62. الطبلاوي؛ التصوُّف في تراث ابن تيمية. القاهرة، 1984. ص 218-220

102) السُّيوطي؛ تأييد الحقيقة العليّة وتشييد الطريقة الشاذلية. القاهرة، 1934. ص 102

عليه بالكشف الروحي[103]. وبالنسبة للمسلمين المتشددين، لا يمكن اعتبار السنّة مجرد اتّباع حرفي للرسول؛ هي تعني أيضاً أن تعيش، بقدر المستطاع، حالاته الباطنية. ومحمد (صلعم)، باعتباره مبعوثا إلهيا، ملزم بالتوجه للناس كافة، أما الولاية التي أُسبِغَتْ عليه وهي في مرتبة أعلى من وظيفة النبوّة فلا تظهر إلا للبعض. وإذا كان النبي (صلعم) «**المثال الذي يستعصى تخطّيه في كل ولاية**[104]»، فيوجد سنّة داخلية تُستدعى إليها الخاصة الروحية. إن المتكلمين والفقهاء، بحسب السرّاج، قد اهتموا أساساً باستخراج الحجج والوضعيات من المثال النبوي؛ بينما اعتنى المتصوِّفة بالتلقّح بـ«أخلاقه الشريفة»[105]. وبهذا المعنى، فإن السهروردي البغدادي يمكن أن يصرّح إن المتصوِّفة هم أهل السنّة الحقيقيون.

ص 78

وتحت هذا العنوان يطالب المتصوِّفة بوظيفة وراثة محمد. «**فالعلماء ورثة الأنبياء**» كما جاء في الحديث النبوي، الذي صنفهم إلى ظاهرية وباطنية. ما نوع العلم الذي يحمله هؤلاء «الورثة» لمحمد وللأنبياء الذين سبقوه ؟ هل يتعلق الأمر بعلم الدين الذي يبيّن الشريعة، أم بالعلم الروحاني الذي يكشف الحقيقة الإلهية؟ لا شك أن الإثنين غير قابلين للتفريق بينهما، غير أن المتصوِّفة، بحسب الشيوخ، يشاركون في كليهما، بينما لا يستطيع «عبَدَة الحرف» الدخول إلا إلى الأول. وبتصريح كبار العلماء مثل الغزالي والسّيوطي، فإن الوارث هو الذي يستطيع معايشة الحالة الباطنية للشخص الذي يرثه.

ومع ذلك، فإن المتصوِّفة لم يدّعوا قط بلوغ الدرجة الروحية للأنبياء. صحيح أن «الأقوال» المنسوبة لبعضهم تلقي بظلال من الشك في أعين الفقهاء، وأن حكيم الترمذي، في القرن العاشر، قد أبقى على نوع من الغموض فيما يخص العلاقة بين النبوّة والولاية. وكان على المتصوِّفة الذين جاؤوا بعده أن يجتهدوا في توضيح موقفهم من تلك النقطة: فالولي بلا نبوة لا يرقى أبداً إلى درجة النبي؛ وكان ذلك حال كل الأولياء المسلمين، فمحمد (صلعم) قد ختم دورة النبوّة. وفي المقابل، يحتل النبي – الولي درجة أرفع من النبي الذي ينظر إليه فقط من زاوية النبوّة.

ص 79

تنطلق «السنة الداخلية» في البدء من التقيّد الظاهري، الذي كان في الغالب تقيدا صارما، بالمثال المحمّدي. ويرى الأقطاب في ذلك التقيّد الصارم سنَدًا للدعاء والتحقّق الروحي. لمّا كان الشبلي على فراش الموت وهو في النزع الأخير، طلب من خادمه أن يوضئه للصلاة، وأن يخلل بأصابعه لحيته بالماء، كارهاً أن يترك سنّة من سنن رسول الله[106]. وبعيداً عن كونها تسبح في تصوّف ضبابي، فإن هذه المقاربة للسنة تتغذى من أدق التفاصيل في حياة النبي (صلعم). فبعض الأحداث الأساسية في حياة محمد تحدد، عند الجيلي مثلاً، مقامات تربوية في طريق

---

103) السُيوطي؛ الباهر في حُكم النبي بالباطن والظاهر. القاهرة، 1987

104) P. Nwya ; op. cit. , p. 183

105) اللمع. ص 95

106) نفسه. ص 104، (والمعني هنا بُندار الدينوري وكان يخدم الشبلي (المترجم))

السلوك، مراجع يستبطنها المريد بحسب قدراته الخاصة. بذلك يمثل معراج النبي (صلعم) المثال النموذجي لكل تجربة روحية، كل رحلة تربوية في الإسلام. لنتذكر كيف أن النبي (صلعم) في هذه الحادثة، كما وردت في سورة النجم، بعد أن أُسري به من مكة إلى بيت المقدس، رُفع إلى سدرة المنتهى، عند عرش الرحمان. وقد توقف دليله، المَلَك جبريل، بينما واصل محمد طريقه إلى مقربة من الله ﴿**فكان قاب قوسين أو أدنى**﴾ (النجم: 9). ويملك الأولياء «المحمّديون» القدرة على القيام بمعراج صوفي. غير أن الشيوخ يفرّقون بين معراج النبي (صلعم) ومعراج الأولياء: فالأول قام به بدنياً وروحياً، بينما يقوم به الآخرون في الذهن فقط. وأول روحاني مسلم يُنسب
ص80 له القيام بمعراج هو أبو يزيد البسطامي. ثم أصبحت هذه المسألة بعد ذلك قاسما مشتركا في الأدبيات الصوفية، ولكن لا بد من الإشارة إلى تميّز النِفّري (ت. حوالي 977)، المتنبئ الهامشي، الذي أصبح في نهاية رحلة تربوية «نجيّ الله».

التصوُّف والحديث النبوي

إن تمسّك المتصوِّفة بالمظاهر الخارجية كما الباطنية في المثال المحمّدي ترجم عن نفسه في الاهتمام الذي ما فتئوا يولونه لعلم الحديث. ويمكن أن ندرك هذا الاهتمام جيداً: فحب الرسول بشكل أفضل والاقتداء به يستلزمان معرفة أقواله، وأفعاله، وسكناته... لذلك كان علماء كبار في التصوُّف الأول (كابن المبارك، والداراني، وأحمد النوري، ومعروف الكرخي، وحكيم الترمذي...) محدثون أيضاً. ويبني السرّاج، في لمعه، كل قواعد التصوُّف الإسلامي على خمسة أحاديث نبوية، ويشرح المعنى الروحي الذي أعطاه المتصوِّفة الأوائل لبعض الأحاديث[107]. ففي القرن الحادي عشر، ألّف السلمي باعتباره صوفياً ومحدّثا، مجموعاً: الأربعون حديثا في التصوُّف. كما كان أتباعه أبو نعيم الأصفهاني والقشيري حجة في الميدان، ورسالة هذا الأخير في التصوُّف تأثرت كثيراً بعلم الحديث. كان هذا العلم إذا مادة تعليمية رئيسية في مدارس إيران، ثم العراق. وعمد الغزالي إلى ترصيع كتاباته بالحديث، كما وصل ابن عربي في دراسته للحديث النبوي إلى آخر حياته. وتطور التشابك عند الصوفيّة بين التصوُّف واختصاص الحديث عبر
ص81 الزمن، متفحّصا رأي الجنيد القائل: «**علمنا هذا مشتبك بحديث رسول الله (صلعم)**».

لا يُعَدّ هذا التناغم مفاجئاً، لأن «سلاسل الرواة» عند الصوفيّة تمثّل القلادة الباطنية في سلاسل المحدثين. فكلام النبي (صلعم) أو فعله في علم الحديث، يُروى من طرق مختلفة متصلة عبر الزمن؛ وبذلك يمكن ارتقاء السلسلة للوصول إلى النبع، الذي يكون عادة أحد الصحابة أو إحدى زوجات الرسول. ونفس الأمر يتم في التصوُّف، فبركة النبي (صلعم)، التي تُنقَلُ عادة عن علي [ابن أبي طالب]، ولكن أيضاً عن أبي بكر، تنتقل عبر الأجيال، من شيخ صوفي إلى

107) نفسه. ص 103, 118-116

شيخ، ثم من شيخ إلى مريد. فسلاسل رواية الحديث كما سلاسل التصوُّف تشترك إذاً في مصدر أول واحد متمثل في شخص النبي (صلعم). وفي كلاً الاختصاصين فإن طقوس الرواية، كالمصافحة على سبيل المثال، متماثلة: فهي عبارة عن عقد عهد، يكون أحياناً ظاهرياً، بين الراوي وصاحب الإجازة. ولا بد من الإشارة إلى أن سلاسل الأنساب في الثقافة العربية ما فتئت تحتل مكانة مرموقة.

لا شك أن بعض المتصوِّفة قد وضعوا أحاديث ذات طابع روحاني لدعم قضيتهم، وهم لم يخلوا من النقد حول هذه المسألة، ولكن مختلف التيارات الإسلامية قد التجأت قليلاً أو كثيراً إلى هذا «الانتحال الورِع». كما عاب النقاد على المتصوِّفة أخذهم بأحاديث «ضعيفة» السند: وبحسب الرأي السائد، فإن مثل هذه الأحاديث لا يمكن أن تُعتَمَدَ قاعدة للأحكام، ولكنها تحتفظ رغم ذلك بقيمتها الروحية كاملة. ويسبب المتصوِّفة الإزعاج إلى الظاهرية أيضاً عندما يؤكدون الرواية عن النبي (صلعم) بتأكيد أو دحض حديث من أحاديثه، عبر رؤيته في المنام.
ولكن إدراك الحديث عبر «الكشف» قد وقع قبوله من علماء كبار، وخاصة من بين مشايخ جامعة ص82
الأزهر[108].

شيخ الشيوخ

إن علاقة السلوك بين الشيخ والمريد تلعب دوراً رئيسياً في التصوُّف . بيد أن الشيوخ، على اختلافهم وانتمائهم أم لا لطريقة صوفية، على وعي بأن عليهم البحث عن البركة عند النبي (صلعم)؛ فهم يمثلونه فحسب لدى البشرية اللاحقة عن عصر النبوّة. لقد شبّه أحد كتاب التصوُّف مشايخ الصوفيّة بعدد كبير من الأقمار، تعكس على الأرض نور الشمس، الذي هو الرسول. ويقيم أكثر المتحققين من بين هؤلاء علاقة شفافة مع محمد، «خاتم الأنبياء»، ويتلقون منه في الآن نفسه تعاليم روحية وتوجيهات تخص طريقة سيرهم في العالم. ومثلما رأينا، فإن السلسلة في الطرق الصوفيّة هي الضامن، مع تعاقب الأجيال، لانتقال دائم للبركة الإلهية، ثم المحمّدية. والشيخ، باعتباره مؤتمَنًا على تلك البركة، يجعلها مشعّة على أتباعه وعلى العالمين. وعندما يقيم المريد ميثاقاً مع الشيخ فإنه يستحضر العهد الذي عقده الصحابة مع النبي (صلعم) في الحديبية[109].

لقد خص النبي (صلعم) في حياته بعضاً من صحابته بتعليم باطني. وما كان يجيب به بدوياً يقدم عليه ليسأل عن الإسلام، لا يشبه في شيء ما يقوله لأبي بكر مثلاً الذي كانت تربطه
به علاقة حميمة. وكان يتبادل معه أحاديث مبهمة لا يفهمها الآخرون. وكان «أهل الصفّة»، ص83
وعددهم يراوح الثلاثمائة تقريباً، المقيمون في مسجد رسول الله والمتفرغون كليّاً للعبادة، يتمتعون

---

108) أنظر كتابنا: التصوُّف في مصر وسورية (بالفرنسية). ص 101-100

109) أنظر أعلاه. ص 236 (من النص الفرنسي، الفصل الرابع، فقرة طقوس السلوك. المترجم)

أيضاً بتعليم خصوصي. كما كان الرسول يردد دائماً أن الخطاب لا بد أن يراعي المُخاطَب، وأنْ ليس كل الحقائق مؤهلة لأن تُكشَف: «**لو علمتم ما أعلم، إذا لضحكتم قليلاً وبكيتم كثيراً**» (رواه البخاري). وكان يجيب عن الأسئلة نفسها بأجوبة مختلفة، وذلك حسب المتلقّي. وكان الصحابي أبو هريرة يقول: «**حصّلت من رسول الله قدرين من العلم، نشرت أولهما، ولو أظهرت الثاني لقُطِعَتْ رقبتي**» (البخاري). لا بد إذاً من التمييز بين الوجه الظاهر للنبي، «المبعوث» للمخلوقات جميعا، والمتمثل في مظهر بشري يتكلم معه الجميع، ووجه باطني، متوجّه إلى الله، كله ولاية.

شهد المتصوِّفة غالباً اعتراضاً على مبالغتهم في توقير أشياخهم، ولكن هؤلاء لم يتجاوزوا ما كان يفعله الصحابة في علاقتهم بالرسول: كان الصحابة يجلسون أمامه دون حراك، «**كأنّ على رؤوسهم الطير**» (البخاري)، بل إن بعضهم كان يصل به الأمر إلى شرب بوْله. إن مصطلح «صاحب» (جمع أصحاب أو صحابة) مشتق من «الصحبة»، أي علاقة السلوك التي تربط الشيخ بالمريد، وبصورة عامة التي تربط شخصين على الطريق. وبهذا المعنى فإن الصحابة المقربين من الرسول يجسّدون أمثلة عدة من الولاية، واعتُبِروا «**أئمة الطريقة الصوفية**»[110]: فأبو بكر مثال الإنسان «الصدّيق»، وعمر «الملهَم» من الله وموضوعاً للكشف في العديد من المرات، وعلي الذي
ص84 قال فيه الرسول «**أنا مدينة العلم وعلي بابها**»، وكذلك أيضاً أبو ذر الغفاري الذي كان أول من تكلم عن «الفناء» في الله، المفهوم الذي سيصبح لاحقاً عقيدة المتصوِّفة، وغيرهم كثير.

يظهر النبي إذا في الكتابات الصوفيّة الأولى (ابتداء من القرن التاسع) كالإمام الأوحد الذي يخصّه السالك بمحبة مخصوصة[111]. وبسرعة يصبح النموذج الذي يجب على المريدين المتصوِّفة نقل كل آدابه، من أكثرها مادية إلى أبعدها روحية. ألم يقل الجنيد إن «**أبواب** (التحقّق الروحي) **مغلقة أمام العباد، إلا الذين اتبعوا آثار رسول الله**»؟ هذا هو الإعلان عما سيسمّى بعد ذلك بـ«الطريق المحمّدية»: إن المتصوِّفة، إذا ما تجاوزنا الخصوصيات المتعلقة بهذه العائلة الروحية أو تلك، بهذه «الطريقة» أو تلك، على وعي إلى يومنا هذا بانتمائهم إلى الطريق نفسه الذي سطّره النبي (صلعم) وخلفاؤه من بعده: شيوخ التصوُّف.

من هذه الزاوية، فإن الشخصية الأرضية للشيخ لا تعني كثيراً للمريد، بما أن شيخه الحقيقي هو النبي (صلعم). لذلك، نبّه الشبلي يوماً أحد أتباعه أنه محمد رسول الله. ويبدو أن مثل هذا الموقف يرقى إلى مستوى الفضيحة في أعين من لا يستطيع إدراك التماثل الرئيسي للشيخ مع النبي (صلعم). فقد تحدث متصوِّفة عديدون عن خوضهم تجربة ما سيسمّى ابتداء من القرن الثالث عشر بـ«الفناء في الرسول»، هذا المقام الذي تمّحي فيه الذاتية، لأن الكينونة الروحانية للرسول داهمتها. ويمكن أن يحصل هذا الفناء عند زيارة مسجد الرسول بالمدينة المنورة وهي

---

110) الهجويري: كشف المحجوب. ص 267 وما يليها

111) أنظر مثلاً «كتاب الصدق» للخراز و«كتاب الطواسين» للحلاج

حالة الأمير عبد القادر ولكن أيضاً في أي وضعية أخرى. وقبل الفناء في الله، فإن المريد يبدأ
ص 85 بالذوبان في الرسول، وهي حالة من الحضور الأوسط، «برزخ» يتوسط الحقائق الإلهية والحقائق البشرية. كل أشكال الولاية، أو المَلَكة الروحانية، في الإسلام لا معنى لها خارج عملية إحيائها، عبر الرابط الدقيق الذي يصل المريد بالوَحدة الروحية للرسول. وفي هذا السياق يفهم قول أحد الأشياخ: « **لو غابت عني رؤيا رسول الله لحظة واحدة، لما عددت نفسي من المسلمين**».

وبالفعل، فإن الرؤيا تمثل نظام الدخول لعالم الروحانيات. يمكن للمريدين «رؤية» شيوخ مضوا، أو ملائكة، أو أنبياء سابقين عن محمد. وتلعب رؤية محمد (صلعم) على الدوام دوراً أساسياً في الحياة الروحية للمسلمين، وليس حياة المتصوِّفة فقط. وقد حذّر النبي (صلعم) من أنه «**من رآني فقد رآني حقا، فإن الشيطان لا يتمثل بي**»(رواه البخاري). ويفسر أحد الأولياء المغاربة من القرن الثامن عشر، عبد العزيز الدبّاغ، أن النبي (صلعم) يمكن أن يتشكل في مائتين وثمانية وأربعين ألف صورة، وعادة ما يظهر للمريدين بمظهر أشياخهم[112]. وإذا كانت رؤية النبي (صلعم) في المنام تأخذ طابعاً عادياً تقريباً في عيون الصوفيّة (توجد صيغ عديدة تسهّل رؤيته)، فإن رؤيته في اليقظة لا تحصل إلا للبعض منهم فقط. وهؤلاء ليسوا هم بالضرورة «الملهمين» أو غيرهم من أهل الوجد، بل هم أولياء يتلقون أحياناً الأمر بإنشاء طريقة خاصة، أو علماء أعلام: فقد صرّح السُّيوطي أنه رأى الرسول في حالة اليقظة أكثر من سبعين مرة[113].

وبفضل هذه الطريقة أو تلك، فإن عدداً من الروحانيين يؤكدون أن الرسول كان شيخهم
ص 86 الوحيد، لم يعرفوا غيره. وبالرغم من كونهم مرتبطون بشيخ حيّ، فإن الرسول هو من يلقنهم الطريق في الحقيقة. وهذا الأسلوب المتميز، الذي يطلق عليه بالتحديد «الطريق المحمّدية»، يندرج ضمن الطريقة التربوية التي تعود إلى أُوَيْس، وهو ما سنعود إليه لاحقاً.

إن التلقي المباشر عن الرسول يأتي إثر ممارسة مكثّفة للصلاة على النبي (صلعم). ولا يتعلق الأمر بصلاة مكتوبة، بل بدعاء لا يتجاوز السطر يُكرّر مرات عدة، وعادة ما تستعمل المسبحة لتحديد ذلك التكرار. وبحسب القرآن (سورة الأحزاب: 56) فإن الله، وكذا ملائكته، يصلون على النبي، ويدعو المؤمنين لفعل ذلك. بل إن محمداً (صلعم) نفسه بيّن فضائل تلك الصلاة، مشيراً بذلك إلى الحق الذي يسكنه. ويُنصَحُ بهذه الصلاة، التي تأخذ أشكالاً متعددة لطلب أوجه الحقيقة المحمّدية المختلفة، لمن لم يكن له، أو لم يعد له شيخ أرضي[114]؛ وهي بالنسبة للبعض معوّضة للشيخ. ويقول أغلب الذين أنشأوا طريقة صوفية أنهم تلقوا من الرسول الأدعية أو الصلوات الخصوصية التي على مريديهم ترتيلها.

---

112) ابن المبارك: كتاب الإبريز. دمشق، 1984. ج 1، ص 280-281

113) الشعراني: الطبقات الصغرى. القاهرة، 1970. ص 29

114) يمكن أن يتعلق الأمر بصيغة مختصرة مثل: «صلاة الفاتح» لمصطفى بكري، أو طويلة كـ«صلاة ابن مشيش»، أو أيضاً «جوهرة الكمال» لأحمد التيجاني

التفاني في النبي

ابتداء من القرن الثاني عشر، ظهرت في بلاد الإسلام حركة واسعة قوامها التفاني في النبي (صلعم)، وكان المتصوِّفة في الغالب في أصل نشأتها. وممارسة الصلاة على النبي (صلعم)، التي تتمسّك بها الحلقات الصوفيّة عند قيام الليل الجماعي، تجاوزت بسرعة حدود أوساط
ص 87 التصوُّف، فدُعِيَ إليها العلماء وألفوا في ذلك بعض الرسائل الصغيرة: إنها تساعد على قبول الله الدعاء، وعلى الحماية من الطاعون، ومنع الشحناء...الخ. وهذه الصيغة من صيغ الصلاة، التي دخلت منذ ذلك الحين في الخطاب اليومي لبعض مناطق العالم الإسلامي، ألهمت أدبا غفيرا محوره الورع. فالبردة، وهي قصيدة في مدح النبي (صلعم) تعكس النور المحمّدي، ودلائل الخيرات، وهو مجموع من العبارات تهدف إلى مضاعفة البركة الموصولة بالصلاة على النبي (صلعم)، كلها من إنتاج المتصوِّفة، البوصيري في القرن الثالث عشر، والجزّولي في القرن الخامس عشر، بينما نجد أن مؤلف «الشفاء»، وهو مثال لتلك الأدبيات، هو من علماء الأندلس في القرن الثاني عشر، القاضي عياض. ولا تزال البردة ودلائل الخيرات تعرف إلى اليوم رواجاً كبيراً في المساجد وغيرها من الأماكن العامة للإسلام.

ودائماً منذ القرن الثاني عشر، تحوّل الاحتفال بمولد النبي (صلعم) بسرعة كبيرة، وقد كان يُحْييه في الأصل الحكّام (شيعة كانوا أم سنّة) والمتصوِّفة، إلى حفلة مؤسسَة. صحيح أن هذا الاحتفال يُعَدّ بدعة في الحياة الإسلامية، ولكن العلماء نعتوها بـ«الحسنة» (إذ ليس كل بدعة ضلالة) وشاركوا بإحيائها.

إن نسك التفاني في النبي (صلعم) ظهر بشكل جلي بين القرنين الثاني عشر والخامس عشر، ولكن القواعد التي ترتكز إليها قد وُضِعَت منذ زمن بعيد. ويُعتبَر الحفاظ على الحضور النبوي حيّاً في العالم من مزايا الصوفيّة على الحياة الإسلامية، كما يُحسَبُ لهم العمل على أن تشعّ نظرية النور المحمّدي، أو نظرية الإنسان الكوني، في حياة المسلمين. لا شك أن كل واحد يغرف من ذلك بقدر مداركه، وأن الورع الشعبي لا يأمل دخول حيّز العرفان. ولكن درجة محبة الرسول مهما كانت بسيطة، فهي تحمل، عند المتصوِّفة، وعيا بالطبيعة الفعلية للرسول. كان الاهتمام
ص 88 الرئيسي منصباً، في قرون الإسلام الأولى، على العلاقة المباشرة بين الإنسان والله؛ بعد ذلك نُظِرَ إلى تلك العلاقة من جهة الرغبة في تحقيق نموذج الكمال المحمّدي.

بيبليوغرافيا

-Muhammad Ali Amir-Moezzi (s/ la direction de) ; *Le voyage initiatique en terre d'islam.* Louvain-Paris, 1996

-Michel Chodkiewicz ; « Le modèle prophétique de la sainteté en islam ». dans Sociétés et cultures musulmanes : les chantiers de la recherche. Lettre

d'information de l'AFEMAM, n° 10, 1996. p 505-518
-Denis Gril ; art. « *Muhammad* », dans *Dictionnaire critique de l'ésotérisme. Paris*, 1998. p 869-871
-Nikos Kaptein ; *Muhammad's Birthday Festival.* Leyde, 1993.
-Annemarie Schimmel ; *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'islam.* Paris, 1996. p 268-284

-عبد القادر الجيلي؛ الإنسان الكامل. باريس، 1986

إسلام «التميّز»

الإسلام، الإيمان، الإحسان

إذا كان مصطلح «تصوّف» غير مستعمل في عصر النبي (صلعم)، فإن المتصوِّفة يذكّرون أن محمداً كان يستعمل لفظة لها نفس البعد في الحديث عن البحث الروحاني في الإسلام. فـ«حديث جبريل» المشهور الذي يستشهدون به في هذا السياق يدلل في أعينهم على اختصاصهم. ظهر رجل شديد لباس البياض يوماً للنبي وهو محاط بصحابته. فسأله في البداية ما الإسلام؟ فحدده
ص89 النبي (صلعم) بالقواعد الخمسة: الشهادتان (لا إله إلا الله، محمد رسول الله)، الصلاة، الزكاة، صيام رمضان والحج. فسأله الرجل عن الإيمان. فأجاب الرسول بأنه الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر. فسأله الرجل أخيراً عن الإحسان (أي التميّز، أو طلب الكمال). «**هو أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فهو يراك**» أجابه الرسول. وبعد أن بحث معه في مسائل أخرى متعلقة بالقيامة، انصرف ذلك الرجل إلى سبيله. عندها أخبر النبي (صلعم) صحابته المتعجّبين: «**إنه جبريل، جاء يعلمكم دينكم**».

يعتبر هذا الحديث أحد المصادر الدينية الأكثر قيمة في التصوُّف، لأنه يطرح منذ البداية أبعاداً متعددة لما اصطلح على تسميته بـ«الإسلام». وجب أن يُفهَمَ هذا المصطلح إذاً حسب تعدد مركّب للمعنى، يتوسع عند الاستعمال من الأكثر صراحة إلى الأبعد في الباطن. وينتج عن هذه المستويات الثلاثة (إسلام، إيمان، إحسان) المستخرجة هنا، عدد كبير من التقسيمات الفرعية، ما يذكّرنا بتنظيم مراتب إدراك القرآن وفهمه.

يتصل المستوى الأول، الإسلام، بالممارسة الخارجية، المادية للدين، بما في ذلك العبادات والمعاملات. ويتطلب أولاً «الخضوع» للتعاليم القرآنية والنبوية، أي طاعة المشرّع. ولا يترافق
ص90 ذلك بالضرورة مع الإيمان: ﴿**قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولمّا يدخل الإيمان في قلوبكم**﴾ (الحجرات: 14). والإسلام يُضبَطُ بالفقه.

أما الإيمان فموقعه القلب، ولكن المؤمن في هذا المستوى يعود دائماً إلى القناعات التي يستقيها من العقيدة. يوجّهُ الإيمان إذا ويهيكَلُ من قِبَل اللاهوت المذهبي، الذي يأخذ تسميات عدّة في اللغة العربية. وفي كل الأحوال فإن الأمر لم يعد متعلقاً في هذا المستوى بالفقيه.

وبكل وضوح، عزا الروحانيون المسلمون التصوُّف إلى الإحسان، لدرجة أن متصوفة «إصلاحيون» في القرن العشرين اقترحوا إطلاق تلك التسمية على علمهم عوض مصطلح التصوُّف [115]. والإحسان يستدعي ضرورة «أن تعبد الله كأنك تراه». من هنا تأتي موضوعة الإدراك المباشر للحقائق الإلهية عبر الكشف والتأمل، وهي موضوعة مركزية في التصوُّف. وبتنميته لـ«عين القلب» يصبح المريد مخصوصا بـ«اليقين»، ويمثل ذلك تجاوزاً، أو بالأحرى

115) أنظر أعلاه. ص 216 (من النص الفرنسي، فقرة علماء التصوُّف في العصر الحاضر. المترجم)

تحقّقاً للإيمان. إن التحقّق الروحاني الذي يقود إليه الإحسان هو عادة ثمرة عمل طويل، ويؤدي إلى ممارسة تمرينات روحية ومناهج تلقينية.

«هو أن تعبد الله كأنّك تراه»: يتوقف المتصوِّفة عند قوله «كأنّك» للتأكيد على أن الإنسان يستطيع التأمل على أقصى تقدير في صفات الله، ولكنه عاجز تماماً عن تأمل جوهره. فما الذي تفيدهم، والحال تلك، شفافيتهم الجوَّانية؟ إنها تمكّنهم من إدراك الأسرار الخافية في رسالة القرآن أو ما خلف الطقوس التي قررها الإسلام.

التصوُّف يضيء الأركان الخمسة

يتطلب الركن الأول الالتزام بوحدانية الله: «لا إله إلا الله». هو التوحيد، وهو المبدأ الأساسي
في العقيدة الإسلامية. ولكن إذا ما اكتفينا بمستوى الإسلام، فإن التوحيدَ هو إقرار وتأكيد ص91
ظاهريين. ويحدد الفلاسفة والمتكلمون التوحيد بأنه وسيلة الحجاج العقلي (التوحيد البرهاني). ولا يهمل المتصوِّفة هذا الجانب ولكنهم يدعون إلى التوحيد من خلال الرؤية المباشرة، أو الحدسية (توحيد العِيان). وبذلك ينتقلون من معرفة لا تزال ثنائية (التوحيد والأنا)، وهو ما يقترحه أهل الظاهر، إلى معرفة تغييرية، توحّد النفس بالله، يعيشها المرء في حال التغلب على الأنا: وحده الله هو الموجود، وهو الوحيد القادر فعلياً على إثبات وحدانيته. هو وحده الموجود، ووجوده الذي نستلفه منه تعالى يخلق رابطا حميميًا معه. وللمفارقة، فقد حاول بعض المشايخ إفهام المؤمنين أنهم لن يتمكّنوا من بلوغ التوحيد ما بقوا سجناء فرديتهم. إذ لا يمكن أن «نشهد» إلا بما رأينا، ولا يمكن أن «نرى» الحقائق الإلهية إلا عند الموت، بالنسبة للوعي البشري.

واهتمت المدرسة البغدادية كثيراً، وخصوصاً الجنيد والشبلي، بالبعد الجوّاني للتوحيد. وبصفة عامة، فإن المشايخ يميّزون بين ثلاثة مستويات في تجربة التوحيد، وذلك بحسب مسار الاستبطان الذي رأيناه سابقاً. ولكن الغزالي يتحدث عن مرحلة رابعة ونهائية، وهي مرتبة «فناء الذات في التوحيد»، التي تبنّاها في مجملها من الجنيد. وتحمل هذه التجربة في ذاتها التحقّق الجوّاني لقاعدة أخرى من تعاليم الإسلام. وبالفعل، وبحسب القرآن (الذاريات: 56) فإن الإنسان خُلِق ليعبد الله، وهو ما تستجيب له التعاليم المقررة في الأركان الخمسة. والمطلوب من الصوفي هو تجاوز مجرد إقامة العبادات إلى إدراك الطاعة المطلقة، انطولوجيا الإنسان أمام الله (العبودية).

وتقدم مدرسة ابن عربي صياغة ميتافيزيقية للتوحيد، عبر تعريفها بأنها «وحدة الوجود». ص92
وقد أثار هذا التعريف كثيراً من الاعتراضات في صفوف أهل الظاهر، بل وحتى في بعض الأوساط الصوفية. وذلك رغم كونها تفرّعت عن نظرية الفناء، وتمثل امتداداً لتعاليم الجنيد، التي تذهب إلى أنه «لا شيء في الجبة غير الله»، ولتعاليم الأنصاري والغزالي. وقد أقرّ كل علماء

الشريعة بإمكانية الفناء في الله، وهو ما سُمّيَ لاحقاً بـ«وحدة الشهود»، ولكن كثيرين رفضوا نظرية «وحدة الوجود»، لأنها بالنسبة إليهم تتناول المسألة من جهة المنهج الفلسفي في حين أنها تنتمي إلى ضرب من التجارب الشخصية. بيد أنه من المهم التذكير أن «حرّاس» الإسلام كانوا دائماً يحترسون من أن تشوّه التنظيرات الفلسفية صفاء العقيدة وأن تجعل من مرجعية الوحي المطلقة مسألة نسبية.

أما فيما يخص أركان الإسلام الأخرى وبالأساس الصلاة والصوم والحج فإنها تستخدم جسد المؤمن. وبالرغم من أن توجّها معاصراً يفضل إبراز البعد الصحي في الممارسة، ولكن هذه الأخيرة يحركها إيمان العبد بالله وتوجهه إليه. وبالنهاية فإن حرفية النص غلبت على غائيته، ما جعل بعض الملاحظين لا يرون في تلك العبادات أحياناً إلا الجانب الطقوسي وشكلانية في الحركات. أما بالنسبة لمن يدرك البعد الجوّاني للطقوس الإسلامية، فإن هذه الأخيرة تمثل مطية نحو الحقائق الروحية قبل كل شيء. وتجد الطقوس، كما يحب الشيوخ التذكير به، وهي «**رموز وقع تشغيلها**»[116]، تبريرها الأول في ذِكر الله الذي تحث عليه.

ص 93 خصص كثير من مؤلفي الصوفية، عبر استعمال أنماط مختلفة وتحت مسمّيات متعددة، جزءاً كبيراً من رسائلهم لـ«كشف» عن البعد الرمزي للطقوس[117]. يؤكد الغزالي: «**لكل عبادة ظاهر وخافي، قشرة ولبّ**». ويعبّر مفهوم الخافي هذا عن دعوة إلى حسن الفهم لمغزى العقيدة، ولترك المقاربة السطحية، أكثر منه الهدف الباطني. وتتبع النصوص الروحية غالباً الإطار الشكلي لكتب الفقه، لأن المعيار الظاهري يطابق المعيار الصوفي، الذي يهدف إلى استبطان ممارسة الواجبات الدينية. لذلك يبدأ كتّاب التصوُّف بالطهارة، التي يجب أن تترافق مع النيّة القلبية، والتي تحدد الأعمال مثل الصلاة. والطهارة التي تتحقق مادياً بالوضوء ليست «طقوسية» أو «شرعية» فحسب كما يترجم غالباً بل تحتوي على بعد باطني أكيد. فالغزالي الذي يحدد أربعة مستويات للاستبطان في تعاليم الإسلام، يتحول من طهارة البدن إلى طهارة الخُلُق ثم إلى طهارة القلب، وأخيراً إلى طهارة «الجوهر»، ويتمثل المستوى الأخير في التطهّر من كل ما عدا الله.

ويتطرق الكتّاب بعد ذلك بالترتيب إلى الصلاة «الارتقاء الروحي للمؤمن» بحسب التعبير النبوي، ثم الزكاة، ومعناها الاشتقاقي التطهير، والصوم الذي ينقذ الروح من المادة، وأخيراً الحج الذي تصطبغ كل مرحلة من مراحله بصبغة باطنية ظاهرة جداً. ونجد في الفتوحات ص 94 المكية لابن عربي عناوين بعض الفصول التي يمكن أن توحي بأننا إزاء كتاب تفصيلي من كتب

---

(116) R. Guénon ; Aperçu sur l'initiation. p 119

117) يمكن أن نذكر من بين أكثر هؤلاء شهرة: السرّاج في اللمع، وأبو طالب المكي في قوت القلوب، والهجويري في مجموع صوفي ص 323 وما بعدها، وكذلك الغزالي في جزء كبير من الجزء الأول من كتاب إحياء علوم الدين، وعبد القادر الجيلاني في سر الأسرار، والسهروردي في عوارف المعارف..الخ.

الفقه الإسلامي، لاعتماد المؤلف البحث في التفاصيل الدقيقة المتعلقة بإقامة تلك الطقوس.[118] وفي كتابه «التنزّلات الموصلية» يقوم بقراءة هي في الوقت نفسه صوفية وشديدة التدقيق للوضوء والصلاة. وقد اتّبع الشيخ الجزائري أحمد عَلَوي (ت 1934) السبيل نفسه في «المِنَح القُدُسية». ففي هذا الشرح الباطني لكتاب عقائدي وفقهي حول الصلاة مؤرَّخ في القرن السابع عشر، يموقع، تصريحاً، تأويله ذي الطابع الروحاني لأركان الإسلام في مرتبة **الإحسان**. وفي هذا النص، كما في النصوص السابقة الذكر، لم يغَيَّب الحرف أو الشكل إطلاقاً، بل كان دائماً وسيلة للتحقق[119].

التصوُّف، أو الإسلام الكامل

الصوفي، بالنسبة للكتّاب الروحانيين، هو بالنهاية المسلم الحق، أي الذي حقق المستويات الثلاثة التي يحتويها الإسلام ضمنا. والتصوُّف لا يعدو كونه الإسلام، ظاهره وباطنه، روحه ونصّه. وهو، بشكل من الأشكال، يعطي للمعايير التي قررها الإسلام، قيمتها الحقيقية. وفي السياق نفسه، اقترح البعض ضرورة امتلاك توجّه صوفي لفهم الإسلام الحقيقي وممارسته: كيف يمكن إدراج الرموز التي يستعملها الإسلام؟ كيف نتصرف مع أسماء الله؟...الخ. بحث كثير من العلماء، في مرحلة من مراحل حياتهم، عن إعطاء طابع روحي لطريقة عيشهم الإسلام. ولكن ذلك لا يمكن أن يجرنا إلى اختصار البعد الروحي للإسلام في التصوُّف وحده. يقول لويس غاردي ومحمد أركون: «**لقد أكّدنا كثيراً على القيم الروحية للإسلام في ذاتها، لنتساءل إن كان من المغالاة قصر تسمية «علم الباطن» على التصوُّف . وكأن الإسلام الرسمي هو الممثل للصرامة والدقة الفقهية، وكأن المتصوّفة وحدهم هم العطشى للحضور الإلهي. عديدة هي التيارات والأعمال التي لا علاقة لها بالتصوُّف تزخر بالاستبطان**»[120]. ص 95

ولا يتمثل التحقيق الروحي في زيادة ممارسة الشعائر، بل في الصحوة الداخلية التي تشعّ وتضيء معانيها. يقول النبي (صلعم) لأصحابه: «**ما سبقكم أبو بكر بالصلاة ولا بالصيام، ولكن بما وقر في القلب**» (رواه الترمذي). والطاعة التي يدعو إليها الإسلام مثلاً، عند المتصوِّفة، هي أن تعيش لحظتك الراهنة بشكل كامل، دون إسقاط للماضي أو للمستقبل، تماماً كما يريد الله. وهذا التمرين هو الذي كلّف الصوفي تسميته «بابن لحظته».

الشريعة والطريقة والحقيقة

الشريعة والحقيقة بالنسبة للسالك أمران لا ينفصلان، تماماً مثل الإسلام والإحسان. نحن

---

118) أنظر الفصول من 68 إلى 72.

119) تُرجمت بعض الاقتباسات من «المنح» في كتاب: M. Lings; *Un saint musulman du 20ème S. Le cheikh Ahmad al-'Alwi*. Paris, 1982. p 219 et sq

120) L. Gardet & M. Arkoun; *L'islam. hier demain*. Paris, 1978, p.65

هنا بإزاء ضرب آخر من المقاربة، هو أيضاً أساسي، للتجربة التي يعيشها المتصوفة. رأينا سابقاً كيف أن الشريعة تتموقع، مثل الإسلام الذي تضبطه، في مستوى السطح الخارجي؛ فهي تعلن عن
ص96 وضعيات عامة، وهي إذن بالضرورة «خارجية»، لأنها تتوجه إلى كل شخص، أكان مؤمناً عادياً أم سالكاً. ولأنها وُضعت كإطار للحماية، فإنها تندرج ضمن القانون الكوني الكبير الذي يسيّر العالم، ولا يجب أن يُعاش كقائمة مملّة من الأوامر والنواهي. لا يجب أن نختصر الشريعة، ذات المصدر الإلهي بالنسبة للمسلمين، في الفقه، وهو تطبيق بشري لها، محكوم بهذا السياق الزمني أو ذاك. وبالتقيّد بالطابع المعياري للشريعة، غيّب عنها الفقهاء الجوانب الأخلاقية والنفسية والكونية والبيئية...الخ، وهي بالنهاية جوانب أكثر أهمية.

ينأى التصوُّف إذا بنفسه وبوضوح، سواء في مبادئه أو في تاريخه، عن التيارات الباطنية التي تجاوزت الشريعة واستهانت بالشكل الديني للإسلام. والشريعة، بالنسبة لمشايخ التصوُّف كعبد القادر الجيلاني أو أحمد زروق، هي القاعدة الأساسية، لأنها وحدها التي تمنع الزيغ. وإذا كان الإسلام يقيم توازناً بين المادة والروح، وبين الحياة الدنيا والآخرة، فإن التصوُّف ينادي بالاعتراف بالإسلام في أبعاده جميعها، ما كان منها ظاهرياً أو باطنيا. فالخلْق صورة من الله، الذي يتحدث عن نفسه في القرآن قائلا: ﴿ **هو الأول والآخر، والظاهر والباطن**﴾ (الحديد: 3).

إن كل ما يتعلق بعالم الظهور يحتوي على حقيقة باطنية، دقيقة. سأل النبي (صلعم) ذات صباح الصحابي حارثة عن حاله، فأجابه هذا الأخير بأنه أصبح مؤمناً حقًا. عندها قال له الرسول: « **لكل حق حقيقة**»[121]. فالشريعة، التي تُعنى بعالم الحس، تحيل إذا على الحقيقة، وهي
ص97 رديفة لها، تلك التي تتطابق مع عالم الروح. وأن تطلب الحقيقة يعني أن تخدم الحق وحده. ويحب «أهل الباطن» أن يدعوا الله بهذا الاسم: الحق. وقد تطورت الشريعة وتتطور حسب العصور، بل والأمكنة أيضاً؛ وستعرف نهاية ككل المخلوقات. وهي لا وجود لها إلا إذا غذّتها الحقيقة. ولطالما استعمل الأشياخ الصورة التالية: الحقيقة مخفية في الشريعة، كما يحجب الحليب الزبد؛ وبمخض الحليب تظهر الزبدة: فلا وجود إذن للزبدة بدون حليب.

وفي عالمنا المتجسّد، لا تقبل الشريعة والحقيقة الانفصال عن بعضهما. يقول الهجويري: «**إن علاقتهما ببعضهما كعلاقة البدن بالروح: عندما تغادر الروح البدن، يصبح الجسم الحي جثة، وتضمحل الروح كما الريح**»[122]. وبالنسبة لابن عربي، فوحده خضوع المرء لأوامر الشريعة ما يمكّنه من استعادة طبيعته الإلهية الأصلية، ومن الوصول إلى الولاية/القرب من الله. وهو يقيم مطابقة كلية بين الشريعة والحقيقة، لأن كليهما يشترك في الجوهر[123] نفسه. «**ليست الشريعة لبوسا ولا**

---

121) رواه ابن ماجه

122) الهجويري؛ مجموع صوفي. ص 434

123) الفتوحات المكية. ج 2، ص 563

رمزاً للحقيقة، لحقيقة محجوبة لا نحصّلها إلا بارتكاب مخالفة: إنها هي الحقيقة»[124]. ولكن هذه المعادلة لا قيمة لها إلا عند العرفاني المتحقق. إذ إن أغلب المسلمين الباحثين عن الروحانيات، يعتقدون أن هذه الشفافية من الشريعة إلى الحقيقة لا تفرض نفسها بنفسها. إنها ثمرة الطريقة، هذا السلوك التلقيني المتدرّج، المتمثل في قطع الطريق الرابطة بين الشريعة والحقيقة.

شريعة، طريقة، حقيقة: هذه العبارة الثلاثية المتعلقة بتراتبية المعنى في الإسلام، تقع مطابقتها غالباً مع عبارة: إسلام، إيمان، إحسان. ويستشهد الصوفيّة بالحديث النبوي التالي، وصحته مشكوك فيها، «**الشريعة قولي، والطريقة فعلي، والحقيقة حالتي الباطنة**». على سبيل المثال، حالة يطبق ص 98
فيها الصوفيّة هذه الدرجات الثلاث على مسألة فقهية محددة: أسباب بطلان الصوم. يبطل الصيام، من وجهة الشريعة، إذا أدخل الصائم في معدته طعاماً، ومن جهة الطريقة إذا اغتاب غيره، ومن جهة الحقيقة إذا تفكّر في غير الله.

هل للمتصوِّفة شريعة خاصة ؟

هل يجرنا ذلك إلى القول إن للمتصوِّفة شريعة خاصة تميّزهم عن عامة المؤمنين؟ الجواب بالنفي لا شك، كما يقول ابن خلدون في شفاء السائل، وهو كتاب مخصص للتصوف. «**وألقوا فهم ذلك لمن خاض لجّهم وعبروا بحار ذوقهم فهي مندرجة تحت الأحكام الخمسة اندراج الخاص تحت العام**»[125]. صحيح أن الشيوخ يمكّنون أتباعهم أحياناً من تعليمات خاصة تتعلق بحياتهم اليومية، محرّمين عليهم مثلاً ما كان حلالاً لعامة المسلمين، أو طالبين منهم القيام بطقوس معينة في ساعات محددة، أو الالتجاء إلى الذكر عوضاً عن صلاة النافلة...الخ. وفي مؤلَفه كتاب المواقف، الذي جمع فيه محادثاته في رؤاه، يقول النّفّري على لسان الله تعالى: «**عهد عهدته إليك أنّ تعرُّفي لا يطالب بفراق سنتي لكن يطالب بسنة دون سنة وبعزيمة دون عزيمة**». وهؤلاء الشيوخ، كما يفسر الشعراني المصري، يتمثلون شعائر الإسلام بحسب درجتهم الباطنية، ولا يمكن لمن لم يتجاوز قشرة الشريعة أن يحكم عليهم.

وفي هذا السياق، يذكّرون بتفوّق الخضر (ع)، كما هو مبيّن في القرآن، على موسى، نبي ص 99
الشريعة العبرية. ففي سورة الكهف (الآيات من 65 إلى 82)، يمتحن الخضر (ع)، وهو معلم الأنبياء والأولياء، موسى مرات ثلاث، وذلك عبر القيام بأعمال تتعارض ظاهرياً مع الشريعة: إغراق سفينة، قتل فتى، إقامة جدار دون أي منطق. ولتوقفه عند المعايير الظاهرة للشريعة، أظهر موسى نفاذ صبره وثورته. ولكن الخضر كان يدرك الحقائق العميقة للأشياء، ويحكم بحسب الحقيقة: لذا فسّر لموسى علل ما قام به، ولم يكمل معه الطريق.

---

124) M. Chdkiewicz ; *un océan sans rivage*. p 80

125) ابن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل. تونس، 1991. ص 237

إن الاتّهام بـ«التسيب» الذي كان يوجّهه الفقهاء أحياناً للمتصوّفة، لا ينطبق عادة إلا على شبه المتصوِّفة، أو على المنخرطين تلقائياً في حركات الهرطقة، هؤلاء الذين يتعرضون للنقد اللاذع من المشايخ أنفسهم. وفي المحصّلة، فإن المتصوِّفة الأصليين، في بحثهم عن الإحسان، يحمّلون أنفسهم غالباً مجهوداً أكبر في تطبيق الشعائر، مقارنة ببقية المسلمين. وما يشهد على ذلك الحكاية التالية التي جاء فيها فقيه إلى الشبلي يمتحن معرفته بالشريعة:

– كم في خمس من الإبل؟ (يقصد الزكاة)

– في واجب الشرع شاة (أجاب الشبلي)، وفيما يلزم أمثالنا كلها

– هل لك في ذلك إمام؟

– أبو بكر الصديق رضي الله عنه، حيث أخرج ماله كله. فقال له النبي (صلعم) «ما خليت لعيالك؟» قال: الله ورسوله. [126]

ص 100 وبالنسبة لبقية المسلمين، فإن ابن عربي كان دائماً ما يبحث عن الحلول الأسهل؛ لذلك كان يجيز آراءً مختلفة لمؤسسي مدارس فقهية عدة، وهو ما يوسّع الإمكانيات المتاحة. ولكنه بالنسبة لشخصه، فإنه يُلزِمُ نفسه أوامر الشريعة من الزاوية الأكثر صرامة[127].

علم «الكشف»، علم الشريعة

كان ابن خلدون واضحاً حول هذه النقطة: «إذا لم نر في التصوُّف «شريعة ثانية»، موازية وغريبة عن الشريعة، فلأنه فعلياً جزء لا يتجزّأ منها»[128]. وقد تشكّل علم التصوُّف ، ابتداء من القرن التاسع، في نفس الوقت الذي تشكلت فيه العلوم الإسلامية الأخرى. وقد تسمّى في البدايات بـ«علم القلوب»، قبل أن يصبح في القرن العاشر تقريباً «علم الأحوال». ويتبنى المتصوِّفة قواعد ومناهج مخصوصة، كما هو شأن المحدثين أو الفقهاء أو المتكلمين[129]. وككل علم فإن التصوُّف يملك معجميّته الخاصة. ومع تقدم القرون، عاب الروحانيون المسلمون على أهل الظاهر نزوعهم إلى الحكم على فنّهم من دون أن يحاولوا قط تعلم خطابه ولا محتواه. ونحن نعرف أن «**من جهل أمراً كان إلى رفضه أقرب**» بحسب القول المأثور.

وأهل الظاهر، في عيون المتصوِّفة، قد شوّهوا الشريعة بقطعها عن بعدها الرئيسي: فالتجاء ص 101 موسى إلى الخضر (ع) لإرشاده دليل على أن طلب السلوك مفروض على المؤمنين تماماً كما علم الظاهر، الذي يقع التركيز عليه في العادة. وإذا كانت الشريعة حقيقة تفرض نفسها على

---

126) عبد الحليم محمود: أبو بكر الشبلي. بيروت، د. ت. ص 13

127) Chodkowicz; Un océan sans rivage. p 79

128) ابن خلدون: المقدمة. ترجمها إلى الفرنسية ف. مونتاي تحت عنوان: Discours sur l'histoire universelle، بيروت، 1968. ج 3، ص 1004.

129) أنظر مثلاً السراج في اللمع. ص 378، والكلاباذي: ترجمه إلى الفرنسية ر. دولادرياز تحت عنوان Traité de soufisme ص 91.

الإنسان، كما يقول القشيري، فإن الحقيقة أيضاً شريعة، لأن معرفته سبحانه (العرفان) وجبت بأمره أيضاً[130]. وسيذهب أبو الحسن الشاذلي إلى حد القول إنّ «**من لم يتأثر بالتصوُّف في حياته، كمن مات ولم يتب من ذنوبه الكبرى**».

وعلى المستوى التجريبي، فإن علم الصوفيّة يُقدَم عادة كثمرة للـ«كشف». فما علاقة «الكشف» ويضاف إليه في العادة «الإلهام» بالشريعة؟ يختلف المتصوِّفة حول هذه المسألة بعض الاختلاف. صحيح أنهم مجمعون على القول بوجوب قياس التجربة الصوفيّة بمقياس الشريعة، وإزاحة كل ما يخالفها. وتترجم نصيحة أبي الحسن الشاذلي التالية ذلك الموقف تمام الترجمة: «**فإذا عرض لك في عزلتك الوساوس بما يشبه العلم من طريق الإلهام والكشف من حيث التوهّم، فلا تقبل وارجع إلى الحق المقطوع به من كتاب أو سنّة، واعلم أن الذي عارضك لو كان حقاً في نفسه واعترضت إلى حق بكتابه أو سنّة رسوله لما كان عليك عتب في ذلك لأنك تقول إن الله ضمن لي العصمة في جانب الكتاب والسنّة ولم يضمنها لي في جانب الكشف والإلهام والمشاهدة**»[131].

وأظهر أحمد سيرهندي (ت 1624)، وهو هندي من رجال الإصلاح في عالم التصوُّف، تشدداً كبيراً حول هذه النقطة: فكل ما تجاوز الإطار الذي رسمه علماء الشريعة هو من قبيل سُكر العقل، أي من قبيل الوجد، ما يدعو إلى رفضه آلياً، بحسب رأيه. والتجربة الصوفيّة تدفع إلى السطح الحقائق التي تتضمنها الشريعة لا أكثر؛ وهي لا تضيف ولا تنقص شيئاً من هذه الأخيرة. وموضوع طريق السلوك هو، فحسب، تمكين المريد من قناعة داخلية بصوابية الشريعة، ص 102
تُبعد عنه الشكوك التي تترسب أحياناً عندما يقتصر على الإيمان وحده.

ويذهب أغلب المشايخ إلى أبعد من ذلك: لا يمكن أن تؤدي تجربة الكشف إلى بعض الانحرافات إذا كانت قائمة على علم روحاني يتّبع قواعد التصوُّف. إنها، على العكس من ذلك، تقود إلى «**الإطلاع على عين الشريعة المطهّرة التي يشهد الإنسان اغتراف جميع المجتهدين مذاهبهم منها**»[132]. هكذا إذن يطرَحُ الرهان الرئيسي لـ«علم الكشف». وبالرغم من أن بعض شيوخ المتصوِّفة يحذّرون من اهتمام زائد بالكشف في الحياة الروحية (خاصة عبد القادر الجيلاني والسهروردي)، فإن كثيراً منهم يلامسون هذا التناقض الظاهر: فعلم الكشف مؤيد باليقين، أكثر وثوقاً من علوم قائمة على افتراضات العقل وحده؛ وبالتالي فهي تمتلك قيمة شرعية أكبر. وفي نظرهم فإن الكشف والإلهام الذي يخترق الروحانيين المسلمَيْن يجعل منهما ورثاء الوحي المخصص للأنبياء، وبالتالي فهما موثوقان تماماً.

ويتبنى علماء أعلام في العلوم الإسلامية مثل الغزالي وابن خلدون الموقف نفسه. فالنسبة لهذا الأخير، يشترك الأنبياء والأولياء في القدرة على معرفة العالم الروحي من خلال «الكشف»،

130) القشيري: الرسالة. ص 83.

131) ابن الصبّاغ: درّة الأسرار وتحفة الأبرار. قينا (مصر)، 1993. ص 117

132) الشعراني: الميزان. القاهرة، 1989. ص 10

حتى وإن كان إدراك الأنبياء له أوسع كثيراً من إدراك الأولياء[133]. ويذهب عالم آخر، السُّيوطي، إلى حد تخصيص العلم الصوفي بدرجة العصمة، والدعوة إلى الاعتراف به في أوساط أهل الظاهر[134].

ص 103

شريعة حيّة

ليست الشريعة، عند المتصوِّفة، ثابتة منذ الماضي السحيق. وليست رسالة ميّتة وجب تذكّر تعاليمها شكلياً. إنها، على العكس من ذلك، تظهر في كل لحظة للمؤمن في خصوصية. «**تأخذون علمكم عن علماء فانين، يلحق بعضهم بعضاً، بينما نأخذ نحن علمنا من الحي الذي لا يموت**»: هكذا كان أبي يزيد البسطامي يفسر الأمر لفقهاء عصره[135]. من هنا، كان مشايخ التصوُّف الكبار يفضلون دائماً «الاجتهاد» على تقليد هذا الإمام أو ذاك في الفقه: فالعرفاني الذي يملك اليقين الداخلي يغترف من نبع الشريعة مباشرة. ولفهم أو تأويل هذه الأخيرة، لا يحتاج إلى الاعتماد على البرهان العقلي لأهل الظاهر، بل إلى كشوفه. وبوصوله إلى هذه الدرجة من التحقّق، جاز له الردّ عمن روى عنهم من أهل الظاهر، كما قال السُّيوطي[136].

وبعبارة أخرى، فإن المتصوف لا يقدر على ملاقاة الشريعة نفسها، لأنه يحقق داخلياً التطابق معها، ولكنه يستطيع ردّ الهيمنة التي يمارسها علماء الشريعة على تأويلها وإدارة شؤونها. وهذه إضافة أخرى للتصوف، تتمثل في المساهمة في التمييز بين الشرع الإلهي وبين استحواذ هذا الفريق أو ذاك عليه. ويمكن أن نتصور التوترات التي وجدت، ولا تزال، بين الروحانيين المسلمين وأهل الظاهر، والناتجة عن اختلاف المقاربات للعلم وللشريعة، والناتجة أيضاً عن الصراعات

ص 104

التي تهدف إلى السيطرة على جماعة المؤمنين. ومع ذلك، فإن الطريقة بدأت، بمرور القرون، تتخلف شيئاً فشيئاً وراء الشريعة، كما بدأ العلماء يتنفسون شيئاً فشيئاً عطر التصوُّف. فلماذا وبأي مصطلحات عبَّر ذلك التطور عن نفسه؟

بيبليوغرافيا

-M. Chodkiewicz ; *Un océan sans rivage.* Paris, 1992

-Ibn Khaldûn ; *La Voie et la Loi.* Traduit par R. Pérez. Paris, 1991

-السّيوطي؛ الحاوي للفتاوي. بيروت، د. ت.

---

133) الطريقة والشريعة. ص 176

134) السُّيوطي؛ الحاوي للفتاوي. بيروت، د. ت. ج1، ص 342

135) يرد هذا التحدي كثيراً في مؤلفات المتصوفة

136) السُّيوطي؛ تأييد الحقيقة العلية وتشييد الطريقة الشاذلية. ص 26

الفصل الثالث

التصوُّف في الثقافة الإسلامية: مدخل تاريخي

التجارب الرائدة

ص105 يَجمَع النبي محمد (صلعم)، بالنسبة للمسلمين، جوانب الحياة كلها في اكتمال وتناسق. ويمكن لكل المؤمنين أن يجدوا في مثال الرسول الجواب عن تطلعاتهم الشخصية. يضاف إلى ذلك، عند المتصوِّفة، أن لمحمد بعداً باطنياً، يُمكّنُ وحده من فهم الوظيفة الحقيقية للنبي في هذا العالم.

ويتطلّع الصحابة إلى هذا الوعي الموحّد: كان مقرّبون من الرسول كأبي بكر وعمر وعلي يديرون شؤون أمتهم، ولم يمنعهم ذلك من أن يكونوا روحانيين كباراً. ولكن الصحابة أخذوا وجهات مختلفة بحسب مزاج كل واحد منهم. توجه بعضهم إلى حياة التنسك، تاركين اللذة الفورية في هذا العالم لفائدة الجزاء الأخروي كما وعد القرآن. وبعد ذلك، اتّخذ المتصوِّفة بعض الصحابة أمثلة عن الـ«فقراء لله» كأبي ذر الغفاري وسلمان الفارسي، الذين لبسوا هم أنفسهم أردية صوفية خشنة، أصبحت علامة مميزة لزهاد القرون الأولى.

سلوك مؤسس: الزهد في الدنيا

ص106 كانت الروحانية الإسلامية تنخرط، وإلى حدود القرن التاسع، في إطار **الزهد** بشكل شبه حصري، وهو مصطلح يعني «الانفصال» و«التخلي» الطوعي. وهذا السلوك الباطني، المتمثل في التعامل مع العالم المادي بنوع من التعالي، يجد مرجعيته عند الرسول. كانت المؤلفات العديدة التي خصصت للزهد كما الكتب الحديثية المؤلفة في ذلك العصر، تدعو إلى نظام أخلاقي للحياة اليومية، قائم على الاستقامة والاتّزان، يغذّيه مثال الأنبياء والصحابة.

وكانت تلك الحركة الزهدية في جزء كبير منها رد فعل على الطابع الدنيوي للحكم الأموي الذي حكم الأمة الإسلامية من سنة 661 إلى سنة 750، وعلى عديد المظالم التي حمّلها له التاريخ، بما أن معاوية، الخليفة الأموي الأول، قد اغتصب الحكم من الحسن ابن الإمام علي. إن ذلك الانزياح المتعذر إيقافه من سلطة روحية شرعية إلى ملك وراثي قد شكّل عند البعض رغبة في الانسحاب من النشاطات الدنيوية. واعتبر هؤلاء أن الثروات المادية المكتسبة بسرعة في الفتوحات هي السبب في انحراف المؤمنين عن رسالتهم الأصلية في هذه الحياة الدنيا. وكان أبو ذر الغفاري يعارض معاوية علنا بسبب حياة البذخ التي يحياها، ولا يتورع عن انتقاد طرائق حكمه.

وبقطع النظر عن السياق السياسي فإن الزهد يجد تجذّره في النصوص الإسلامية المقدسة.

ويشهد على ذلك الحسن البصري (ت 728)، الخطيب الشهير بالبصرة جنوبي العراق، أين ازدهرت واحدة من أهم مدارس الزهد. وبالمثال الذي يقدمه، يترجم البصري الفضائل
ص107 الأساسية التي سيسعى عديد الروحانيين إلى إحيائها في القرون اللاحقة: الخوف من الله ومن اليوم الآخر، المحاسبة المستمرة للنفس والتقيّد الصارم بالشريعة، الإيثار وواجب النصح للإخوان...الخ. وكان البصري ينادي بزهد معتدل مشاركا، في الوقت نفسه، في تنمية الفكر الإسلامي. وقد ضمه العلماء اللاحقون إلى طبقة «السلف الصالح»، في حين يرى فيه المتصوِّفة واحداً من مؤسسي علمهم، وواحداً من ورثة النبي (صلعم)، عبر علي بن أبي طالب.

ولكن عدداً من الروحانيين انحرفوا، في وقت مبكّر، عن النظام الأخلاقي الوسطي للزهد، وانعزلوا نهائيا عن العالم. فارقوا المدينة والعمل والزوجات والأطفال ليتفرّغوا لحياة تقشف مادي أقصى. والتبتّل في أعينهم حالة ضرورية، لأنهم يخشون المرأة التي يشبّهونها بالنفس الشهوانية التي تشجع على الشرور. وبالنسبة لهؤلاء الرجال الدائمي الكآبة، فإن الحياة الدنيا شر في ذاتها، وهي لا توحي لهم غير الاشمئزاز والكراهية؛ لذا وجب الانخراط فيها في الحد الأدنى الممكن. واكتشاف دونية نفوسهم والمجتمع البشري دفع بهم إلى البكاء، وهو السبب في إطلاق لقب «البكّائين» عليهم. صحيح أن النبي (صلعم) كان يشجّع على البكاء نتيجة العواطف الروحية الجياشة أكثر منها نتيجة للحزن وعلى تقييد النفس الشهوانية. ومع ذلك فهو يدعو إلى التوازن في الحياة الدينية ويعطي للبدن كل حقوقه؛ وفي هذا السياق عمد أحياناً إلى كبح جماح التزهّد عند هذا الصحابي أو ذاك. فنحن نعلم أنه عاش محاطاً بالنساء، وأنه كان قريباً من أبنائه ومن أحفاده. لقد كانت العزوبة، بشكل عام، مستهجنة في الإسلام، ومن النادر أن تجد صوفياً غير متزوج. لم يتوانَ ابن الجوزي، في القرن الثاني عشر، عن التعريض بالمبالغات التي يأتيها الزهّاد، الذين يمثلون، عنده، أحد الانحرافات عن السنة. وقد عيب على الروحانيين المسلمين لاحقاً نزعة الطمأنينة التي كانوا يعيشونها[137]. والسبب في ذلك الاحتجاج هو المبالغات
ص108 الأصلية، التي عرفت تعريضا بها من أوساط التصوُّف نفسه.

وبالرغم من ذلك، فإن الزهّاد الأوائل لم يتخلوا عن الاهتمام بمصير الأمة الإسلامية. فكانوا يقيمون الجهاد، وخاصة على الحدود العربية البيزنطية، وكانوا، وهم يقاتلون العدو الخارجي، يتزعّمون الجهاد الداخلي ضد ذواتهم. ولتحقيق تلك المهمة، كانوا ينعزلون في الرباطات، تلك الأبنية ذات الهدف العسكري التي أقيمت بعيداً عن المدن، وكانت بالتالي ملائمة تماماً للتنسّك. ونذكر هنا الأمير الإيراني إبراهيم بن الأدهم (ت 778) الذي كره العالم، فاختار الاستقرار برباط في الشام، بعد أن جال كثيراً في البلاد. وشيئاً فشيئاً، فقد الرباط مهمّته الدفاعية،

---

137) quiétisme شكل من أشكال التصوُّف النصراني وغيره الذي يتميز بالاستسلام للتأمل الفكري (المترجم)

ليصبح نوعاً من الأديرة التي يلجأ إليها الزهّاد والنساك. وينطبق ذلك على رباط عبدان، جنوبي العراق، الذي آوى المتصوِّفة الأوائل.

وفي النصف الثاني من القرن التاسع اتّبع الكرّاميون في إيران طريقة الزهد: التجويع الصريح، والتسليم المطلق لأمر الله، والتسوّل، والخطابة الشعبية. وبسرعة كبيرة تهيكلت هذه الحركة، التي كان بعض العلماء يعيبون عليها بشكل خاص قولها بأسبقية الأولياء على الأنبياء، وارتبطت المجموعات الكرّامية ببعض الخانقاوات، وهي محلات كُرِّسَت للعبادة ولاستقبال المسافرين. وسلك المتصوِّفة على منوالهم، وانعزلوا هم أيضاً في الخانقاوات.

الملامة: من الستر إلى الاستفزاز

وفي الوقت نفسه الذي ظهرت فيه الكرّامية، ولكن بتبنّي سلوك مغاير لسلوك هذه الأخيرة، ظهرت الملاماتية بنيسابور، عاصمة خراسان (أوزبكستان وشمال شرقي إيران). وتقوم طريقتهم على «الملامة» التي تجد أحد قواعدها النصِّيَّة في الآية القرآنية التالية: ﴿**يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم**﴾ (المائدة: 54). وعلى شاكلة جماعات الزهد، فهم يتّخذون ص109 من النفس عدوّهم الأكبر، مقتدين في ذلك بعدد من الأحاديث النبوية. ولكن إستراتيجيتهم تذهب إلى أبعد من ذلك بكثير، لأنها مبنية جميعها على الباطنية. وعوض ممارسة الحرمان الجسدي علنا، فإنهم يعمدون إلى إخفاء حالاتهم الروحية تحت حجاب الإبهام. وهم بحذرهم من الخوارق والأحوال، التي هي بنظرهم أوهام، يرفضون الخضوع للنشوة الروحية، ويعملون على الحفاظ على خصوصيتهم تجاه الحكام: فحتى لا يسترعوا الانتباه، كانوا يتوارون عن الحياة العامة، ويتحاشون الوظائف العامة التي تجلب إليهم الأنظار، ولا يتميزون في اللباس.

وسلوك الملامتيين هذا، وبالرغم من أنه يعاكس سعي بعض متصوفة بغداد إلى ادعاء للروحانية مكشوف، فإنه سرعان ما يجد تعاطفاً مع مواقف الجنيد مثلاً. وبانحرافهم عن تيار «النشوة» الصوفي، فإن بعض متصوفة العراق يستلهمون روحانية الملامتيين، ثم امتص التصوُّف لاحقاً روح الملامة؛ فهو، بما يكتسيه من صرامة، قد فتن ابن عربي مثلاً.

ولم تثر الملامة أي اعتراض من العلماء عليها، باعتبار أنها تعيد الإنسان إلى اتّباع الشريعة، عبر تجريده من كل غرور. فالتصوُّف ، كما يقول أحدهم في القرن الثاني عشر لا يتعدى «**الصلوات الخمس وانتظار الموت**». وبذلك فقد عمد عدد من الروحانيين إلى حجب ولايتهم وراء وضعيتهم الاجتماعية، كعلماء ظاهر، أو قضاة كبار[138].

ولكن للملامة وجه آخر، يتمثل في جلب «نقد» المحيطين به، وهذه الطريقة تسببت لهم بكثير ص110 من السخط من علماء الشريعة ومن المجتمع. وهو في الواقع ما يرمي إليه الملامتيون الذين

(138) E. Geoffroy; *Le voile des apparences, ou la double vie du grand cadi Zakariyyâ al-Ansârî (m 926/ 1520)* . in Journal Asiatique, n° CCLXXXII, 1994/2. p 271-280

يعتقدون أن «**أفضل طريقة لإخفاء حياتهم الباطنية هي الحصول على سمعة سيئة**»[139]. ويحققون ذلك بافتعال السرقة، والتعدي على الأخلاق الحميدة، والتراخي في تطبيق التعاليم...الخ. ومن بين صفوفهم ظهر **القلندر** الذين كانوا يهدفون إلى القضاء على الحشمة، وبالتالي مصادمة الضمير الجمعي للمجتمع المسلم. وقد جرّت تلك الأخلاقيات الخطيرة تجاوزات وتحريفات عديدة. وهكذا اغتصب المحسوبون على **القلندر** قلندر **ألف ليلة وليلة** الشريعة، مُحْدِثين انقلاباً تاماً في المثال الملاماتي.

من الزهد إلى التصوُّف

في القرن التاسع، شكّك عدد من صوفية العراق في صرامة المقاربة الزهدية، معتبرين أنها ليست أكثر من حقيقة وهمية يجب تجاوزها. وهم إذ يولون اهتماماً أقل بـ«عفن» أرواحهم، يريدون محبّة الله ومعرفته. فأهملوا الزهد مع الإبقاء على بعض فضائله، كـ«الفقر» وخشية الله وهاجس التقوى والتفتوا نحو التصوُّف ، الرحلة الباطنية التي يجب أن تقودهم إلى القرب من الله. ومنذ ذلك الحين، بُنِيَت الطريقة الصوفيّة على المحبّة ومعرفة الله.[140] صحيح أن المتصوِّفة
ص 111 اللاحقين بقوا في غالبهم «زهادا» في التزامهم اليومي «**لم نصبح متصوفة باللغو بل بالجوع والتجرد ونبذ التحجر**» كما يقول الجنيد ولكن بعضهم كانوا يحملون رؤية أرفع ويبحثون عن إشاعة حالة الوعي التي كانوا عليها.

وقد دعت رابعة العدوية البصرية (ت 801)، قبل الآخرين، إلى محبة خالصة ومخصوصة لله. لم تتساهل هذه المتصوِّفة مع العالم المخلوق ولا حتى مع الكعبة التي كانت تصفها بـ«الصنم المعبود فوق الأرض»، وكانت تهاجم الزهد الذي يقترح رفضاً للعالم تكون نتيجته رغبة شديدة وحسيّة تقريباً في الجنّة. فالجنّة والنار التي يخشاها الزاهد، ليست بالنسبة لها أكثر من حُجُبٍ في طريق البحث عن الله. كانت رابعة ترفض كل مؤسسة روحية غير الله.

ويعبّر يحي بن مُعاذ الرازي (ت 872) عن هذا التغيير في الموقف الروحاني تعبيراً جيداً. فهو، وإن كان قد ظهر في أوساط الكرّاميين إلا أنه متفائل بشكل حاسم، مفضّلاً الأمل على خشية الله، وشكر الغنى على مرارة الفقر، ومعرفة الله على الزهد. وقد أصبحت هذه الخيارات مشتركة بين عدد من المتصوِّفة اللاحقين.

البسطامي، نموذج «النشوة»

فجّر أبو يزيد البِسطامي (ويقال البَسطامي بالفتح ت 875) الإطار المتعارف عليه للزهد بتجربته الصوفيّة الساطعة والمحيّرة حتى بالنسبة له شخصياً. فهو لم يغادر قريته بسطام،

---

139) R. Deladrière, dans son introduction à *La Lucidité implacable de Salami*. Paris, 1999. p 19

140) أنظر أسفله ص 14 من النص الفرنسي (فقرة المعرفة والمحبّة)

بإيران الشرقية. وهو وإن كان لا يعرف القراءة والكتابة بشكل مطلق، فإنه لم يقدم أي تنازل للمجتمع الذي يحيط به، بل ويعلن عن حقائق بكر، ما يزعزع السامع. وعن طريق زهد أهوج، استطاع القيام برحلة سلوك، احتوت على قفزات عدة أدّت به إلى الاتحاد بالله: « **انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها، ثم وجدت ذاتي: فكنت أنا هو**»[141]. لقد شاهد البسطامي ذاته ص112 تحاور الله، تنعكس فيه لدرجة الحلول. يغمره الحضور الإلهي ذاته، حتى يذهب بعقله، مخلّفا فيه حالة من «الفيض»، يبدو بشكل رئيس في القول: إنه **الشطح**، ذلك الكلام المفعم **بالوجد**، المتناقض، لأن المخلوق ينطق بخطاب إلهي: يصيح البسطامي في إحدى حالات وجده «**سبحاني سبحاني، ما أعظم شأني**». ويقول لأحد أتباعه: «**خير لك أن تراني مرّة، من أن ترى إلهك ألف مرة**». وصاح بعد أن قال المؤذّن «الله أكبر»: «**إنني أنا أكبر**».

كان البسطامي يقول ذلك الكلام في حال السُكر الذهني، ذلك الغياب الذي ينهي مع قطعية الشريعة، ليرتقي إلى الالتباس الأول في الخطاب والتجربة الصوفيتين. كان يطمح إلى إدراك الحقائق الروحية في كلّيتها، وبالتالي بأضدادها. وكان ما يُلزِمُ به نفسه كفيلاً بالقضاء على كل تقليد: وهو وإن كان صارماً في إقامة الشعائر، إلا أنه يؤكد أن الشريعة يمكن أن تكون حجاباً. كما كان، وهو المتصوف، يحذّر من الأوهام المزروعة في طريق السلوك. وقد دفعت تناقضاته بعض معاصريه، وحتى في صفوف الروحانيين، إلى القول إنه أكفر من فرعون، مُدّعي الربوبية. ولكن الأجيال اللاحقة ستبرّؤه من ذلك.

مدرسة التصوُّف البغدادية (ق. 9-10)

الحلاّج

تطورت المدرسة البغدادية في التصوُّف بين القرنين التاسع والعاشر. ويعتبر الحلاّج، أحد أهم ممثليها البارزين، واحداً من المتصوِّفة الأكثر جدلاً حوله. فقد مثّل المآل الدرامي لنهاية حياته الأرضية الإعدام تغييرا حاسما في تاريخ التصوُّف . فالحلاّج، مثل غيره من المحبين، ص113 وكانوا أحياناً من أتباعه، قد طور نظرية العشق الإلهي. وعوضاً عن المحبة القرآنية، فقد فضّلوا **العشق**، الذي يُدخل قدرا من التبادل الحي، الذي رأى فيه بعض المتصوِّفة إدّعاءً بجعل المحبة البشرية في مستوى المحبة الإلهية نفسها.

وصيحته «**أنا الحق**» تذهب أبعد من حماسات البسطامي.

يقول الحلاّج:

أنا مَن أهوى ومَن أهوى أنا — نحن روحان حَلَلْنا بدنا

فإذا أبصرتَني أبصرتَهُ — و إذا أبصرتَهُ أبصرتَنا[142]

141) عن لويس ماسينيون: Essai. ص 276

142) ديوان الحلاّج. قدّمه وترجمه (إلى الفرنسية) لويس ماسينيون. باريس، 1981. ص 117

والصوفيّة الذين يجلّون الحلاّج، يرون في تجربته شهادة لطيفة للتواضع. «**يُتَهم المتصوف بأنه المقام الإلهي، في حين أنه في عزّ التناقض يكون خاضعاً تماماً لكلام غريب عنه، يجعل منه مسكوناً، وبمعنى أدق معتوهاً**»[143]. وفي خضم الاتحاد الصوفي، كما بينه الحلاّج، فإن ثنائية الإنسان-الله تتلاشى لحساب الشخص الإلهي فقط؛ تمّحي النفس البشرية، وتذوب في الواحد.

ولكن علماء الشريعة يرون أن تبنّي حلول مع الله كهذا يؤدي إلى الخدش في عقيدة التنزيه. هل يمكن القول إن تجربة الحلاّج كانت ردة فعل على ذلك البعد القصيّ الذي أقامه علم الكلام
ص114 بين الخالق والخلق[144] ؟ وأطلق الفقهاء ضد الحلاّج الاتهامات نفسها التي روّجوها ضد الشيعة الغلاة، الذين اعتُبِروا على مر القرون مبتدعة الأمة: حُلول الله في الإنسان، ذلك الاعتقاد الذي طالما كان سبباً في الاعتراض على المسيحيين؛ الأولوية التي تعطى للتأويل الباطني للشعائر على حساب الالتزام الظاهري بها، وهو ما يمكن أن يقود إلى القضاء على الشريعة والسلطة النبوية (فالحج إلى «الكعبة القلبية» مثلاً يريح المؤمن من القيام برحلة الحج إلى مكة). وكان الحلاّج متهما أيضاً بالتنسيق مع جماعات شيعية تهدد بقلب النظام العباسي: حركة الزنج، هؤلاء العبيد السود الذين زرعوا جنوبي العراق وثاروا في السنوات 868-883، والقرامطة، الفرقة الإسماعيلية التي أعلنت الخروج. ورغم ذلك فقد واصل الحلاّج في إعلان نظرياته الانشقاقية، ملقياً بالزيت على النار. فوقع إيقافه والحكم عليه. كان إعدامه سنة 922 ذو دوافع دينية، وهي كذلك سياسية، بل وربما أمنية أيضاً. ولم يكن البسطامي المتواجد في ولاية بعيدة ليمثل الخطر نفسه الذي يمثله الحلاّج.

لا شك أن سلوك الحلاّج كان يحتوي على قدر من الاستفزاز، لأن هذا الأخير يبدو أنه لم يغادر البتّة حظيرة أهل السنّة. بل يقال إنه تزعم مجموعات تعلن انتماءَها لأبي بكر الصديق، وتحارب شيعة الدولة البويهية. كان الحلاّج طيلة حياته يزرع الغموض حول شخصه. بل إن شخصيته الحقيقية لا تزال مبهمة إلى اليوم؛ ومن الثابت أنه بحث عن الشهادة. بل إنه صرّح بتوقعه موته الجسدي لتحقيق الحلول:

أُقْتُلُوني يا ثقاتــي — إنّ في قتْلي حياتي
ومماتي في حياتي — وحياتي في مماتي

وقد أوّل بعض المشايخ اللاحقين ذلك الاعتراف بأنه دليل على قصور روحي. فقد كان الحلاّج، بحسب أبي حامد الغزالي، ضحية للوهم. كما كان متصوفة عصره يعتقدون فيه
ص115 الأمر نفسه. وقليل منهم من دافع عنه أمام مطاردات غُلام خليل البغدادي، الخطيب «الزاهد»

---

143) P. Ballanfat ; « *Ivresse de la mort dans le discours mystique et fondements du paradoxe* » in Bulletin d'études orientales, n° XLIX, 1997. Damas, IFIAD. p 46

144) عبد الرحمان بدوي؛ شطحات الصوفية. الكويت، 18 - 19، 1978.

المعارض لأصحاب العشق الإلهي، إذ كانوا يلومونه على كشف «السرّ» وإظهار خوارق أمام العامة المتجمهرة. وأكّد العلماء لاحقاً، أن المرء يستطيع تجربة كل الحالات الروحية الممكنة، بشرط إبقائها لنفسه. ويمكن له أن يطور حياته الداخلية بكل حرية، ما لم يزعزع إيمان المؤمن البسيط. وقد فهم الجنيد، أحد مشايخ الحلاّج، ذلك وهو يتبنى علم الأسرار: لا يمكن كشف أسرار الطريقة إلا أمام جمهور قادر على إدراك تلك التعاليم.

الجنيد:

إذا كان البحث عن الله عند الحلاَّج يتميز بالتشنّج والهيجان وإهانة المجتمع الاسلامي، فإن الجنيد يبدو مثالا لـ«إعتدال». وهو يعتبر أن أقوال البسطامي خالية من كل مكر؛ وأنه ملتزم تماماً بالشريعة خارج أوقات نشوته. كما أن أقواله عند الوجد، كما يبين الجنيد، هي ثمرة الانهماك التأملي في الله. فالوعي الفردي إذا ما خرج عن حدود شروطه العادية، يعرف حالة «السُكْر». فالـ«أنا» المخلوقة إذا ما انفجرت ودُمرَتْ ما عادت تطرح نفسها كموضوع في مقابل الله؛ وحدها الـ«أنا» الإلهية هي الباقية، بكل جلالها. وكان الجنيد أول المؤكدين أن الأقوال المتناقضة مغفورة لصاحبها إذا صدرت في حالة الوجد؛ في تلك اللحظات، لا يُعتبَرُ المتصوف إذا مسؤولاً أمام الشريعة. وقد وقع تبنّي هذا الموقف من قبل أغلب العلماء إلى يومنا هذا. يقول الغزالي بشأن هؤلاء المتصوفة: «**لقد تَلفُوا في الوحدانية الخالصة، كأنّ بعقولهم مسّ، عاجزين عن تذكّر غير الله، وعاجزين عن تذكّر أنفسهم حتى**». بينما يتفق الجميع على أن المتصوف إذا صرح بتلك الأقوال في حال الصحو، أو إذا كشف عنها متعمّدا حق عليه الكفر. ص116

بيد أن الجنيد، الذي يمثل في تاريخ التصوُّف نموذج الروحاني المعتدل، والذي يتحكم في نشوته، يتكلم عن عدم نضج البسطامي. ويعتبر أنه لا بد من تجاوز حالة الفناء، التي تنطفئ فيها الذات الفردية في الذات العلية ويفقد فيها المتصوف توازنه، للعودة بين البشر، متّزناً ولكن مع تشبّع بحضور إلهي دائم: إنه البقاء. وعادة ما يؤكد الشيوخ لاحقاً أن البحث عن النشوة لا يلائم إلا المبتدئين، وأن التأمل الخالص لا يمكن أن يشوّشه أيٌ من حالات السكر.

ليس الجنيد هو أول من قال بنظرية الفناء / البقاء، التي سرعان ما تحولت إلى نوع رئيسي في التجربة الصوفية، ولكنه تجسّدها للأجيال اللاحقة. وقد لُقّب بـ«سيّد الطائفة»، لما يعزونه إليه من تحقيق للتوازن المثالي بين الباطن والظاهر في الإسلام. تستقصي تجربته الباطنية سرّ الوحدانية الإلهية، وتقود إلى حيرة فوقية. وبشكل مبتسر، يمكن القول إن الفناء عند البسطامي يمر عبر اتّحاد الإنسان بالله، وعند الحلاَّج عبر حلول الله في الانسان، وكلاً الرأيين مطعون فيه من عقيدة الإسلام. وحده «الفناء في التوحيد» يرضي في الوقت نفسه شروط السلوك والأرثودكسية الدينية. وستعرف هذه التجربة تعميقاً أكثر عن طريق عدد من التيارات الصوفية، كما ستعرف قبولاً لدى العلماء. وبشكل من الأشكال، فقد تنبّأت تعاليم الجنيد بميتافيزيقا الذات العلية التي

طورها ابن عربي في مدرسته بعد ذلك، بالرغم من كون العديد في البلاد الإسلامية من يرفض فرضية مثل ذلك التقارب.

ص117 **حكيم الترمذي، بين النبوّة والولاية**

كان حكيم الترمذي (ت 930، وهو من ترمذ بأوزبكستان) في أصل الأفكار العقائدية الأولى حول الولاية، تلك التي عرفت تضخيماً وتفصيلاً عند ابن عربي بشكل خاص. وقد وقع اتهامه بالقول بتقدم الولاية على النبوّة، وهو ما يخالف عقيدة الإسلام بلا شك. إن الغموض الذي تركه طافحا على العلاقات بين النبوّة والولاية يفسّر سكوت متصوفة القرون الأولى عنه.

وندين له بشكل خاص بنظرية «خاتم الأولياء»، الصورة المنجزَة للولاية في الإسلام، النظير الباطني لـ«خاتم الأنبياء» الذي هو محمد (صلعم). وقد أثارت هذه المسألة كثيراً من التساؤلات في أوساط الصوفيّة نفسها، وكثيراً من الاعتراضات لدى أهل الظاهر[145]. ويماثل ابن عربي نفسه مع «خاتم الأولياء»، مع توفيق أكبر من غيره من المتصوِّفة الذين ادّعوا أيضاً تلك الوظيفة. كما أنه رفع الالتباس الذي أقامه حكيم ترمذ فيما خص العلاقة بين النبوّة والولاية، بإظهار مطابقة التصوُّف التامة لتعاليم الإسلام[146]. وطوَّر الترمذي أيضاً كوسمولوجياً وانتروبولوجيا روحيتين دقيقتين جداً، تقومان على تفوق الحب الإلهي. وبالرغم من كونها تبدو لأول وهلة هامشية، إلا أن نظريته تلك قد لاقت رواجاً لدى المتصوفة[147].

ص118 **المظالم**

كانت تجارب المتصوِّفة الأوائل تستكشف كل الآفاق، وتأخذ طابعاً إرادياً ناقداً. وإذا كان بعض المتصوِّفة حذرين، مثل الجنيد، فلأن محاكم التفتيش كانت على أشدّها. ولكن ما هي الأسباب؟ بدأت، في أراضي الإسلام الشاسعة حديثة الفتح، تظهر هنا وهناك حركات عصيان وانشقاقات تهدد وحدة الأمة. بينما كان علماء الشريعة يعتبرون أن الادّعاءات الروحية لبعض الأفراد لا يمكن أن تشكك في النظام السياسي- الديني الذي كانوا يجتهدون في إقامته. ومُذّاك، بدأت موجة من الملاحقات التي وصل صداها إلى الأجيال اللاحقة من الصوفية، وكأن هؤلاء أرادوا للإنسانية أن تكون شاهدة على تلك المظالم: فأبو سليمان الداراني وسهل التُستَري قد طُرِدا من دمشق، بالنسبة للأول، ومن تُستَر، بالنسبة للثاني، لأنهما صرّحا بمحاورتهما للملائكة؛ وكان البسطامي مجبراً على الهرب من مدينته لأنه كشف عن «صعوده في رحلة سماوية»؛ كما نُفي

---

145) M. Chodkiewicz; *Le Sceau des saints*. chap. viii et ix

146) أنظر ما سبق ص 78

147) في دراستنا للترمذي اعتمدنا أعمال G. Gobillot وخاصة كتابه:
Livre de la profondeur des choses. Lille, 1996

أبو عبدو البغل

طورها ابن عربي في مدرسته بعد ذلك، بالرغم من كون العديد في البلاد الإسلامية من يرفض فرضية مثل ذلك التقارب.

ص 117

حكيم الترمذي، بين النبوّة والولاية

كان حكيم الترمذي (ت 930، وهو من ترمذ بأوزبكستان) في أصل الأفكار العقائدية الأولى حول الولاية، تلك التي عرفت تضخيماً وتفصيلاً عند ابن عربي بشكل خاص. وقد وقع اتهامه بالقول بتقدم الولاية على النبوّة، وهو ما يخالف عقيدة الإسلام بلا شك. إن الغموض الذي تركه طافحا على العلاقات بين النبوّة والولاية يفسّر سكوت متصوفة القرون الأولى عنه.

وندين له بشكل خاص بنظرية «خاتم الأولياء»، الصورة المنجزَة للولاية في الإسلام، النظير الباطني لـ«خاتم الأنبياء» الذي هو محمد (صلعم). وقد أثارت هذه المسألة كثيراً من التساؤلات في أوساط الصوفيّة نفسها، وكثيراً من الاعتراضات لدى أهل الظاهر[145]. ويماثل ابن عربي نفسه مع «خاتم الأولياء»، مع توفيق أكبر من غيره من المتصوِّفة الذين ادّعوا أيضاً تلك الوظيفة. كما أنه رفع الالتباس الذي أقامه حكيم ترمذ فيما خص العلاقة بين النبوّة والولاية، بإظهار مطابقة التصوُّف التامة لتعاليم الإسلام[146]. وطوَّر الترمذي أيضاً كوسمولوجياً وانتروبولوجيا روحيتين دقيقتين جداً، تقومان على تفوق الحب الإلهي. وبالرغم من كونها تبدو لأول وهلة هامشية، إلا أن نظريته تلك قد لاقت رواجاً لدى المتصوفة[147].

ص 118

المظالم

كانت تجارب المتصوِّفة الأوائل تستكشف كل الآفاق، وتأخذ طابعاً إرادياً ناقداً. وإذا كان بعض المتصوِّفة حذرين، مثل الجنيد، فلأن محاكم التفتيش كانت على أشدّها. ولكن ما هي الأسباب؟ بدأت، في أراضي الإسلام الشاسعة حديثة الفتح، تظهر هنا وهناك حركات عصيان وانشقاقات تهدد وحدة الأمة. بينما كان علماء الشريعة يعتبرون أن الادّعاءات الروحية لبعض الأفراد لا يمكن أن تشكك في النظام السياسي- الديني الذي كانوا يجتهدون في إقامته. ومُذّاك، بدأت موجة من الملاحقات التي وصل صداها إلى الأجيال اللاحقة من الصوفية، وكأن هؤلاء أرادوا للإنسانية أن تكون شاهدة على تلك المظالم: فأبو سليمان الداراني وسهل التُستَري قد طُرِدا من دمشق، بالنسبة للأول، ومن تُستَر، بالنسبة للثاني، لأنهما صرّحا بمحاورتهما للملائكة؛ وكان البسطامي مجبراً على الهرب من مدينته لأنه كشف عن «صعوده في رحلة سماوية»؛ كما نُفي

---

145) M. Chodkiewicz; *Le Sceau des saints*. chap. viii et ix

146) أنظر ما سبق ص 78

147) في دراستنا للترمذي اعتمدنا أعمال G. Gobillot وخاصة كتابه:
Livre de la profondeur des choses. Lille, 1996

أبو حمزة من طرس (جنوبي تركيا الحالية) لأنه تعرّف إلى صوت الله في خوار بقرة؛ وطُرِد أبو سعيد الخراز من الفسطاط لأنه وصف تجربَتَه الصوفية، ثم طُرِد من مكة لاستخفافه بعامة المؤمنين؛ أما الترمذي فقد حوكم لقوله بأفضلية الولاية على النبوّة.

ولم تطل تلك الاضطهادات الصوفيّة فحسب. فالصراعات اللاهوتية في القرن التاسع خلقت شرخاً عميقاً بين تيار المعتزلة العقلاني والتيار السلفي، ما أنتج حصّته الخاصة من القمع.
فالصوفي ذو النون المصري، جُلِبَ مقيّدا إلى بغداد للإجابة عن مواقفه الكلامية وليس عن ص119
نظريته الروحية.

ولم يكن الحلاّج الوحيد الذي حكم عليه بالإعدام ضمن حملات التفتيش التي قادها غلام خليل؛ فقد وقع التعرض لما لا يقل عن خمسة وسبعين من «عشاق الله» معه. فمحبة الله تعني عدم الخوف منه... وقد أزعج أبو الحسن النوري، بشكل خاص، مراقبيه بأقواله الغريبة، ولكنه تفادى الإعدام بالهرب. وقد وقف ابن عطاء، المفسر الروحاني للقرآن، إلى جانب الحلاّج في محاكمته، ما أدى إلى جلده حتى الموت من حرّاس الخليفة، بينما تخلص الشبلي منهم، وهو أحد المقربين من الحلاّج، بافتعال الجنون. أما الجنيد فإنه يوجد على قائمة المتهمين لأنه كان يقدّم نفسه على أنه من الفقهاء.

أحفاد الجنيد والحلاّج

تمكن الجنيد، وهو أول المنافحين عن التصوُّف ، من مواءمة خطابه مع مستمعيه. ولا شك أنه أحسّ، وهو الذي توفي احدى عشرة سنة من الحلاّج، بالتمزق الذي سيتركه إعدام تلميذه السابق. لذلك جلب إليه متكلمين ورجالاً من السلطة، ولكنه لم يكشف عن تعاليمه الباطنية إلا أمام عدد قليل من المريدين، فاتحا بذلك إمكانية المصالحة بين روح الإسلام وحرفيته. وقد اجتهد المتصوِّفة المعتدلين من حوله في تبرير أقوال عديدة لتصوف «الوجد». وبينما اضطر أتباع الحلاّج بعد موته إلى الاختفاء أو الفرار إلى المناطق الشرقية، تمكّنت مدرسة الجنيد من الحصول على دعم العلماء الحنابلة كما الشافعية[148]، ومن حماية جزء من بقية التيارات الروحية. وحتى اليوم، فإن سلاسل الرواية في أغلب الطرق الصوفيّة تمر عبره، وتصرّ بعضها ص120
على تسمية نفسها بكل بساطة بـ«طريقة الجنيد».

إن تصوّف «السكر»، الذي كان البسطامي والحلاّج أهم رواده، قد أعيد إحياؤه من قبل كبار وجوه التصوُّف الإيراني مثل الخَرَقاني (ت 1033) وأبي سعيد بن أبي الخير (ت 1049): لقد كان الاحتفاء بذكرى الحلاّج أكثر بروزا في التصوُّف التركي- الفارسي وتصوف الشرق الأقصى. ولم يكن مشاغب بغداد مجهولاً في الساحة العربية، فإن البعض كانوا يعشقونه بشكل

148) المدارس الفقهية الأربعة في الإسلام السنّي هي الحنفية والشافعية والمالكية والحنبلية

خاص، ولكنه لم يكن ليحظى بدرجة المثال النموذجي لجماعة الروحانيين المسلمين، لأن تعدد التناقضات التي تفصل أهل الظاهر عن أهل الباطن قد أخذت بلا شك طابع الانشقاق الفعلي، ومن أعادوا الاعتبار للحلاج قاموا بذلك من منطلق شخصي. إنه، بمزاجه الروحاني، وليّ من أولياء المسلمين ذو مسحة مسيحية، ما يفسر التأثير الكبير الذي مارسه على المسيحي لويس ماسينيون. وفي هذا الخصوص، فإن «لاستشهاد» الحلاّج، لا شك، قيمة القربان المقدم لفائدة مستقبل التصوُّف . وعلى أي حال، فإن ذلك قد مثل ناقوس مرحلة استكشاف مطلقة العنان. وبدون أن يوقف تطور التجربة الروحية في الإسلام، فإنه كان يدفع إلى كثير من الحذر. فأقوال الشبلي «الواجدة» مثلاً كانت أكثر قبولاً. ولكن الشطح لم يختف تماماً، بل فقد من تلقائيته، من بريقه. يدخل التصوُّف الآن في مرحلة نضوج، يفرض نفسه فيها باعتباره نظاماً معيارياً روحياً، ويصبح بالتالي علماً من العلوم الإسلامية.

مؤسسو المدارس الفقهية الأربعة، والتصوُّف

ما هو موقف مؤسسي المدارس الفقهية السنّية الأربعة، الذين عاشوا في القرنين الثامن والتاسع، من التصوُّف ؟ وحكمهم، إذا ما تمكنا من تحديده، مهم في أعين المسلمين، بما يمثله هؤلاء في نظرهم من ضمانة أخلاقية وعلمية. كما يمثل استشهاد المتصوِّفة المتأخرين، والعلماء المنخرطين في التصوُّف ، برأي هؤلاء مسألة مهمة. فهم يعتبرونهم مثل الأولياء، أو على الأقل كنماذج للـ«علماء الصوفيين»، الذين استطاعوا قبل غيرهم توحيد ظاهر الرسالة الإسلامية وباطنها في أنفسهم. ص 121

كان الإمام الأول، أبو حنيفة (ت 767)، يرى الرسول في المنام، وكان يلتجئ إلى «الكشف» في أحكامه. وبحسب الهجويري، فقد كان صوفياً مثالياً، يلبس الصوف ويحب الانعزال عن الناس[149]. ويبدو أن أبا حنيفة كان إمام الظاهر والباطن لداوود الطائي، وكان ضمن سلسلة سلوك رئيسية وُجد ضمنها أيضاً، بعد قرن من الزمن، صوفية بغداد[150]. وكان معاصره جعفر الصادق (ت 765)، الإمام السادس للشيعة الإثني عشرية، مؤسس المذهب الفقهي الشيعي الجعفري. كان مشهورا بعلمه وحكمته، ومارس سلطة روحية حقيقية على كثير من المتصوِّفة «السنة»، كما نجده ضمن مختلف سلاسل السلوك للتصوف البدائي.

وعن الإمام الثاني، مالك (ت 795)، نملك حكمة غالية، تروى كثيراً في الأدب الصوفي: « **من اشتغل بالتصوُّف دون الفقه سقط في البدعة؛ ومن درس الفقه وأهمل التصوُّف دمّر نفسه؛ وحده من اشتغل بالعلمين وصل إلى التحقيق** ». قد يكون لمالك مفهوم روحاني للعلم، ولا يمكن لهذا الأخير أن يُقَيَّم بحجم المرويات، بحسب رأيه: كان يعرض علوم الدين، بالارتكاز إلى الأحاديث النبوية، كنور أودعه الله في قلب العالم.[151] ص 122

149) مجموع صوفي. ص 122

150) أنظر حاشية ابن عابدين. بولاق، 1905. ج 1، ص 43

151) الغزالي؛ ميزان العمل. د. ت. ص 192

أما بالنسبة للإمام الثالث، الشافعي (ت 820)، فقد أظهر في البداية العداوة للصوفية، وعندما سئل عن المتصوف أجاب بأنه «**رجل أكول جهول كثير الفضول**»[152]. ويمكن أن يكون المقصود بهذا الحكم الزهّاد المزيّفين، الذين كان المشايخ يذمّونهم هم أيضاً. كما قد يكون الشافعي يشهد على ولادة تنافس بين «الفقهاء» والصوفية. ثم بعد أن التقى أحد المتصوِّفة، اعترف بالفرق بين البذرة الجيدة ونبات الزوان في الأوساط الأولى للتصوف[153]. ومنذ ذلك الحين غيّر كلامه عنهم بشكل حاسم: «**خرجت من صحبتي للمتصوِّفة بأمرين: «الوقت كالسيف، إن لم تقطعه قطعك»**، و «**إذا لم تشغل نفسك بالحق، شغلتك هي بالباطل**»[154]. ويقرّ تصريحاً: «**وأنا حبب إلي من دنياكم ثلاث: ترك التكلّف وعشرة الخلق بالتلطّف والاقتداء بطريق أهل التصوُّف**»[155]. ويصورونه لنا أيضاً، بصحبة ابن حنبل، وهو يلتجئ إلى إلهام أحد الروحانيين لحل مسائل عجز العقل عن حلها. وقد عدّتْهُ الأجيال اللاحقة من بين الأولياء، وبالتخصيص كـ«عالم عامل». وبالنسبة لكثيرين، فقد احتل الشافعي مرتبة متقدمة في التراتُبيَّة الباطنية للأولياء، بل إن ابن حجر الهيثمي (القرن السادس عشر) يقول إنه وصل درجة القطب مباشرة قبل وفاته[156]. وفي أيامنا، لا يزال العديد من المصريين يتوجهون إلى ضريحه بالقاهرة حاملين إليه رسائل للشفاعة. ص 123

أما أحمد بن حنبل (ت 855) مؤسس المذهب الحنبلي، فقد كان سبباً في ظهور تيار تعبّدي ملتزم تماماً بالمصادر الدينية المقدسة. وبحسب روايات عديدة فقد كان يشيد ببعض المتصوِّفة كمعروف الكرخي وأبي حمزة، الذي كان يعود إليه في القضايا المستعصية. وقد عارض الحارث المحاسبي (ت 857)، متهما إياه بميله المبالغ إلى التأمّل النفسي واستعمال العقل الجدلي، ولكنه يستمع إليه خفية، ثم يشكره بعد ذلك على أقواله. وكان يدعو الآخرين إلى «الأخذ بناصية العلم»، ويولي قيمة كبيرة للرؤى الروحية، للخوارق ولمراتب الولاية الصوفيّة (أشار أكثر من مرة للأبدال). و...روى عنه هذه النصيحة لابنه: «**يا ولدي عليك بمجالسة هؤلاء القوم** (يعني الصوفية) **فإنهم زادوا علينا بكثرة العلم والمراقبة والخشية والزهد وعلوّ الهمّة**»[157].

عاش هؤلاء الأئمة الأربعة منذ أكثر من عشرة قرون، ولا تزال التشويهات التي طالت مواقفهم والناتجة عن مرور الزمن تبدو لنا أحياناً متناقضة. فابن حنبل مثلاً، يُظهر موافقة على جلسات الذِكر الجماعي أحياناً، ومعارضة لها أحياناً أخرى. وفي كل الحالات، فإن الأئمة لم يتهموا التصوُّف، بالرغم من نقدهم لعلم الكلام مثلاً. وإذا ما أظهروا انفتاحا على التصوُّف الوليد،

---

152) جمال الدين الأدفوي؛ الموفي بمعرفة التصوُّف والصوفي. الكويت، 1988. ص 49

153) الهجويري؛ مجموع في التصوُّف . ص 147

154) تتردد هذه الأقوال كثيراً عند «العلماء الصوفيين» كالنووي والسّيوطي

155) إسماعيل العجلوني؛ كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس. القاهرة، 1932. ج 1 ص 341

156) الفتاوى الحديثية. بيروت، د. ت. ص 324

157) محمد أمين الكردي؛ تنوير القلوب في معاملة علاّم الغيوب. القاهرة، 1939. ص 405

فلماذا لم يكتبوا شيئاً في الحياة الروحية؟ يجيب الشعراني (القرن السادس عشر) إن مسلمي القرون الأولى، لقربهم من العهد النبوي، لم يكونوا في حاجة بعدُ لمثل تلك الكتابات. ويشير الشيخ أحمد علوي (القرن العشرين) من ناحيته أن الأئمة لا يستطيعون كشف الجانب الجوّاني لشخصيتهم العلمية[158].

ص 124

بيبليوغرافيا:

-Jacqueline Chabbi ; « *Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan* ». in Studia Islamica, n° XLVI, p 5-72

-Louis Massignon ; *Le livre Tawasin de Hallâj.* Paris, 2007.

-Sulami ; *La Lucidité implacable. Epitre des Hommes du Blâme.* Traduit par R. Deladrière, Paris, 1999

158) رسالة الناصر معروف، التي تمثّل دفاعا مستميتا عن الصوفية. مستغانم، 1990. ص 42

قرون النضج (ق 10-12)

الفقهاء، المحدثون، المتصوفة: تأكيد الهويات

انقسم علماء الدين، منذ القرن التاسع، إلى مجموعات ثلاث: الفقهاء، والمحدثون من أهل الظاهر، والروحانيون المسلمون وهم من سيطلق عليهم بالتدريج المتصوِّفة من أهل الباطن. وتدّعي كل مجموعة أنها المعنية بحديث الرسول عن العلماء ورثة الأنبياء. وهم في الحقيقة لا ينتمون إلى دوائر منفصلة واحدتها عن الأخرى، لأن أغلب المتصوِّفة، بمن فيهم الحلاّج، يمتلكون تكويناً صلباً في علوم الدين. ولكن مسافة بدأت تمتد بينهما: فالمحدثون ينتقدون عدداً كبيراً من الروحانيين عدم أهليتهم في هذا العلم، أو تحريفه لخدمة مصالحهم؛ إنهم لا يتصورون إطلاقاً مقاربة مختلفة عن الآفاق التي يتحركون فيها. أما بالنسبة للصوفية، فإن عدداً منهم قد انفصل عن طبقة العلماء التي خرجوا منها. فالشبلي مثلاً في القرن العاشر، درس علوم الفقه والحديث. وعندما أصبح حاكم مدينة إيرانية، اعتنق التصوُّف بعد اكتشافه، واتخذ الجنيد شيخاً له. وفي القرن الرابع عشر، كان المؤرخ ابن خلدون، الذي تولى القضاء في القاهرة، يأسف لتلك الفُرقة بين حرفية النص وروحه، ويلقي باللّوم على الفقهاء الذين ص125 لم يهتموا بغير الجانب الشكلي من الدين، مذكّراً بتجسيد النبي (صلعم) للبعدين الظاهري والباطني في الإسلام[159]. كان الشبلي يصطدم إذن بحائط الرفض عندما يستخبر لدى شيوخه عن علم العلاقة الخاصة بين الله والعبد (فقه الله). ولا زال المتصوِّفة إلى اليوم ينددون بذلك الاختزال، ويعتبرونه خيانة.

يتهم المتصوِّفة الفقهاء باختزال مصطلح «الفقه» في معنى القانون أو «علم الشريعة». وهو يعني في القرآن «إدراك» الأشياء العادية، ومن ورائها، الحقائق الروحية. وسيجمع بعد ذلك كل ما يتعلق بالحياة الدينية (عقيدة، أخلاق، قانون...). وبحسب أبي حنيفة، مؤسس أول مدرسة فقهية، فإن الفقه هو «**معرفة النفس البشرية، معرفة حقوقها وواجباتها**»[160]. ولكن المصطلح تحول بسرعة ليقتصر في معناه على علم البرهان على الأحكام الشرعية، استعمال استمر إلى وقتنا الحاضر. ولم يتوان المتصوِّفة على اتهام الفقهاء بجهل علم التصوُّف ، في حين أنهم (أي المتصوفة) جميعاً قد درسوا الفقه، كثيراً أو قليلاً. «**فكل متصوف فقيه، والعكس غير صحيح**»، هكذا كانوا يحبون أن يظهروا، بالرغم من أن الحقيقة تدحض هذه المعادلة. ستتأكد صورة الصوفي الفقيه في القرون اللاحقة، لكنها كانت موجودة عند ذي النون المصري، الذي درس مع الإمام مالك، وعند الجنيد بلا شك، وكذا عند غيره ممن هم أقل شهرة. وبالنهاية، فإن العلاقات، التي كانت عدائية في أغلب الأحيان، بين المتصوِّفة والفقهاء تساعد على القيام

159) ابن خلدون؛ شفاء السائل. ترجمه إلى الفرنسية ر. بيريز، تحت عنوان: *La Voie et la Loi* باريس، 1991. ص 111

160) أ. زيدان؛ المخل لدراسة الشريعة الإسلامية. بيروت، 1995. ص 54

ص126 برهانات ومراجعات من هذا الجانب أو ذاك. ولكن بقايا تلك التوترات لا تُلزِم إلا الحاملين للعقيدة لا العقيدة نفسها.

إشعاع خُراسان (ق 10-11)

أصبحت خراسان، بعد موت الحلاّج، الموطن الرئيسي للحياة الصوفية. وقد تفوق التصوُّف العراقي في القرن الحادي عشر، على كل تيارات التصوُّف الأخرى. وبذلك، فإن السلطة القائمة تستطيع التعامل مع متصوفة المدن، الذين سيهتمون لاحقاً بتسويق صورة مطمئنة عن التصوُّف ، أيسر من تعاملها مع الكرّاميين المحليين، أولئك الزهّاد الهامشيين، أو مع الملامتيين الذين يتحركون بكل سرّية. تظهر التوجهات الجديدة للتصوف إذاً في الجانب الهندسي كما في ميدان التأليف.

التصوُّف والشافعية:

يتبنى المتصوِّفة لحسابهم الخاص المؤسسة الكرّامية، الخانقاه، وهو المكان الذي عرف بروز صيغ الطرق الصوفيّة اللاحقة: الحياة الجماعية للمريدين حول الشيخ، ممارسات السلوك كالانخراط في العهد، وتلقين طرق الذِّكر، والخَلوَة، ولباس المرقّعة أو الخرقة. تصبح علاقة الشيخ بالمريد أكثر خصوصية، وأكثر صرامة، وتؤسس في الوقت نفسه لطابعها الرسمي. فـ«شيخ التعليم» يصبح «شيخ التربية»: ونتحول من تصوّف أخلاقي إلى تصوّف سلوكي. هنا بدأنا نشهد في الخانقاه تأسيس علم معياري أكثر فأكثر. فأبي سعيد بن أبي الخير (ت 1049) مثلاً، وضع عشر قواعد للمريدين الذين يعيشون في الخانقاه التي أسسها.

وبدأ التصوُّف في الانخراط شيئاً فشيئاً في الثقافة السنّية بفضل الروابط التي تُعقَدُ بين الأوساط الصوفيّة والأوساط المدرسية. وكانت معاهد التعليم العليا تلك، التي تأسست لا شك
ص127 في خراسان ونيسابور، تهدف إلى الترويج للاهوت أشعري مشترك مع المذهب الشافعي، الذي يُعزى له انفتاح أكبر على التصوُّف . كان هذا المذهب، في الجهات الشرقية، في تنافس مع المذهب الحنفي الذي كانت له ميول للاهوت ألمعتزلي العقلاني، ويبدو أقل حماسة للتصوف من منشئه. وبالنتيجة فإن علماء الأحناف كانوا مناوئين للتصوف وغير معترفين بكرامات الأولياء. ولم يلتحقوا بصفوف التصوُّف إلا بعد ذلك بزمن[161]. ويؤكد أحد روحانيي القرن الثاني عشر «**إذا تبنّى الصوفيّة عقائد الشافعي فلأنها تفرض تقييدات أكثر (من أبي حنيفة) وتتطلب صرامة أكبر في تطبيق الواجبات الدينية**»[162]

---

161) سنذهب إلى القول إن كتب الحديث التي ألفها مثلاً العالم الحنفي الزَيْلَعي (ت 1360) رائعة، لأنها تعكس الشخصية الصوفيّة لمؤلفها.

162) محمد بن المنور: أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد. ترجمه إلى الفرنسية م. أشينا بعنوان *Les Etapes mystiques du shaykh Abu Sa'id*. باريس، 1974. ص 38-39

وأدخل علماء الشافعية الخراسانيين علم التصوُّف من بين المواد المدروسة في المدارس (النظامية)، قبل أن ينشئ بعض مشايخ التصوُّف أنفسهم مدارس خاصة. وتطورت العلاقات بين العلماء والمتصوِّفة، ما أنتج تعاطفاً حقيقياً بينهما. لذلك فإن سلسلة السلوك ولبس الخرقة تخدمان نفس الأهداف عند الصوفية، ما يلعبه الإسناد والإجازة بالنسبة للعلماء: وهي تؤكد أن هذا الصوفي أو ذاك قد تلقى علماً روحانياً على شيخ مجاز، ترتقي سلسلة سلوكه إلى النبي (صلعم).

وبدءاً من القرن الحادي عشر، أخذت المدارس في العراق بالانتشار، وفيها بدأ تأطير الكوادر الدينية للدولة السلجوقية. وهدف هذا النظام التدريسي «الرسمي» الذي تتميز برامجه في الأخير بالتناسق، هو فرض المذهب السنّي في مواجهة تيارات إيديولوجية مناوئة أخرى. ويأتي ص128 الخطر بشكل رئيس من التشيُّع، ذاك الذي يتبناه البويهيون، الذين كانوا يمسكون بمقاليد السلطة إلى حدود سنة 1055، وبالخصوص التشيُّع الإسماعيلي منه. ويدعو هذا الفرع من التشيُّع إلى راديكالية باطنية تماماً كما يدعو إلى راديكالية سياسية، ويمارس نشاطا دعويًا كبيراً. وتهدف جماعاته التبشيرية المتمركزة في شمال إيران وفي سورية، وكذا الدولة الفاطمية بمصر التي تبنت المذهب الإسماعيلي، إلى زعزعة الخلافة العباسية وحماتهم الأتراك. ومنذ ذلك الحين دُعِي التصوُّف من قبل السلطات السياسية إلى دعم الخلافة، وهي الضمانة الرمزية للمذهب السني، والوقوف إلى جانب السلطات الحاكمة (السلاجقة، الأيوبيين، المماليك، الخ.) الذراع المسلّح للمذهب. وكان الوزير السلجوقي نظام الملك، وهو نفسه خراساني الأصل وينتمي إلى الأشعرية الشافعية، أول من أظهر الإجلال للمتصوّفة، طالباً منهم في المقابل دعماً نشيطاً للقضية السنّية: وقد سقط صريعاً بضربات «الحشّاشين» سنة 1092، المنتمين إلى إسماعيلية قلاموت الذين يعتبرهم المتصوِّفة أيضاً «أهل ضلالة».

-كتب التدريس الصوفي:

تظهر الرغبة في إدخال التصوُّف في الثقافة الإسلامية أيضاً في الكتب المدرسية التي وُضِعَت في القرنين العاشر والحادي عشر. وتستجيب هذه الكتب إلى ضرورات عدّة: تأثيث التراث الروحي الذي تركه الشيوخ الأوائل، صَوْغ نظرياتهم الخاصة للصوفية أنفسهم، تحويل التصوُّف إلى علم عبر مجهود تبريري مؤسس بشكل جيد. ويشرح المتصوِّفة كيف أنهم يشاركون بقية المسلمين في العقيدة ذاتها، وأنهم ينخرطون في الاختيارات اللاهوتية السائدة، وأن تجاربهم بشكل خاص لا تسيء إلى المصادر الدينية المقدسة بما أنها تتغذى منها. وتساهم تلك الكتب المدرسية أيضاً في تمكين الوَلايَة، وهي وريثة النبوّة، من حق التقدير، ومن القيام بمعادلة تكون تبسيطية أحياناً بين الولاية والتصوُّف . وفي الأخير، فإنهم تركوا لنا إرثا روحياً، لولاهم لاضمحلّ جزء كبير منه. ص129

كان أغلب مؤلفي تلك الكتب المدرسية يعيشون في خراسان وفي آسيا الوسطى، ويقيمون في الخانقاوات. وباعتبار انتمائهم إلى التيار المعتدل في التصوُّف ، فجميعهم تقريباً كانوا من أتباع طريقة الجنيد. وكانوا يصدرون أحكاما تبسيطية حول تجاوزات متصوفة «الوجد»، مراوحين بين السكوت والتبرير، وكذلك منتقدين أحياناً موقف بعض المشايخ لتدعيم التشدد الصوفي أكثر. وذلك مثل السرّاج (ت 988)، صاحب **كتاب اللُمَع**، الذي يذهب إلى أن التصوُّف يستمد جذوره من الكتاب والسنّة. والمتصوِّفة، في نظره، هم الورثة الحقيقيون للنبي. وهم وحدهم من كان في مستوى رسالة الإسلام، ويمثلون بذلك الخصوصية الروحية للأمّة. ويشيد **كتاب التعرّف**، للحنفي الكلاباذي (ت 995)، وهو المتميز باختصاره ووضوح عرضه، بالتصوُّف العراقي، ويشهد أن هذا الأخير قد انتشر بسرعة في آسيا الوسطى[163]. وفي كتابه **قوت القلوب**، نشر أبو طالب المكي (ت 996) التعاليم الأخلاقية للسالمية، التيار التابع لسهل التُستَري (ت 896). ويتوجه هذا الكتاب أولاً إلى المبتدئين، مقدما لهم الطقوس اليومية.

وكان السُلَمي (ت 1021) يمثل في خراسان مدرسة برأسه. وقد قام، في الحقيقة، بتحليل رائع لمختلف تيارات الروحانية، وبخاصة لطريقة الملامة في آسيا الوسطى، التي بيّن عقائده

ص 130 – اتّهام النفس الجسمانية، ضرورة استبعاد المغفرة والحالات الصوفية، وفسخ كل أثر للأعمال الصالحة[164] – وعقائد التصوُّف العراقي. وبفضله أصبح العقل الملامتي جزءًا من هذا الأخير، وفرض مصطلح التصوُّف نفسه للتعبير عن المقاربة الروحية في الإسلام. ويشتمل كتابه، **طبقات الصوفية**، على عدد من الخراسانيين الغريبين عن التصوُّف . إن الطبقات كصنف أدبي مجاميع تراجم مخصوصة بعلماء مجال معرفي محدد (فقهاء، لغويون، محدثون) تهتم الآن بالمتصوِّفة، وهو دليل على أن التصوُّف أصبح علماً معترفا به. ويشهد على ذلك أيضاً استدعاء السلمي لتدريس تفسيره للقرآن، الذي يحمل عنوان **حقائق التفسير**، في مساجد بغداد.

ويقترح أحد تلامذته، أبو نُعيَم الأصفهاني (ت 1038) وهو مُغرَمٌ أيضاً بعلم الحديث، جدولا إنشائيا للورع والولاية في الإسلام، وذلك في كتابه **حلية الأولياء**، مُرجِعًا أصولها إلى الصحابة والخلفاء الراشدين. وكل كلام يستشهد به للأولياء الصالحين كان مسبوقا بسلسلة إسناده.

وتبقى **رسالة** القشيري (ت 1072)، وهي منظمة بشكل أفضل، الكتاب التعليمي المتعلق بالتصوُّف الأكثر درساً. يتناول القشيري، بعد تخصيص الجزء الأول من رسالته إلى تراجم الصوفية، ويستقي كثير منه من السلمي، إلى مصطلحات التصوُّف التي تضلل أهل الظاهر بشكل واسع. ثم يوضح بعد ذلك، وككل بيداغوجي موفق، المواضيع الأساسية في التصوُّف : الكرامات، الولاية، الكشف، علاقة الشيخ بالمريد..الخ. ويقعّد، على خطى السلمي الذي كان شيخاً له،

---

163) ترجمه إلى الفرنسية ر. دولاديار تحت عنوان Traité de soufisme باريس، 1981

164) La lucidité implacable. Op. cit.

الأرثوذكسية الصوفية، معرّضاً بالمغتصبين؛ وهو مبحث أصبح بمثابة اللحن المكرّر عند الشيوخ
ص131 اللاحقين. ويجسّد القشيري التحالف، المفعم بالأمل، بين التصوُّف والكلام الأشعري والمذهب الشافعي. ويقوم في تفسيره الصوفي للقرآن، **لطائف الإشارات**، وهو الذي تأثر فيه أيضاً بتفسير السلمي، بتوليفة للتفسير الروحي في العصور الأولى. ويمكن اعتبار كتابه **ترتيب السلوك**، الذي يُنسَبُ أيضاً لأحد مريديه، الرسالة الأولى في تفسير قواعد الذّكر وفوائده، الذي عمّ في مرحلة الخانقاوات نفسها.

أما أول كتاب مدرسي باللغة الفارسية فهو كتاب **كشف المحجوب** للهجويري (ت . بين 1073 و 1077). وهذا الأخير وإن كان أصيل أفغانستان الحالية، فإنه اضطر للاستقرار بلاهور (باكستان الحالية)، حيث يُزار قبره فيها إلى الآن. والكتاب، وإن كان أكثر ذاتية من رسالة القشيري، إلا أن قيمته تكمن بشكل خاص في تجربة المؤلف وشهاداته عن حياة التصوُّف في عصره. وعلى شاكلة الكتب المدرسية السابقة، فقد جذّر التصوُّف في التراث الإسلامي الأكثر صفاء، عارضاً كل واحد من الخلفاء الراشدين الأربعة على أنه طابع خاص من الطريقة.

ويعتبر الأنصاري الهروي (ت 1089)، وهو وجه فريد في اختياراته الكلامية والصوفية، من أصيلي أفغانستان الحالية. وقد التحق، وهو لا يزال طالباً، بالمدرسة الحنبلية لرفضها إخضاع القرآن والسنة لحكم العقل البشري. ولم يمنعه هذا الموقف الإيماني المتشدد من أن يحترق بوهج الخَرَقاني، ذلك «الأمّي النابغة» الذي تميّز بـ«**شبق الكلام وتطرّفه**»[165]. كما لم يمنعه من الاعتراف بصحة تجربة الحلاّج، ولا من مقاربة التوحيد الإلهي بمصطلحات المذهب المونستي*: فهو يختم
ص132 رسالته الشهيرة المعنونة بـ«**منازل السائرين**»[166] بالمرتبة الأخيرة من مراتب التوحيد، الخاطفة للأبصار، المحيّرة للإنسان، بحكم أن الله وحده هو من يقدر في النهاية أن يشهد على وحدانيته تعالى. وفي مكان آخر، يصرح الأنصاري أنّ ليس للإنسان من وجود إلا في الله وبالله ولله. من هنا نفهم السبب في اعتبار ابن خلدون له المبشر بمدرسة «الاتحاد الخالص»، وهي أكثر جرأة من مدرسة ابن عربي[167]. ومثال الأنصاري يضرب في الصميم مقولة أن المذهب الحنبلي معادٍ للبعد الصوفي في الإسلام.

---

165) جاء في الغلاف الداخلي لكتاب «أقوال الشيخ أبي الحسن الخرقاني» جمع وترجمة (إلى الفرنسية) C. Tortel . باريس، 1998

(*) monisme : المذهب المونستي، وهي النظرة الميتافيزيقية القائلة بأن العقل والمادة مكوّنان من نفس المبدأ أو يخضعان له (المترجم)

166) ترجمت هذه الرسالة، وأخريين معها إلى الفرنسية تحت عنوان Chemin de Dieu . ترجمها: S. de Beaurecueil، باريس، 1985

167) ابن خلدون؛ المقدمة. تر. فانسان مونتاي (إلى الفرنسية) بعنوان: Discours sur l'Histoire universelle . بيروت، 1986. ص 1025-1024

وقد تعرض الأنصاري إلى محن شتى، ونُفي لفترة، على خلفيات لاهوتية لا علاقة لها بالتصوُّف ، والسبب مخاصمته العلنية جداً للـ«مبتدعين»، وهم علماء الكلام، أشاعرة كانوا أم معتزلة. وقضى بقية حياته محاطاً بمريديه في خانقاه مدينة هراة، بعد الاعتراف به من الحكام السلاجقة والخلافة العباسية.

الغزالي: هيمنة الحدس الروحي على العقل

عرف نضج القرنين العاشر والحادي عشر ذروته عند أبي حامد الغزالي (ت 1111). وقد حمّله التاريخ مصالحة بين المذهب السنّي، الذي ظهرت هويته بشكل جلي، والتصوُّف . وقام كتابه الرئيسي: **إحياء علوم الدين**، بعملية دمج لعلم الكلام والفقه والتصوُّف ، واستفاد في الحقيقة
ص133 كثيراً من الكتيبات المدرسية التي أشرنا إليها أعلاه، وبخاصة **قوت القلوب** لأبي طالب المكي. ولكنه بعكسهم لا يقيس التصوُّف بمقياس الأرثوذكسية: إنه يضيء الإسلام بنور التصوُّف .

والغزالي، مثل كثير من المتصوِّفة الذين تعرضنا لهم، خراساني الأصل، أشعري (العقيدة) شافعي (المذهب). وهو يتمتع بذكاء غير عادي، وبثقافة عالية. وفي هذا المستوى، فهو يتلقى امتيازات من السلطة السلجوقية، وأصبح رأس الحربة في السياسة المناصرة لأهل السنّة التي اتبعها الوزير الأكبر نظام الملك. ولتبنّيه مقام «المفكر الرسمي»[168]، فقد رافق التحرك السلجوقي شرقاً وغرباً، من نيسابور إلى بغداد، بحسب خطوط الفتح التركي. وتشبه مؤلفاته المتتالية حركة العمليات العسكرية ضد أعداء السلطة العقائديين. وبتدريسه في المدرسة النظامية المشهورة ببغداد، حصل الغزالي وبسرعة على شهرة واسعة، قبل أن يمر بأزمة داخلية عميقة أدت به إلى الإصابة بمرض عصبي. عندها غادر جميع وظائفه، وعاش حياة الترحال، والاعتكاف الروحي مدة إحدى عشرة سنة. ومن بين الأسباب التي قُدِّمَتْ لتفسير تلك الأزمة، لا بد من التوقف عند مراجعته الشخصية للمعارف التي يحملها، ورفضه للمقاربة الحرفية للدين، وحاجته لتجربة شخصية للمقدس الإلهي. لا شك أن الغزالي كان قد أدرك أنه أصبح وسيلة في يد سلطة بدأت خياراتها بالانفصال التدريجي عن خياراته هو.

هنا تبدو كل الفرادة في مسيرة الغزالي، أحد أبرز العلماء في عصره، ولُقّب بعد وفاته بـ«حجة الإسلام». وبحكم سيطرته على عقائد مختلفة جداً، وكان قد جّربها (كعلم الكلام) أو نقَدَهَا (كالفلسفة الهللينية، أو الباطنية الإسماعيلية)، فإنه يصرح أن التصوُّف هو الطريق الأرفع
ص134 الموصلة إلى الله، وأن المتصوِّفة وحدهم يمكن أن يكونوا ورثة الأنبياء[169]. ولكنه إذا كان يرى

168) M. Hogga ; *Orthodoxie. subversion et réforme en islam : Ghazâli et les Seljûqides*. Paris. 1993. p 41

169) للتعرف على سيرته الذاتية أنظر «المنقذ من الضلال»، وقد ترجمه إلى الفرنسية F. Jabre تحت عنوان *Erreur et délivrance*. بيروت، 1969. ص 100-101. ويقول ج. مقدسي إن الغزالي، في آخر أيامه، لم يعد يعتبر نفسه من المتكلمين الأشاعرة: فعلم الكلام في نظره ليس أكثر من علم وسيلة لا يقود إلى معرفة الله.

الإسلام في جوهره في التصوُّف ، فإنه لا يدخر جهدا في نقد أولئك الذين يعتبرهم «متصوفة وهميّون».

يفتتح الغزالي نظرية أسبقية الكشف والإلهام على العقل. إننا لا نصل إلى الله، كما يقول، بغير المعرفة الذوقية، وهذه الأخيرة هي ثمرة علم روحاني يتحقق تحت إمرة شيخ. ولا يمكن أن نبلغ يقين الحقائق الربانية بغير التأمل، متجاوزين مماحكات المتكلمين. ويجيز الغزالي أيضاً العشق الإلهي، الذي كان يُتَوَجَّسُ منه كثيراً إلى حدود زمنه. يتقدم السالك نحو الله، النور الخالص، عبر تمزيق حجب الظلمات. فميتافيزيقا النور، التي يعلن عنها في **مشكاة الأنوار**،[170] لها عرْق أكيد من الأفلاطونية المحدثة والعرفانية، ولكنها تعيد موقعة الأمّة، التي تتجاذبها انحرافات عديدة، حول شخص النبي (صلعم)، لأن الكائنات تستمد نورها من النور المحمّدي. يمكن للحياة الروحية، ويجب، أن تُعاشَ في قلب التسنُّن، لأن هذا الأخير هو الوحيد الذي يضمن تطابق التجربة مع رسالة الوحي.

وقد أنهى الغزالي حياته صوفياً في طوس، مدينته الأصلية، حيث بنى خانقاه. وانتشر كتابه **الإحياء** بسرعة كبيرة في أنحاء العالم الإسلامي، لأنه وقع تمثّله كدليل شامل للحياة الدينية، مشركاً التقوى السنّية التقليدية بعلم الاستبطان الصوفي. وتحت رايته انضوى تيار «العلماء ص135
المتصوفة» الذي بدأ يتسع شيئاً فشيئاً وهم غالباً أشاعرة، ولكنهم يتجاوزون أيضاً المذهب الشافعي وكثير من مشايخ التصوُّف «المعتدلين». غير أن بعض الروحانيين ذهبوا إلى أقل مما ذهب في رفض العقل البرهاني وهيمنة العرفان.

إن الفكر الصوفي عند الغزالي أكثر تعقيدا مما يبدو من الوهلة الأولى. فمن جهة يقوم الغزالي بنزع أسلحة «الفقهاء» معلّلاً أن رغبة المتصوِّفة في الاتحاد بالله لا تعني بأي حال من الأحوال ادّعاء الاتحاد في الجوهر، بل السعي فحسب إلى انمحاء المخلوق العارض أمام المطلق، وهو ما عبر عنه الجنيد سابقاً بـ«الفناء في التوحيد». هذا هو إذاً التحقّق الأقصى للعبودية، في الإسلام، ولعقيدة التوحيد الإلهي، التي لا يمكن أن نضيف شيئاً حولها. وبالتوازي مع ذلك فإن الغزالي في كتابه الإحياء ينقّي عناصر العقيدة اللاحقة المتعلقة بوحدة الوجود، مثل «**لا شيء في الوجود غير الله (...) لا ينتمي الوجود إلا للحق، الأوحد**»[171]. وتصور بعض المقاطع من مشكاة الأنوار هذه العقيدة بشكل أوضح، وهي مقاطع غالباً ما غفلت عنها رقابة أهل الظاهر.

تصوف «الوجد» لا يزال حياً

إن التيار الذي يُعَدّ على درجة عالية من القدرة على التنظيم والتصالح، والممثَل بمؤلّفي

170) مشكاة الأنوار. نفسه.

171) الإحياء. ج 4 ص 230

الرسائل التربوية وبالغزالي لاحقاً، لا يخفي وجهاً آخر للتصوف، يتميز بدوره بالأصالة، ولكن
ص136 أيضاً بشدة النقد، والنقد الساخر حتى. من البديهي أن يحتوي التصوُّف «الواجد» على بعض المزح المعَرَض، طبقاً لذلك، إلى تحريفات عدّة. اعتُبِرَ الحلاَّج في أغلب الأوقات مشعوذاً ونصّاباً. وكل المتصوِّفة المعنيين هنا، بالتحديد، قد تأثّروا بشهيد بغداد، ويحيون ذكراه، بل إن بعضهم ينزع إلى التطابق به. وهذا الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير مثلاً يتجرّأ على الدعوة، شعراً، إلى التخلي عن الحج إلى مكة، والاستعاضة عنه بـ«الحج القلبي». وقد جلب هذا التصوُّف المتواجد لنفسه في البداية، وهو الموسوم بالطابع الملامتي المستفزّ، سخط القشيري، تماماً كما تعرض الحلاَّج لانتقاد الجنيد، ولكن هيبته الخاصة وقدراته على التنبؤ فرضت سريعاً إعجاب معارضه. ويبدو أن القشيري قد قبل أخيراً أن يُحسَبَ أبا سعيد على الشريعة، بالرغم من انطلاقه من الحقيقة وليس من الضوابط الإنسانية العادية.

ويمكن القول إن شخصية أحمد الغزالي (ت 1126) مكمّلة جداً لشخصية أخيه أبي حامد صاحب الإحياء. فيمكن أن يكون للأول، وقد انخرط مبكراً في التصوُّف ، تأثير في «اعتناق» الثاني له. تحدّث أحمد برشاقة، وكان من أشد مناصري الحلاّج، عن لطائف علاقة الحب بين الله والعبد. وهو يبدو إذا من أوائل رواد تصوّف المحبة في التصوُّف الإيراني. ويعزو له ابن الجوزي، بلطف دون شك، نزعة جامحة لـ«تأمّل في الغلمان»؛ كانت هذه الممارسة «**شاهد بازي**» في اللغة الفارسية معروفة إذّاك بقدمها: فالوجه الجميل لغلام يحمل وردة حمراء يرمز بشكل مضاعف إلى المحبوب (الله) ويمكن أن يقود إلى الذوبان العاشق. لنذكّر أن المرأة، في مجتمع يفصل بين الجنسين بشكل صارم، قليلاً ما تكون موضوع تأمّل. ولكن الغموض الذي يلف الحب الروحاني العفيف والحب الدنيوي الجسدي يبقى كاملا. فأغلبية المشايخ ينددون بالتأمل في الغلام الأمرد، وحضور هؤلاء اليافعين الصبوحين في الحلقات الروحانية سقط تدريجياً في
ص137 دائرة الإهمال. وقد واجه أحمد الغزالي، وكان يدرّس الفقه في المدرسة النظامية، تهمة اللواط، خاصة وقد عُرِف عنه الميل للحب الصوفي.

وكان أحب المريدين لأحمد، عين القُضاة الحمداني (ت 1131)، مرفوضا من أهل الظاهر. وقد أُعدِم، وهو الشهيد المسيحي الحلاّجي في آن، عن عمر لا يتجاوز الثلاث والثلاثين سنة، على إثر محاكمة سريعة. وكما الحلاّج، فقد أعاد الاعتبار لإبليس، الشيطان، المَلَك المغضوب عليه. ولكنه كان يدعو إلى عقيدة سنّية، مع تقديمها بطريقة ملتبسة. وكان يُظهِرُ، دائماً مثل الحلاّج، المعنى التأويلي الخالص الروحانية لتعاليم الإسلام، وهو أمر ما كان ليقبل به علماء الشريعة. وكان عين القضاة، ويعني اسمه «جوهر القضاة أو قاضي القضاة»، قاضياً منذ الثالثة عشرة من

عمره، وتلك قمة المفارقة... وأصبح كتابه «**التمهيدات**» يُدرَسُ ويُفَسَّرُ من قبل متصوفة الهند، حيث بقي إرث الحلاّج الأكثر حياة[172].

ألغى روزبهان بقلي شيرازي (ت 1209) المسافة الفاصلة بين الحب البشري والحب الإلهي: فالسالك، الذي تغمره أسرار التوحيد، يفقد بشكل من الأشكال هويته؛ إنه لا ينتقل من مفهوم دنيوي إلى آخر مقدس للحب، إنه يتحوّل منذ البدء ويتجلّى في الحب الخالص. إنه طريق «أتباع المحبة»، دين الجمال الذي يتميز عن دين الزهّاد القائم على الثنائية[173]. ويكشف هذا المجذوب، ص 138 وهو أمر نادر في الأدب الصوفي، عن مشاهداته المتكاثرة لله، وللمَلَك، والأنبياء، والأشكال السماوية، في كتاب سمّاه **كشف الأسرار**[174]. ولكن روزبهان يعود إلى مرشد: محمد، نبي الجمال، النور الكوني، شفيع الخلق. ولأنه استوعب التراث الصوفي في أبعاده «الرصينة» و«الواجدة» في آن، فإنه يقترح رؤية منظّمة للوَلاية، شديدة الالتصاق بالنبوّة[175]. وتغذّي تجاربه في التجلي الإلهي تعاليمه العقدية بشكل متناسق.

بيبليوغرافيا:

-Denis Gril ; « *Spiritualités* » dans Etats, sociétés et cultures du monde musulman médiéval X-XV è siècle. Paris, 2000. t II, p 421-452

-Margaret Malamud ; « *Soufi Organisations and Structures of Autority in Medieval Nishapur* ». International Journal of Middle East Studies, Cambridge, 1994, n° 3, vol 26, p 427-442

172) تُرجِمَ كتاب التمهيدات إلى اللغة الفرنسية عن طريق ك. تورتال وأعطاه عنوان: *Les Tentations métaphysiques*، باريس، 1992

173) أنظر كتاب «عبهر العاشقين» لروزبهان بقلي الذي ترجمه هـ. كوربان إلى الفرنسية تحت عنوان: *Le Jasmin des fidèles d'amour*. باريس، 1991 (طبعة جديدة). و«العاشقون» هم أتباع دانتي.

174) قدّم له وترجمه إلى الفرنسية P. Ballanfat، باريس، 1991

175) cf. L'Ennuagement du cœur, autre traité de Ruzbehânî présenté et traduit P. Ballanfat. Paris, 1998

الشعر والميتافيزيقا

الشعر الصوفي الإيراني (ق 12-15): العطّار، الرومي، والآخرون

ابتداء من القرن الثاني عشر، تجسّد التصوُّف الإيراني في الشعر باللغة الفارسية؛ فمصيرهما مرتبط بظهورهما المشترك. تتقاسم العبارة الشعرية مع التصوُّف الجوهر الواحد العصي عن الوصف، والالتجاء ذاته إلى الرموز وإلى الغموض الأصلي الكامن في الخطاب.
ص 139 فالعقل الاستدلالي هو بمثابة «**ساق من خشب**» كما يقول الرومي. فالنثر، وهو محمله الطبيعي، لا يمكن أن يعبّر عن الحالة الداخلية، بينما يستطيع الشعر تضمين الحقائق الروحانية التي لا نتمكّن أو لا نريد التصريح بها بشكل جلي.

ولم يكن الأدب الفارسي، وأبرز وجوهه العطار (ت 1190) والرومي (ت 1273) والعراقي (ت 1289) والشبستري (ت 1320) والجامي (ت 1492)، بقادر على بلوغ الدرجة التي عرفها من الرقة لو لم يقتحمه النَفَس الصوفي. وبعيداً عن أن يكون مجرد تمرين أسلوبي رائع، فقد أصبح الشعر تعليمياً وتنويرياً بشكل فارق. ولعل ملهم ذلك الاتحاد الوثيق هو أبو سعيد بن أبي الخير، الذي كان يفضّل أن يخطب على المنبر منشداً أبياتاً من الشعر عوضاً عن الآيات القرآنية، بل (<?>) ويضع القرآن والشعر في المرتبة[176] نفسها. وبدون بلوغ ذلك المستوى البعيد، فإن المتصوِّفة، كالجنيد والغزالي، يشرحون كيف أن الإنسان يتفاعل عند سماع القصيدة الشعرية أكثر من تفاعله عند سماع الآيات القرآنية. وهم يعتبرون أن التفاوت الكبير بين القول الإلهي الأزلي وبين السامع هو ما يمنع من حصول التأثر. ويؤكد هنري كوربان، مع نهاية سنوات 1950، أن ديوان حافظ «**كان لا يزال يُتَعَاملُ معه كإنجيل في أوساط المتصوِّفة الإيرانيين**»[177].

كان العطّار، وهو يُعتَبَر أكبر شاعر صوفي إيراني بعد الرومي، راويًا بالسليقة. وكان يَنْظُم بشكل خاص قطعًا شعرية موزونة (مثنوي)، وهو الأسلوب الشعري الذي تفنن فيه الرومي. كان العطّار، كما يدل عليه اسمه، صيدلياً وعطّارا، ولكننا لا نعرف له شيخاً مخصوصا، بالرغم من تصريحه الدائم بإعجابه الشديد بالمتصوفة. وقد اعتقدنا لمدة طويلة أن العطار قتله المغول سنة
ص 140 1230، في مدينته نيسابور (ويكون قد بلغ بالتالي الـ 114 سنة من العمر)، بيد أن المرجح أن يكون قد توفي سنة 1190[178]. والرسالة التي تظهرها «**منطق الطير**»[179]، قصيدته الملحمية الشهيرة، هي أن مفتاح الأسرار الإلهية والكون موجود في معرفة الذات. كما ألف العطار كتاب تراجم كثير

---

176) محمد بن المنور: أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد. ص 15

177) *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*. Paris, 1958. p 31

178) A. Knysh ; *Islamic Mysticism*. p 152

179) ترجم هذا الكتاب في القرن التاسع عشر من قبل Garcin de Tassy باريس، 1996 (طبعة جديدة). ويترجم «منطق الطير» أحياناً بـ conférence des oiseaux أي «اجتماع الطير». وتستخرج عبارة منطق الطير من القرآن الكريم (سورة النمل: 16)

التفاصيل عن المتصوِّفة الأوائل، «**تذكرة الأولياء**» وفيه يبوّئ الحلاَّج العظيم المكانة العالية.[180]

الرومي: الموسيقى والرقص

يبقى جلال الدين الرومي (ت 1273)، الذي يسميه أتباعه مولانا (*mevlana* باللغة التركية)، إلى يومنا هذا المتصوف المسلم الأكثر شهرة في الغرب. إنه يشخصن طريق الحب والوجد في التصوُّف، بينما يمثل ابن عربي طريق العرفان، طريق العقلانية الميتافيزيقية. ولا بد من التذكير هنا أن هذا التقسيم لا يحمل إلا قيمة نسبية جداً: فالشيخ الأندلسي «**كان هو أيضاً، وربما أكثر، روحانياً هائماً في المحبة بدءاً**».[181]

غادر الشاب جلال الدين موطنه الأصلي في بلاد ما وراء النهر (شمال شرقي خراسان) مصطحباً عائلته، فارّاً أمام الزحف المغولي. ولعله التقى العطار في طريق منفاه. هو، على كلٍ، ما فتئ يعترف بدَيْنٍ تجاهه. أقامت عائلته في مكان آمن، في قونية (الأناضول)، وكانت آنذاك مقرا للسلطنة السلجوقية ومقرها «روم». وعندما أصبح من علماء الدين المحترمين، التقى ص 141
شيخه، شمس التبريزي، «شمس» [جلال الدين] الرومي. كان شمس درويشاً متسكعاً، ولكنه لم يكن إطلاقاً جاهلاً كما يُردِّدُ دائماً. فهو قد أمسك ست عشرة سنة قبل أن يتكلم مع الرومي. لحظة التحول: يقول الرومي بعد تلك التجربة «**كنت قد نضجت، ثم استويت، ثم احترقت**». هي إذاً أبعد من علاقة سلوك. لقد عاش الرجلان حالة عشق غيّرت كليهما.

وبعكس الرأي السائد، فليس الرومي هو من وضع الرقصة الدائرية المشهورة التي تميّز طريقته. فقد كانت تلك الرقصة دارجة في حلقات السماع لدى غيرها من الحركات التلقائية. وفي تلك الحلقات كانت القصائد الصوفيّة تُغنَّى، مصحوبة أم لا بآلات العزف، وتحمل الحضور إلى حالات الانتشاء. كثيرة هي المصادر التي تصف الرومي وهو يدور حول نفسه حتى يبلغ الشارع. وفي مراحل لاحقة، عندما وضع «المَوْلَويون»، أولئك «الدراويش الدوّارون»، طقوس تلك الرقصة، لم يحتفظوا بغير الرقص الدائري[182]. افتتح الرومي مدرسته بحصة سماع شهيرة، حضرها جميع الرسميين: فقد كان يتمتع دائماً بدعم لا يتزعزع من السلطات السياسية، كما كانت طريقته مؤثرة جداً في السلاطين العثمانيين. وكانت مشاهد يرقص فيها الرومي محتضنا أحد مريديه لا تروق طبعاً لبعض العلماء، ولكن الشيخ، وهو بدوره عالم دين، يتمكن من إجابتهم،

---

180) ترجم «تذكرة الأولياء» إلى الفرنسية عن طريق A. Pavet de Courteille، باريس، 1976. ومن بين كتب العطار الأخرى التي ترجمت إلى الفرنسية: كتاب المحن. باريس، 1981 (تر. I. de Gastines)؛ وكتاب الأسرار. باريس، 1985 (تر. C. Tortel).

181) C. Addas ; Ibn 'Arabî et le voyage sans retour. p 106

182) J. Ruring ; Musique et extase. L'audition mystique dans la tradition soufi. Paris, 1988. voir E. de Vitray-Meyerovitch ; Konya ou la danse mystique. Paris, 1989, p 137-139.

وللتفصيل في وصف المشهد، أنظر M. Lings ; Qu'est-ce que le soufisme ?

ص142 لا بل ومن «هدايتهم»، كما أن شعبيته في صفوف سكان قونية بمن فيهم من يهود ومسيحيين كانت تحميه من كل منع.

يستفتح المجموع الشعري الشهير للرومي، **المثنوي**[183]، بشكوى يرفعها القصب الناي الذي اقتُلِع من موطنه الأصلي، العالم الرباني، وتطلعه إلى العودة إليه. وكان الرومي يتمثّل العالم الأرضي كسجن وهو مطابق لحديث نبوي[184]، يجمع أيضاً الحلاّج الذي كان يبحث على الإسراع بموته. ويدعو، على طريقته، وهي طريقة الوجد، إلى وحدة الوجود: «**الله والعالم، الخلق والخالق، هما واحد. إن الإيمان بإله منفصل عن العالم لا يعدو كونه ثنائية، مناقضة للتوحيد. وليس التعدّد إلا الشكل، إنه الوهم. إن العالم، أو الكون الأكبر، شبيه بالذات البشرية (العالم الصغير): العقل الكوني روحه والعالم المادي جسمه**»[185]. ومن هنا جاءت كونية الرومي، وانفتاحه على كل أشكال الإيمان بالواحد.

اكتسب **مثنوي** الرومي، الذي يطلق عليه «القرآن الفارسي»، في العوالم التركية والإيرانية والهندية وضعية النص المقدس. وبخلاف ابن عربي، فإن الرومي يستعمل لغة بسيطة، يفهم الجميع صورها. ويلائم شعره شعوباً لم يكن لها دائماً القدرة على الالتجاء إلى النصوص المقدسة ومصادر العلوم الإسلامية المكتوبة باللغة العربية. وهو يساهم بشكل كبير في تنمية الشعر الصوفي الوارد في اللغات الفارسية والأردية. ونلاحظ إشعاعه إلى حدود القرن العشرين، عند المفكر محمد إقبال (ت 1938) مثلاً، وهو الأب الروحي لباكستان. ويستقي إقبال، في مؤلَفه
ص143 الشعري، من **المثنوي** قوة لليقظة والحرية.[186].

أما في العالم العربي فإن تأثير الرومي لم يتجاوز، إلا بصعوبة كبيرة، حاجز اللغة والرمز، لأن كثيراً من الاستعارات التي يستعملها الشعراء الفرس غريبة عن الجمهور. وزيادة على ذلك فإن الجملة العربية تعطي الأولوية لعرض العقيدة، بطريقة تحليلية أحياناً وتلميحية أحياناً أخرى، وفي صيغة نثرية بشكل رئيس. ويميل الكتّاب العرب إلى النثر المسجّع، وهو نوع وسيط، أولد العديد من المؤلفات الحِكَمية، مثل **حِكَم** ابن عطاء الله. كانت التوترات، في إيران المغولية السنّية ثم الصفويّة الشيعية، مشتعلة جداً بين المتصوِّفة والفقهاء، بينما كانت المراقبة التي يفرضها أهل الظاهر في العالم العربي أكثر حضوراً، ما أدى إلى ظهور متزايد للأدب الجدالي والتبريري.

عاش فخر الدين العراقي، وهو العاشق المتوهّج، في الهند قبل أن ينتقل، إثر الهجمة المغولية، إلى بلاد الأناضول حيث التقى الرومي والقونَوي تلميذ ابن عربي. وقد ألهم كتابه **اللمَعات**،

183) ترجمه إلى الفرنسية E. de Vitray-Meyerovitch و D. Mortzavi، موناكو، 1990

184) «الدنيا سجن المؤمن...». رواه ابن حنبل

185) Introduction de Eva de Vitray, p 16

186) أنظر مثلاً كتاب (جافيد-نامة) باللغة الأردية الذي ترجم إلى الفرنسية تحت عنوان Le Livre de l'Eternité، وكتاب (بال ي جبريل) الذي ترجم تحت عنوان L'Aile de Gabriel. باريس، 1977

الذي يتموقع بالتدقيق في نقطة التقاطع بين مؤلف **المثنوي** والشيخ الأندلسي، أجيالاً عديدة من الشعراء الفرس والهنود. ولأنه أول شاعر فارسي تأثر بابن عربي فقد دُفن معه في دمشق.

أما شبستري، وهو أصيل أذربيجان، فقد اشتهر بديوانه «**حديقة الأسرار**»[187]، وهي قصيدة ذات إيحاءات عصيّة على الفهم تماماً، خضعت للعديد من التفاسير، وأصبحت بالنسبة للمتصوِّفة الإيرانيين بمثابة الدليل. وفي خط قريب من الرومي، يعلن شبستري رغبته في الاتحاد بالله، وفي توحّد كل الموجودات. وهو يتبنى أيضاً مواضيع ميتافيزيقية أخذها عن ابن عربي. ص 144

ويعتبر الجامي، وهو أصيل أفغانستان الحالية، آخر الشعراء الفرس الكبار. ومن جهة أخرى فقد فسّر ابن عربي شعراً، ومارس كنقشبندي ملتزم تسننا نضاليا معارضاً للأشكال المختلفة من التشيُّع، كما ترك كتاباً ثرياً في تراجم الصوفية: **نفحات الأُنس**، الذي استفاد بلا شك مما سبقه من كتب التراجم.[188]

الشعر الصوفي التركي: يونس إيمري

كانت اللغة الفارسية طوال الفترة الوسيطة لغة العلم في الشرق غير العربي؛ وكانت تمارَس أساساً في الوسط الحضري. وبالتوازي، ظهرت أشكال تعبير أخرى أنتجتها الثقافة الشعبية، بالرغم من أنها مُشبَعَة بالمثال «العالم». ويمثل يونس إيمري (ت 1321) بشكل جيد هذا التقاطع بين التأثيرات. وُلد إيمري في الأناضول وهو من أسرة تركمانية تعود إلى آسيا الوسطى، وهو وريث أحمد يَسَوي (ت 1167)، الولي الذي يتواصل التبرك به في تلك المناطق إلى اليوم، والذي ألف شعراً شعبياً يُروى شفوياً ولا يخلو من تأثيرات الديانة الشامانية المحيطة بتركستان التي لا تزال ضعيفة الأسلمة. وتبنّى يونس إيقاع الأغاني الشعبية التركية وطابعها البسيط، ولكن عقيدته تتطابق مع عقائد المتصوِّفة الفرس: كان يتغنى، بمصطلحات قريبة من مصطلحات الرومي، بالعشق الإلهي، وبنهضة الإدراك الكوني الذي يستقي أصوله من الحقيقة المحمّدية: فالرسول، وهو غاية الخلق، هو الشفيع الأسمى. وقد جعل شعراء البكتاشية* من يونس مقدّمهم؛ فهم يستلهمون إنسانيته وروحه المتسامحة، ولكنهم يتميزون عنه بنزعتهم التوفيقية (السنكريتية). ص 145

الشعر الصوفي باللغة العربية:
ابن عربي وابن الفارض

نمّى العرب فن الشعر في أعلى درجاته. كان الشاعر، في الفترة السابقة عن الإسلام،

187) Golshan-e Raz. traduit en fr. par E. de Vitray-Meyerovitch et D. Mortazavi. Paris, 1991

188) ترجم إلى الفرنسية تحت عنوان:

Les Voies de la vertu ou les haleines de la familiarité ، باريس، 1999

(*) البكتاشية هي أهم طريقة في الإسلام العلوي، ظهرت واشتهرت في أواخر القرن الخامس عشر (المترجم)

«ملهَماً»، كما كان يمارس سحراً حقيقياً في المجتمع. وقد تحدى الإسلام ذلك الإلهام، دون التعرض للممارسة الشعرية في ذاتها. وعلى شاكلة الشعر الفارسي، فقد أعطى النَظْم العربي الأولوية لحدس الحقائق العلوية، حيث يكون العرض النظري نثراً قاصرا. يعطي هذا الشعر صوراً مختلفة. ويكون أحياناً، كـ«**بردة**» البوصيري مثلاً[189]، شديد الانتشار، غير أنه، باختياره عمداً لطابع تنبّؤي، يتوجه إلى جمهور متعلم أصلاً.

أما ابن عربي، وهو مشهور خاصة بما ألفه في العقيدة نظماً، فقد ترك أعمالا شعرية كثيرة. وقد كان لأحد دواوينه مصيرا متميّزا: **تُرجمان الأشواق**. فقد التقى ابن عربي بمكة عند الكعبة نظام، تلك الجارية الفارسية التي أسرته برقّة عقلها وجمالها، ما ألهمه ذلك الديوان. وقد استعمل المؤلف فيه رمزية الحب العذري للحديث عن الحب الإلهي. «**للتجربة البشرية في الحب جانب مرتبط بشكل أساسي بالاندفاع الصوفي**»[190]. ولكن استعمال هذا المجاز، وهو دارج جداً عند الصوفية، وأقرّه الغزالي، لا يدخل ضمن الأصناف التي اعتمدها فقهاء حلب، هؤلاء الذين
ص146 اتهموا ابن عربي بأنه أنتج «**تحت غطاء الشعر الصوفي عملا إباحياً** (إيروطيقياً)»[191]. ما اضطر المعلم الأندلسي إلى كتابة تفسير يكشف فيه عن البعد الروحاني للترجمان.

كان ابن الفارض (ت 1235)، ويطلق عليه «أمير العشّاق»، يعيش في القاهرة حياة حذر ووحدة، ولكن أبياته ما فتئت تلهب حلقات السماع. إنه واحد من بين أكبر شعراء اللغة العربية. لم يصلنا منه سوى ديوان، أشهر قصائده تلك المتعلقة بالخمر (الخمريات[192]) والتائية الكبرى (قصيد مقفى كله على حرف التاء)[193]. ويتغنى ابن الفارض، في شعر مرصّع، بوحدة الكون، وهو ثمرة انغماسه في الحقيقة المحمّدية قبل الخلق. ومطلع القصيدة الخمرية يشير إلى ذلك:

شَرِبْنَا على ذكْرِ الحبيبِ مُدامَةً سكِرْنَا بها من قبل أن يُخلق الكَرْمُ

إن هذه المقاربة الذوقية للمثال النبوي، التي تعبّر عن نفسها في لغة مبهمة، لا يمكن أن يفهمها أهل الظاهر: فقد قام فقهاء مصر في القرن الخامس عشر بمحاكمة الشاعر بعد وفاته، كما آخذوه أيضاً على الالتجاء إلى موضوعة الخمر وعلى دعوته لنظرية الاتحاد الصوفي. وإجابة على ذلك الإدّعاء، قام عديد المتصوِّفة وعلماء قريبون من التصوُّف بالدفاع عن ابن الفارض، قائلين إنه فوق كل اتهام، بما أنه كان قاضياً، ولا يجوز أخذ الصوفيّة بحرفية كلامهم.

---

189) أنظر سابقاً ص 87 (من النص الفرنسي: فقرة التفاني في النبي. المترجم)

190) P. Lory في مقدمته للترجمة الفرنسية لديوان ترجمان الأشواق الذي أعطاه عنوان : L'Interprète des désirs باريس، 1996. ص 11

191) Cl. Addas ; Ibn 'Arabî ou la quête du soufre rouge. p 251

192) ترجم النص وأحد تفسيراته E. Dermenghem تحت عنوان L'Eloge du vin باريس، 1980

193) La grande Taiyya. Traduction par C. Chonez. Paris, 1987

ص 147

الحاجة إلى تأويل الشعر الصوفي

يحتاج الخطاب الصوفي إلى أن يكون موضوعاً للتأويل، تماماً مثل النصوص المقدسة. فالحقائق الروحانية، وهي ذات طبيعة دقيقة وغامضة، لا يمكن أن تثار إلا في خطاب محسوس، أو من قبل أشخاص ينتمون إلى تراث مشترك. لذلك فإن المتصوِّفة غالباً ما يعتبرون أنفسهم كالمجنون الذي تاه في حب ليلى؛ فالشوق إلى ليلى لا نهاية له، كما البحث عن الله. فبلاغة العربدة المسببة لحنق الرقباء، تماماً كما المحبة، لا بد لها من تأويل. إن هذا النوع من الاستعارة، عند المتصوِّفة الحقيقيين، يأخذ قيمة صوفية خالصة: فالخمر يعني أحياناً الجوهر الإلهي، وأحياناً أخرى الانتشاء الصادر عنه. كان الششتري يقول «**ليست خمرهم أجود من خمري، خمري أبدية**». والشُشْتري هو أحد الذين يتغنون بالعشق الإلهي، بطريقة غليظة وشعبية، وبقيت أبياته منتشرة إلى اليوم في الحلقات الصوفيّة بالشرق والغرب.

وقد استعاد الشعراء الفرس من ناحيتهم الأسلوب الكلاسيكي في الغزل، هذه المقطوعات القصيرة التي تتغنى بالحب الدنيوي، والتي تمتد أصولها إلى المرحلة العربية قبل الإسلام، لتحويلها إلى صلاة. ولكنهم، هنا أيضاً، يحافظون قصداً على الغموض: في أي سجلّ من سجلات الحب يموقعون أنفسهم؟ إن التنقّل المستمر بين مستويات المعنى يغذّي التوتر، وهو خصيص بفن النظم، ولا ينحل أبداً. لذلك فإنه من الممكن القيام بقراءة إباحية وروحانية في آن لأبيات حافظ
ص 148 (ت 1389). بل إن قراءة ثالثة ممكنة أيضاً: رأينا في الشعر الماجن لعمر الخيام أو لحافظ سُكراً للعقل، ومديحاً لـ«اللامعقول»، وهو سجل لا بد إذاً من تمييزه عن الخمر الدنيوي وعن الخمرة الصوفيّة في آن.[194]

المصطلحية الصوفية

إن الجدل الذي تركه الشعر الصوفي، في الأوساط السنّية كما الشيعية، يستدعي تساؤلات حول المصطلحية. فكل علم، بحسب المدافعين عن التصوُّف، يملك معجمه الاصطلاحي الخاص. فلماذا يختلف الأمر مع التصوُّف، وهو يستعمل، في طبيعته الأصلية، لغة دقيقة؟ منذ مرحلة «الرسائل المدرسية» (القرن العاشر) حاول المؤلفون تحديد أهم المصطلحات العربية في التجربة الصوفية. ثم خصّت نصوص بأكملها البحث فيها، واقتصرت أحياناً، بصيغها التلميحية، على التوجه إلى مريدي الطريقة فحسب[195]. وفي الوقت نفسه رأى شعراء فرس، مثل شبستري، أن من واجبهم أن يفسّروا للناس رمزية المصطلحات الفيزيولوجية و«الباخوسية» ومصطلحات المحبة التي يستعملونها.

---

(194) A. J. Arberry; Le Soufisme. Paris, 1988. p 129

(195) أنظر مثلاً كتاب «اصطلاحات الصوفية» للكاشاني، المنتمي لمدرسة ابن عربي.

واحتلت تلك المعجمية لاحقاً مكانة بارزة في الموسوعات التي تعرضت لمعارف ذلك الزمن. ولا شك أن أحد أهم تلك الأمثلة هو **كتاب التعريفات** للجرجاني الإيراني (ت 1413). يقترح هذا القاموس اللغوي والفلسفي والديني مقاربة صارمة لمصطلحات الباطنية الإسلامية[196]، مؤكداً أن التصوُّف جزء من الثقافة الإسلامية لذلك العصر. واعتماداً على تلك المكتسبات التي دعّمت
ص 149 جانبهم، عمد علماء متصوفون، مثل النابلسي الدمشقي (ت 1731)، إلى تثبيت المعجم الصوفي ضمن تفاسيرهم لأعمال الأشياخ القدامى. وقام روحانيون إيرانيون بالأمر نفسه لتبرئة الشعر الفارسي بشكل جيد، أمام هجمات المؤسسة الدينية الشيعية.[197]

ابن عربي وميتافيزيقا الذات

محي الدين بن عربي هو الشيخ الأكبر في الروحانية الإسلامية. وهو مشهور بنظريته الميتافيزيقية المتعلقة بالكائن، أو بالأحرى نظريته المجهولة، لأنها نادراً ما فُهمتْ على حقيقتها. ولا يمكن للمرء أن يقابل أعماله باللامبالاة: فهي يمكن أن تزعج بإسهابها وضبابيتها، كما يمكن أن تبهر بكونية العرفان الذي يسكنها. ولم يكفّ أعداء ابن عربي ومناصروه، على مر القرون، عن دخول معارك قاسية، تجد علتها في تلك التوترات التي لم تحسَم قط في الإسلام، بين الظاهر والباطن. إضافة إلى أن ابن عربي يضلل أحياناً حتى أولئك الذين يعلنون تبنيهم للتصوف. وسواء اعتُبِر «خاتم الولاية المحمّدية» أم لا أي باعتباره الكائن الذي أنهى الولاية المتفرعة عن التراث المحمّدي فلا أحد يمكنه التشكيك في تأثيره الحاسم في التصوُّف اللاحق. يؤكد ذلك مثلاً أن أعداءه لا يتورعون من اعتماد معجميته في بعض المناسبات.

إن تناقض ابن عربي خاصة وأن كل روحاني كبير يتغذى من التناقض هو دعوته إلى إيصال أقواله إلى كل المسلمين، في حين أن جلّ أعماله مخصصة بلا شك لعدد محدود من القراء. كثير من مشايخ التصوُّف دون الحديث عن العلماء كانوا قد نبهوا من قراءة غير متبصّرة لأعماله.
ص 150 كما أن بعضهم، ومع توقيرهم للشيخ الأكبر، فإنهم حرّموا على أتباعهم فتح كتبه. والاهتمام الذي يلقاه ابن عربي اليوم في الغرب، بفضل الترجمات العديدة التي عرفتها أعماله، يجعل مشايخ الشرق ينظرون إليه بعين الريبة.

ولد ابن عربي في سنة 1165 في مرسية بالأندلس. واستقر مع عائلته باشبيلية، وكان مهيئاً لوظيفة عسكرية، غير أنه في سن الخامسة عشرة، طلق الدنيا وانخرط في طريق السلوك. وطّن نفسه على حياة الزهد والانطواء، واختلط بعدد من متصوفة الأندلس، وبسرعة بلغ «الكشف» بل إن ابن رشد نفسه قد سمع بكراماته . لقد تكشّفت له مهمّته في الحياة الدنيا في عدد من التجليات التي عاشها في قرطبة، وتونس، وفاس...: وبعد أن جال في المغرب، رحل وعمره ستٌّ

196) ترجم الكتاب إلى اللغة الفرنسية عن طريق M. Gloton طهران، 1994

197) A. J. Arberry; Le Soufisme. p 126-128

وثلاثون سنة إلى بلاد المشرق، تلك الأرض التي تتوسّط ديار الإسلام، وحيث يستطيع بثّ العلم المقدس الذي يقول إنه قيّم عليه. عاش في البداية في الأناضول، معززاً مكرماً من قبل السلطات الحاكمة، ناصحا للأمير السلجوقي، قبل أن يتحول للإقامة بشكل نهائي في دمشق، وفيها توفي سنة 1240. وكان في المشرق محاطاً بالمقربين من مريديه، أولئك الذين سيتولون بعد ذلك نشر تعاليمه.

يُعزَى لابن عربي أنه ألف أكثر من أربعمائة كتاب، إضافة إلى ما يُنسب إليه من رسائل. ويبقى أهم مؤلَفَيْن له **الفتوحات المكية** و **فصوص الحكم**، وقد كتبهما بالمشرق. فهذين النصّين، كما يؤكد هو نفسه، قد أُمليا عليه في الحضرة الربانية؛ ما كان له من خيار، ما يفسر الطابع المشوَش لمحتواها. فالفتوحات، وهي مجموع شمل علوم الباطن والكلام والفقه وغيرها من العلوم الإسلامية، تمثّل تحليلاً للتراث الصوفي يليق بأستاذيته، مع الحفاظ على كونه كان مسكوناً ص151 بفكر مستقل تماماً[198]. أما فصوص الحكم فيحتوي على خلاصة التصور الميتافيزيقي وعلم سير الأولياء عند ابن عربي، وجاء في أسلوب في غاية الكثافة والإضمار. ولم يخطئ أهل الظاهر من المسلمين، عندما ركّزوا هجماتهم على هذا النص بشكل أساسي. فابن تيمية نفسه صرح بأنه تذوق الفتوحات قبل أن يصل إلى فصوص الحكم.

ترتكز أعمال ابن عربي إلى نظرية خفية، هي وحدة الوجود: فالله وحده الموجود، والمخلوقات تعود إليه في وجودها بفضل تجليه تعالى المتجدد في العالم. لكن الأشياء في المقابل ليست هي الله: فـ«**الحق حق والخلق خلق**»[199]. ويؤكد الشيخ أخيراً أن العالم هو في الوقت نفسه «**هو وليس هو**». يجب على المريد أن يتجاوز التعارض بين التشبيه والتنزيه؛ ويجب عليه بشكل عام تحقيق وحدة الأضداد إذا ما أراد إدراك الحقائق الربانية.

وعرفت مسائل أخرى، ماورائية ومتعلقة بعلم الأكوان، نضوجاً في مؤلفات ابن عربي: الحقيقة المحمّدية والإنسان الكوني، الخلق الدائم، الميراث النبوي، عالم الحشرات، أسبقية مغفرة الله على غضبه... وكان بعضها قد نبت عند من سبقه، وبعضها الآخر ظهر للمرة الأولى بقلمه؛ وجميع تلك المسائل تكوّن، مع بعضها البعض، «الوديعة المقدسة»، التي لم يفعل الشيخ الأكبر، تحت ضغط الإلهام، غير روايتها.

وبعيداً عن نعتها بالنظام المغلق، فإن لأعمال ابن عربي بُعْدًا تعليمياً بالأساس؛ فهي لم تكن ص152 قط خالية من الجانب العملي. بيد أن أتباع الشيخ، في القرن الذي تلا موته، جمّدوا تعاليمه عبر إعطائها طابعاً فلسفياً. ومنذ القرن الرابع عشر، لاحق المحاسبون ما أسموه «بالتصوُّف

198) توجد أنطولوجيا للفتوحات المكية، وهي مقتطفات وقعت ترجمتها إلى الفرنسية والانجليزية تحت عنوان: - Les Illum nations de la Mecque تحت إشراف M. Chodkiewicz باريس، 1988 (أعيد طبعه في نسخة جيب).

199) الفتوحات المكية. بيروت، د. ت. ، ج 2، ص 371

الفلسفي» للمعاصرين، بدعوى أنهم حرّفوا الوحي للاعتماد على التأمل البشري. وهم يقصدون بذلك مدرسة ابن عربي، وبالتحديد فكر ابن سبعين. وفي المقابل أشاد هؤلاء بـ«التصوُّف الأخلاقي» للقدامى، أي تصوّف المشايخ السابقين عن القرن الثالث عشر، الذين فصّلوا تجربتهم على النصوص المقدسة فحسب. ولكنمؤشرات عديدة عن نظرية وحدة الكائن ظهرت قبل صياغتها عند ابن عربي، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الشيخ كانٍ وفياً باستمرار لحرفية القرآن والحديث النبوي. وفي الحقيقة، فإن الأحكام المتسرّعة التي أطلقت ضد ابن عربي تترجم اعتراض أشخاص عديدين على تطور التصوُّف ، وقد كان في البداية ذا طابع زهدي وأخلاقي، نحو بُعد سلوكي وميتافيزيقي.

نشأت «مدرسة ابن عربي» مع صدر الدين القونَوي (ت 1273)، ربيب الشيخ وأقرب المريدين إليه. وبسبب انقطاعه إلى الفلسفة، أعطى القونوي لميراث الشيخ الأكبر نبرة تأملية واضحة؛ وسمح لمذهب ابن عربي، عبر علاقاته المتطورة مع فلاسفة الشيعة الإمامية كناصر الدين الطوسي، أن يغذّي العرفان الشيعي الإيراني، وكذا التصوُّف الهندي بكثافة. ومن بين أبرز ممثلي هذه المدرسة، نجد عبد الرزاق الكاشاني (ت 1329) في إيران، وداود القيسري (ت 1359) في الأناضول، وعبد الكريم الجيلي (ت 1402) في العراق. وينظّم كتاب **الإنسان الكامل** للجيلي
ص 153 تعاليم ابن عربي حول «الإنسان الكوني»[200]. ومع توالي القرون، انتسب مشايخ كبار إلى مدرسة الشيخ الأندلسي، مفسّرين أعماله ومبيّنينها.

ابن سبعين، أو التوحيد من دون تنازل

ابن سبعين، وهو أيضاً من مواليد مرسية، ينادي بالوحدة المطلقة لله: وبما أن الله وحده الموجود، فإن العالم لا يعدو كونه وهمٌ خالصٌ ولا حقيقة له إطلاقاً. ويظهر ميل ابن سبعين إلى الفلسفة من خلال سلسلة سلوكه، حيث نجد ضمنها هرمس وأفلاطون وأرسطو، ما شكّل صدمة لمعاصريه. ولأنه عُرِف بحريته العقائدية، فقد تلقى من الإمبراطور فريديريك الثاني من هوهنستوفن، وكان مغرماً بالحضارة العربية الإسلامية، أسئلة ميتافيزيقية سمّاها «**الأسئلة الصقلية**»، وأجابه عنها[201]. ومثلما هو الحال عند سهروردي حلب، فقد اجتمع فيه التصوُّف والفلسفة والهرمسية. أما الخلط الذي أقامه أهل الحسبة بين نظرية التوحيد عند ابن عربي ونظيرتها عند ابن سبعين، فلا يقوم له دليل. يشهد على ذلك تعرض أعمالهما معاً للاعتراض الشديد لدى خلفهم: فقد بقي ابن سبعين مهمّشا على الدوام بسبب ميتافيزيقيته الصارمة، كما بقي ملاحقاً من أهل الظاهر (في سبتة وعنابة وكذلك في مكة) وتسبب في حرج شديد للمتصوِّفة الذين فضلوا السكوت عنه. وبحسب الإشاعة الباطلة، فقد انتحر بتمزيق عروقه بمكة.

---

200) مقتطفات ترجمها إلى الفرنسية T. Burckhardt وعنونها L'Homme universel باريس، 1986 (طبعة جديدة)

201) إقرأ، مع بعض التأخير، المقدمة التي وضعها هنري كوربان للطبعة العربية، في *Correspondances philosophiques* باريس، 1941

بيبليوغرافيا:

حول المعجمية الصوفيّة أنظر:

-Louis Massignon ; *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris, 1999 (rééd.)

-Jean-Louis Michon ; *Le Soufi marocain Ahmad Ibn 'Ajîba et son Mi'râj. Glossaire de la mystique musulmane*. Paris, 1973

-Paul Nwiya ; *Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*. Beyrouth, 1991 (rééd.)

وحول الرومي أنظر:

-Leili Anvar- Chenderoff. *Rûmî*. Paris, 2004

-A. Ambrosio, E. Feuillebois et T. Zarcone ; *Les Derviches tourneurs*. Paris, 2006

وحول ابن عربي: أنظر عرضاً دقيقاً وتحليلياً لحياة الشيخ وأعماله في

-C. Addas ; Ibn 'Arabî et le voyage sans retour. Paris, 1996

وكذلك للمؤلف نفسه سيرة ذاتية روحية للشيخ، هي الأشمل

-Ibn 'Arabî ou la quête du Soufre rouge. Paris, 1989

وحول نظريته تحديدا أنظر كتابين:

-M. Chodkiewicz ; Le Seau des saints. Paris. 1986

----------; Ibn 'Arabî. le Livre et la Loi. Paris. 1992

كما توجد ترجمات عدة إلى اللغة الفرنسية، منها:

-M. Gloto ; *Traité de l'amour*. Paris, 1986

-D. Gril ; *Le dévoilement des effets du voyage*. Combas, 1994

-C. A. Gilis ; *Le livre des Chatons des sagesses*. Paris, 1997-1998

التنظّم المادي للتصوف (ق 12-15)

شهد القرنان الحادي عشر والثاني عشر، وهي الفترة التي ولدت فيها معظم الحلقات الرهبانية المسيحية، ظهور عائلات روحية في صلب التصوُّف ؛ وقد أخذت بعداً آخر مختلفاً عن الإخوانيات الأولى. وكان أولئك الذين يحنّون إلى الأشكال الأولى للتصوف يرون في تلك الطرق
ص155 الناشئة علامة تقهقر له. ولكن صعود الطرق لم يخنق الإلهام الصوفي ولا العلاقة بين الشيخ والمريد؛ كما لم ينزع أيضاً الأصالة عن التجارب الشخصية. كل أشكال السلوك والانخراط أصبح لها مكانها بشكل طبيعي. وفي الوقت نفسه ختم ابن عربي ومؤلفون آخرون بالإعلان عن العقيدة الصوفية. وذلك لا يعني أننا نسمح بالمقابلة بين تعاليم ذات طبيعة إلهامية وبين النشر في المجتمع، لأن كليهما يعود إلى النظرة السلوكية نفسها. فالتفاني في محبة الرسول مثلاً، والتي تترجم عن نفسها في الاحتفال بالمولد النبوي، كان مواكباً لإبراز ابن عربي «للحقيقة المحمّدية».

وبالنسبة للمتصوّفة، فإن الدور الذي أصبح يلعبه المشايخ أكثر فأكثر، وتكوين طرق السلوك يستجيب إلى حاجة لتعويض فقدان الروحانية عبر الزمان.ولأن النور النبوي بدأ بالخفوت تدريجيا، فإن على الأولياء والشيوخ تحمّل عبء تعليم المؤمنين. ولتعويض ذلك النقص ظهر التأطير الخصوصي، وأنشئت الطريقة موشّاة بـ«أحوال» ومناهج سلوكية ملائمة[202]. وقد ظهرت الطرق الصوفية، بالتحديد، للإجابة عن حاجة إلى التهيكل الروحي والاجتماعي في آن، حاجة عجز العلماء عن الإجابة عنها. عندها تمسّك الفقهاء بدور الحراس أو المسيّرين للقانون، مفرطين في دور التأثير على المؤمنين؛ ولعل دراسة ونشر العلوم الدينية أصبحت بدورها في طور
ص156 التحجّر. أما بالنسبة للمتكلمين، فإن خطاباتهم لا يمكن أن تشكل معالجة للروح. المهمة الأولى لمشايخ التصوُّف هي إذن تمكين البشر من إقامة علاقة أكثر حميمية، أكثر مباشرية مع الله ومع النبي (صلعم).

وقد مثل القرن الثاني عشر، في العالم الإسلامي، عصر التوتر. ففي الغرب كان السلاجقة يواجهون فيه الصليبيين، حيث كان الشيعة الفاطميون متواطئين مع الحملة الصليبية الأولى على الأقل. وفي الشرق بدأ الخطر المغولي يتحدد شيئاً فشيئا، بينما عرفت حروب الاسترداد الكاثوليكي في إسبانيا مزيداً من التقدم، حاملة معها أفواج الهجرة. وكان حكام المسلمين يرون في تيار الباطنية الإسماعيلية خطرا رئيسيا، واضعين في مواجهته التصوُّف السني، تلك الروحانية المحمّدية التي تمثل في نظرهم الخيار الأوحد. هل يمكن القول إننا إزاء تحويل التصوُّف إلى «أداة» في يد الحكام ؟ ففي الشرق الأوسط، سارع بنو زنكي والأيوبيون والمماليك إلى القيام برد

202) ينطبق ذلك مثلاً على حكم الشيخ المغربي عبد العزيز الدبّاغ: أنظر الإبريز، ج 2 ص 52

فعل سني قائم على رصيد الهيبة التي يملكها المشايخ للقيام بتوحيد الناس، وهو رصيد يفوق ذاك الذي يملكه العلماء. كان نور الدين زنكي مثلاً، وهو أول منادٍ بالجهاد ضد الصليبيين في سوريا، يُكنّ كثيراً من الإجلال لمن سيصبح وَلي دمشق بامتياز، الشيخ أرسلان (ت. حوالي 1160)[203]. كما كان خلفه، صلاح الدين الأيوبي، يشجع هو أيضاً التصوُّف، مع النأي بنفسه عن كل روحانية خارجية يرى ضررها. ففي سنة 1191، شجّعه فقهاء حلب على إدانة السهروردي المقتول، هذا الشاب الإيراني الذي قدم للعيش في بلاد الشام، والذي كانت عقائده مزيجاً من الأفلاطونية المحدثة والتراث المزدكي وإشراق ابن سينا «الفيلسوف».

كما قام المتصوِّفة بدعم الخلافة العباسية، وهي المؤسسة التي تحمي، في أعينهم، التراث
ص 157 النبوي. كان سهروردي آخر في بغداد، عمر شهاب الدين (ت 1234)، يقدم يد المعونة إلى الناصر. وكان هذا الخليفة، طيلة حكمه المديد (1180-1225)، يحاول التصدي لانفراط عقد الخلافة التي كانت مهددة من أعداء الخارج وإيديولوجيات الداخل في آن. وقد استفاد من انهيار الحكم التركي السلجوقي للبحث عن فرض الاعتراف بسلطته في العالم الإسلامي، معتمدا على **الفتوّة**. وتقوم هذه الأخيرة في الوقت نفسه على الفروسية والصحبة، وكان لها علاقة ودّ تاريخي كبير مع التصوُّف، ولكن الناصر أعطاها طابعاً رسميا وأرستقراطياً. ولأنه بحث عن استمالة حكام الإمارات المجاورة، فقد عيّن السهروردي «قطب مشايخ الصوفية» وأرسله سفيراً إلى هؤلاء. ولكن مهمته لم تكن موفقة، حيث اكتسح المغول، مع بداية القرن الثالث عشر، المناطق الشرقية من الخلافة.

مثّل سقوط بغداد سنة 1258 نهاية الخلافة العباسية، نهاية عالم سني متجانس وقوي بشكل من الأشكال، وحيث يعيش المسلمون في أمان. ولكن انهيار المؤسسات الدينية التقليدية سيكون سبباً في تقوية مشايخ التصوُّف. فقد كانت العائلات الروحية التي وُلِدت آنئذ تقترح فضاءات تضامن ورؤية للعالم تتعالى عن صُدف التاريخ. وبعد انهيار الخلافة، وحدها الشبكات الصوفيّة استطاعت الحفاظ على نوع من التوحّد في المناطق الشرقية من ديار الإسلام، وإذا ما تمكن العالم الفارسي من البقاء على قيد الحياة أمام المحرقة المغولية، فبفضل الثقافة الروحية التي كانت تسكنه. وقد دخل عدد كبير من الأمراء المغول، الذين أحكموا سيطرتهم على الشرق الأوسط ووسط آسيا، إلى الإسلام تحت راية مشايخ التصوُّف.[204]

تكوّن «طريق السلوك»
ص 158

كانت كلمة «طريقة» خلال القرون الأولى للإسلام تعني المنهج الروحي المتبع من قبل هذا

(203 E. Geoffroy; *Jihâd et Contemplation. Vie et enseignement d'un soufi au temps des croisades*. Paris, 2002 (rééd.)

(204 L. Lewishon; *The Legacy of Medieval Persian Soufism*. Londre-New York, 1992. p 34

المتصوف أو ذاك[205]. وبقيت «الطريقة» أو المنهج، التي سنّها الجنيد مشهورة. فالمريد، بحسب شيخ بغداد، لا بد أن يحافظ على نقائه الشرعي الدائم؛ يجب عليه أن يصوم، ويحافظ على سكونه، وأن يختلي بنفسه، ويداوم على تكرار لا إله إلا الله، وأن يكون على اتصال داخلي دائم بشيخه، وأن يعرض عن الأفكار الطارئة..الخ. وابتداء من القرن الثاني عشر أصبحت «الطريقة» تعني أيضاً «طريق سلوك محدد». ففي ذلك العصر بدأ المشايخ يقربون المريدين لمدد طويلة ويكوّنون شبكات لنشر التعاليم. تكوّنت عائلات روحية عديدة، واقترحت كل واحدة منها مسلكا محددا إلى الله. وبالتدريج، ترك «المنهج» التلقيني الفردي مكانه إلى الجماعة الروحية. ولكن هذه الأخيرة، وإلى حدود القرن الخامس عشر أو في الغالب حتى حدود القرن التاسع عشر، لم تصبح تنظيماً مهيكلاً. وتقترب الطريقة إلى أيامنا هذه من سديم ذي شعاع منتشر أكثر منه نظام ديني مؤسس.

إن الأولياء الذين تسموا بتسمية الطرق الناشئة هم قبل كل شيء القيّمون على إرث السلوك الذي يعمّدونه بشخصيتهم. وإذا كانوا قد شكّلوا مدارس روحية، فإن غالبيتهم لم تفكّر في إنشاء نظام طُرُقي. وعلى شاكلة الشيوخ الأوائل، فقد كوّنوا أتباعا مبتدئين، وصاغوا تعاليم، وأحياناً قواعد للحياة. وقد عمد أهم مريدي هؤلاء إلى تثبيت الإرث الروحي للمشايخ، وإلى تنميته عبر
ص 159 رفعه إلى مصاف المثال المتبع. وبذلك فقد ضمنوا تلقين السلوك داخل مختلف الطرق. كما أن أدب المناقب ساهم بتقوية روح الجماعة داخل كل طريقة.

إن «الطرق الصوفية» لا تختصر لوحدها كل التصوُّف ، ولكنها طبعت بشكل واسع مشهد السلوك في العالم الإسلامي، وذلك إلى حدود وقتنا الحاضر[206]. إن أغلب عائلات السلوك الكبرى، التي نشأت بين القرنين الثاني عشر والرابع عشر، قد انقسمت إلى فروع، حصلت لاحقاً على استقلالها التام أو الجزئي. وحمل كل فرع اسم منشئه، مع إضافة اسم الطريقة الأم أحياناً. فالطريقة المدنية في تونس الحالية تستطيع الانتساب إلى تراث الطرق الشاذلية (ق 13) والدرقاوية (ق 18) والعلوية (بداية ق 20)، أو أن تقدم نفسها مثل الطريقة المدنية التي نشأت في القرن العشرين. وبسبب المشاكل التي تسببها خلافة وظيفة الشيخ الروحي، وهي متداولة بكثرة في عالم الطرق، تنشأ الفروع المتعددة، وتتخذ كل منها مريداً أساسياً من مريدي الشيخ الراحل. وبذلك فإن الطريقة المدنية التونسية قد انقسمت إلى جماعات عدة مختلفة بعضها عن بعض.

هناك طرق صوفية قد اختفت، كما اندمج بعضها في أخرى، وتطورت كل واحدة منها على مر القرون، متبنّية أشكالاً مختلفة. وسنعرض هنا للطرق الأمّ ولتفريعاتها اللاحقة:

---

205) مثل منهج الخليفة عمر الذي تحدث عنه الهجويري في كشف المحجوب. ص 270

206) لعرض قائمة متكاملة للطرق الصوفية، نعود إلى المؤلف الجماعي:
Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui باريس، 1996

-العراق.

تبقى بغداد، حتى الغزو المغولي، واحدة من أبرز مواطن الحياة الإسلامية، وهي لا تزال تجذب إليها عدداً من المتصوِّفة الإيرانيين. وغرفت الطرق التي ولدت فيها من معين التراث الروحي الذي اغتنت به المدينة منذ عصر الجنيد.

ص 160 فالقادرية أنشأها عبد القادر الجيلاني (ت 1166)، وهو من أصيلي جيلان بالشمال الغربي من إيران. قدم هذا الأخير إلى بغداد لدراسة الفقه الحنبلي والحديث، قبل أن يلقّن التصوُّف. وبعد أن انعزل عشرين سنة تنسّك فيها، عاد عبد القادر إلى الحياة العامة في عاصمة العباسيين، حيث جلبت خطبه إليه العديد من التابعين. ولأنه عالم وصاحب تحقيق في آن، فإنه درّس في مدرسته علوم الظاهر، متتبعا التطور الروحي لمريديه[207]. وهو صاحب كتيّب تعليمي بعنوان «**الغُنية لطالب طريق الحق**»، يقترح فيه نظاماً لكل مريديه من المبتدئين. وقد مكّنته الأخلاق الصارمة التي ينادي بها من نجاح باهر في الأوساط الحنبلية، متصوفة كانوا أم لا. ولكن ذلك لم يمنع بعض المشايخ كابن عربي مثلاً من اعتباره القطب الروحي في زمانه. وكان أحفاده، الطبيعيون منهم والروحيون، في أصل ذلك الانتشار الواسع للقادرية ابتداء من القرن الخامس عشر. ووصل اشتهاره بأنه صاحب الكرامات وبأنه من الذين يُتَشَفَّع بهم إلى كامل العالم الإسلامي. وسيقوم كثير من الجماعات التي تدّعي الانتماء إليه بإدخال ممارسات مدهشة: كالرقص المصحوب بالموسيقى، والحلقات التي يقوم فيها المريدون بثقب جلودهم، أو بابتلاع البلّور...الخ.

ومثل القادرية، فإن أصول السهروردية تعود أيضاً إلى إيران. وقد درس أبو نجيب السهروردي (ت 1168) هو أيضاً العلوم الإسلامية ببغداد. وبالتوازي مع تدريسه في المدرسة النظامية، كان يلقن مريديه في رباط، ويبحث عن تحقيق التأثير المتبادل بين الشريعة والطريقة. وقد عُرف ص 161 بدليله المعنون بـ«**آداب المريدين**». وفي هذا المؤلَف الذي يحتوي على أوامر للمبتدئين، يتحدث بشكل خاص عن الرخص المسموحة لمن لا يستطيع الالتزام بالانضباط الكامل للسالكين على الطريق: واهتمامه بالمنخرطين العاديين يؤشّر إلى الحضور المتزايد للرهبانيات الصوفيّة في المجتمع.

وحفيده، شهاب الدين عمر السهروردي (ت 1234) هو من أنشا الطريقة السهروردية. لقد جعلت منه قامته وإشعاعه واحداً من الشخصيات الكبيرة في الإسلام في ذلك العصر. ولأنه من أتباع الجيلاني فإنه يرفض علم الكلام والفلسفة في آن. وهو بإعلان انتمائه لروحانية المسلمين الأوائل، اعترض لوقت على التحليلات الميتافيزيقية التي يقترحها ابن عربي المعاصر له. وكان، باتّباعه لتصوف معتدل، محل قبول واسع في الشرق الأوسط، بما في ذلك في الأوساط غير المتصوِّفة بالضرورة: فالشاعر الفارسي سعدي، ثم في القرن الخامس عشر الرحالة ابن بطوطة

---

207 A. Demeerseman ; *Nouveau regard sur la voie spirituelle d'Abd al-Qâdir al Jîlânî et sa tradition.* (Paris, 1988. p 151

كانا ينتميان إلى تلك الطريقة. ويتميز كتابه **عوارف المعارف** عن غيره من الرسائل السابقة؛ إنه لا يكتفي بجمع أقوال المشايخ الأول، ولكنه ينظّمها بطريقة تقترح تصوراً للتصوف ويفسر التعاليم السلوكية على ضوء القرآن والسنّة. وساهم عرضه للقواعد المتعلقة بمرحلة التلقين بشكل واسع في تنظيم الطرق؛ لذلك ترجم كتيّبه بسرعة إلى مختلف اللغات الإسلامية.[208]

ولم تؤثر وظيفة «سفير» لدى دول إسلامية مجاورة وقع تكليفه بها، في صدق الرجل ولا في تفوقه على بقية الصوفية. وبلغ تأثيره في السلوك إلى وسط آسيا والهند، كما وصل الشرق
ص 162 الأدنى، حيث اشتهر بتقشّفه واعتماده على السنّة والتراث الصوفي القديم. ففي مصر مثلاً، تقدم طريقته نفسها ببساطة على أنها «طريق الجنيد»: المهم في هذه الطريقة هو المحتوى أكثر منه الشكل.

ومن بين الطرق التي نشأت في القرن الثاني عشر، نجد أن الرفاعية هي، بلا جدال، الأسرع في الترسخ. فأحمد الرفاعي (ت 1182) في الحقيقة قد ورث جماعة موجودة أصلاً. وبعد أن تلقى الطريقة على يدي عمّه، لقّن الأتباع الطريقة في «رواق» كبير يقع في منطقة نائية من جنوبي العراق، حيث جلب إليه آلاف المريدين. وقد امتدت تعاليمه إلى الشرق الأوسط، حيث وكّل عنه خلفاء عديدون. كان الرفاعي يدعو إلى احترام صارم للسنّة ويأمر بالتواضع والشفقة. ولمظاهر الحب التي كان يبديها لجميع المخلوقات، وخاصة للحيوانات، شبّهه بعضهم أحياناً بالقديس فرنسوا الأسّيزي (Saint François-d'Assise). وبداية من القرن الثالث عشر، بدأ أتباعه بإدخال ممارسات لا تتطابق كليا مع تعاليمه في الطريقة: كالمشي على الجمر، وابتلاع الحيّات، وثقب الجسم بآلات حادة...الخ. وهذه التمارين التي يقومون بها، بحسب تصريحاتهم، فاقدة للتأثير عليهم بفضل كرامات الولي وتدخله لحمايتهم.[209]

-آسيا الوسطى وإيران.

إذا كانت أغلب السلاسل الصوفيّة في العالم الاسلامي يتبنّى الإرث الروحي للجنيد، فإن طرق آسيا الوسطى تعتمد غالباً على ميراث أبي يزيد البسطامي. ففي إقليم خراسان، شمال-
ص 163 شرقي إيران، وهو موطن الروّاد في كل مجالات الثقافة الإسلامية، تكونت جماعات روحانية منذ نهاية القرن العاشر، مثلما أسلفنا. والى الشرق من الإقليم، في بلاد ما وراء النهر (تركمانستان الحالية) كان يوسف الحَمَداني (ت 1140) وراء ظهور العديد من الطرق، وخصوصاً منها اليَسَوية ثم النقشبندية لاحقاً؛ انتشرت الأولى في العالم التركي، والثانية في العالم الإيراني. وقد أعاد هذا العالم الحنفي الحياة، وهو محسوب على تيار الخرَقاني والبسطامي، إلى الروحانية الملاماتية، التي كانت صعبة جداً وذات طابع باطني شديد، والتي لعبت دوراً كبيراً في أسلمة

---

208) نجد بعض مقتطفات منه مترجمة إلى اللغة الفرنسية في كتاب *Les Voies d'Allah* عن طريق D. Gril

209) إن دخول تلك الممارسات للطريقة الرفاعية لا تزال غامضة. ويُعزى ذلك إلى بقايا الطقوس الوثنية في جنوبي العراق

أتراك خوارزم، جنوبي نهر آرال. وقد ساهم تلميذه أحمد اليَسَوي (يَسَفي بحسب النطق التركي؛ ت 1166) هو أيضاً في إدخال البدو الأتراك إلى الإسلام، بالرغم من أن الـ«بابا» الرحّل الذين يدّعون الانتساب إليه بقوا على تأثّرهم بالنزعة الشامانية وكانت ممارساتهم الإسلامية معروفة بمرونتها الشديدة. وقد قاسم هؤلاء مصير الشعب التركي الذي هاجر إلى الأناضول خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر. لم يُنشئ اليَسَوي طريقة بأتم معنى الكلمة، بل تياراً واسعاً من الدراويش ذوي الأصل التركي الواحد.

ويكوّن الدراويش الـ«قَلَنْدَر» ، وهم أصيلي آسيا الوسطى، تياراً متبايناً، ويطبقون السنكريتية الدينية. استقر بعضهم بالهند، حيثُ اتصلوا بنزعة الزهد الهندي البوذي. وبدأ الـ«قلندر»، تحت إمرة الفارسي جمال الدين الساوي (توفي في حدود 1232)، في التنقل نحو الغرب، إلى الأناضول والشرق الأوسط، حيث كانوا منبوذين، لعدم احترامهم للتعاليم القرآنية؛ كانوا يتناولون الحشيش، كما كان مظهرهم الخارجي شاذا: كانوا يحلقون بشكل تام رؤوسهم ولحاهم وشواربهم وحواجبهم، ويضعون حِلَقًا من حديد في ايديهم وآذانهم وأعضائهم التناسلية للحفاظ على عفّتهم...

أما الطريقة الكُبْراوية فهي تعرض وجهاً مختلفاً تماماً. وتعود تسميتها إلى نجم الدين كُبرى (ت 1221)، أصيل خوارزم. تُحيل تسميته بـ«كُبرى» إلى الاستعمال القرآني «الطامّة الكبرى» ﴿فإذا جاءت الطّامة الكبرى﴾[210]، ويعود ذلك إلى موهبته الكبيرة في إقناع خصومه خلال ص 164
المناظرات. ذهب نجم الدين لأخذ العلوم الإسلامية في الشرق الأوسط، وتلقّى أصول الطريق على يد مشايخ عدة، من بينهم إثنان من أتباع أبي نجيب السُهروردي. وعند عودته إلى موطنه الأصلي بنى خانقاه، وفيها كوّن مشتلة من المريدين، مستلهماً قواعد الجنيد، ما دفع إلى تسميته بـ«صانع الأولياء». ورغم أنه كان ينتمي إلى التقاليد العراقية، إلا أنه أنشأ مدرسة طريفة في السلوك: يرتكز منهجه على إدراك لطائف الجسم البشري والكشف المتدرج للذات الباطنة. كان يطبق نزعة سنّية لا لبس فيها، غير أن عدداً من ورثته الروحيين سيتوجهون لاحقاً نحو التشيُّع. واستشهد كُبرى خلال الغزو المغولي، تاركا عدداً من الرسائل الصغيرة باللغة العربية، التي تتناول، أساساً، تجاربه في الكشف، ومن بينها «**فوائح الجمال**».[211]

ويعتَبَر علاء الدولة السِمناني (ت 1336) أحد أبرز وجوه الطريقة الكُبراوية. ولأنه ينتمي إلى عائلة من كبار العاملين في خراسان لعائلة الخان المغولية الحاكمة، فإنه دخل في خدمتهم في سن مبكرة. وفي سن الرابعة والعشرين طلّق الدنيا إثر أزمة باطنية ألّمت به جعلته يتفرغ للحياة الروحية. وبعد أن تلقى طريقة كبرى، أنشأ بعد ذلك خانقاه خاصة به، وبقي وفياً للتصوف

---

210) النازعات: آية 34

211) فوائح الجمال وفواتح الجلال. ترجمه إلى الفرنسية (مع مقدمة طويلة وغنية) P. Ballanfat وسماه *Les Eclosions de la beauté et les parfums de la majesté* نيم، 2001. والمقدمة تشمل صفحات 8 إلى 127

السنّي مع الحفاظ على علاقات مع ممثلي أديان أخرى، وخاصة الرهبان البوذيين المجاورين. وقد تأثر بابن عربي بالرغم من اعتراضه على بعض الصياغات المستعملة في مدارس المعلم
ص165 الأندلسي. كما طوّر عقيدة كبرى المتعلقة بـ«لطائف» الإنسان في عدد من الكتب التي ألّفها. ويظهر السمناني، بمكانته العلمية والروحية الكبيرة، كشيخ من كبار مشايخ الصوفيّة في آسيا الوسطى أكثر منه كصاحب طريقة مخصوصة، حتى وإن ادّعت إحدى الطرق الإنتماء إليه.

وفي إيران، عدّلت طرق السلوك، وكانت في بداية عهدها سنّية، من اتجاهها لصالح التشيُّع. وهذا الأخير لم يفرض نفسه بشكل واضح إلا في بداية القرن السادس عشر، ولكنه كان يلفع تلك الأرض منذ قرون عديدة. وفي القرن الخامس عشر، أظهر فرع من فروع الكُبراوية، الـ«نوربخشية»، ميلاً إلى نوع من النزعة المهدية السياسية: وأعلنت أن محمد نوربخش (ت 1464) هو المهدي (أي الرجل الذي يُبعثُ قبل نهاية العالم ليقاتل المسيح الدجال)، وهو إمام الأمة الإسلامية. ولكن الحركة سرعان ما تعرضت للقمع الشديد من قبل التيموريين، ورثة تيمورلنك. ويوجد في شيراز إلى الآن فرع منشق عن النوربخشية: الذهَبية، سُمِيَت كذلك لأن أتباعه الذين رفضوا ادّعاء المهدية غادروا النوربخشية، أي ذهبوا عنها.

ونلاحظ الانزياح التدريجي نفسه للتسنّن نحو التشيُّع في الطريقة النعمَةاللهية. فـ«شاه نعمة الله ولي» المولود سنة 1431 بحلب، درس العلوم الإسلامية بشيراز، قلعة التسنُّن الإيراني، ثم أصبح مريداً للعالم الصوفي اليمني عبد الله اليافعي (ت 1367) وذلك أثناء قيامه بالحج إلى مكة[212]. فارق نعمة الله شيخه وانتقل إلى بلاد ما وراء النهر، قريباً من سمرقند، حيث جلب إليه العديد من المريدين بفضل ما كان يتمتع به من مكانة روحية عالية. ولكن المتصوِّفة ارتابوا من
ص166 نجاحه وافتروا عليه عند تيمورلنك. فاختار الاستقرار قريباً من كرمان، في بلاد فارس، حيثُ بقي مقر الطريقة محافظا على وجوده إلى اليوم. وفي بداية القرن السادس عشر، تعرض بعض أتباع الطريقة النعمةاللهية إلى الملاحقة من قبل الصفويين، وتركوا إيران هاربين، ولكن أغلبيتهم تحولت نحو التشيُّع. ولا تزال هذه الطريقة ناشطة جداً في إيران وفي الشتات الإيراني.

وبالعود إلى آسيا الوسطى، نجد أن النقشبندية بقيت سنّية بشكل حاسم، بل ومعادية للتشيع. وهي لأنها الوريثة المباشرة للروحانية الخرسانية وللمدرسة الملاماتية المتصلة بها، فإنها تعطي الأولوية مثل هذه الأخيرة إلى التقشّف والانكفاء على الذات. وتحولت الطريقة إلى إخوانية تحت إمرة بهاء الدين نقشبند (ت 1389)، ولكن النقشبندية تعتبر عبد الخالق غُجدُوَاني معلمها الحقيقي. وقد أدخل هذا الأخير الاستعمال الدائم لورد الذكر القلبي، الذي يعود مرجعه إلى أبي بكر، أقرب الصحابة لرسول الله، جاعلا منه ميزة الإخوانية العائدة إليه بالنظر. وقد تلقت

---

212) اليافعي كاتب مسهب، «مؤرخ» للتصوف، وساهم بشكل واسع في نشر عقيدة ابن عربي. ولا يزال فرع يسمى اليافعية ينتسب إليه إلى اليوم في اليمن.

هذه الطريقة، وهي الصيغة الفارسية لميراث يوسف الحمداني، تسمية «طريقة الخَواجِغَان» (أي طريقة الشيوخ). وبحسب الرواية النقشبندية، فإن بهاء الدين نقشبند تلقى السلوك وألهِم مباشرة من «روحانية» غُجْدُوَاني، المتوفى منذ سنة 1220.

وقد جعلت النقشبندية من بعض السلوكات التي نجدها عند المتصوِّفة، قواعد، مثل «مراقبة الخطو» أو «وعي التنفس» أو «المراقبة الدائمة للأفعال» أو «العزلة وسط الحشود» [الخلوة في الجلوة] أو «الهجرة إلى الوطن الروحي»...الخ[213]. ونجد كثيراً من مناهج السلوك، كـ«توجّه الشيخ إلى المريد» أو «رابطة الشيخ»، موجودة منذ عهد بهاء الدين، ولكنها أخذت أشكالاً متعددة على مرّ الأيام. لقد تمكنت الطريقة، ومبدأها الثابت هو التوفيق بين الشريعة والحقيقة، من تثبيت الأرثوذكسية السنّية في صفوف شعوب آسيا الوسطى. ص 167

تمددت النقشبندية في البداية إلى بلاد ما وراء النهر، موطن بهاء الدين. وفي القرن الخامس عشر تفوقت على كل الطرق الأخرى في المنطقة بفضل سيادة خواجة أحرار (ت 1490). كان هذا الشيخ، وهو من دعاة تدخل الشيخ الصوفي في الشؤون الدنيوية لخدمة المخلوقات، يدعو التيموريين إلى احترام أكثر لتعاليم الإسلام. وفي الوقت نفسه أنشأ شبكة اقتصادية واسعة تعمد إلى حماية الفلاحين من المظالم الجبائية للمغول. وبلغت النقشبندية القوقاز وكردستان والأناضول، حيث لاقت أرثوذكسيتها استحسان بني عثمان. وامتدت بعد ذلك إلى الشرق الأوسط العربي والهند، حيث اعتُبِر أحمد سرهندي (ت 1624) «مجدد الإسلام للألفية الهجرية الثانية». ويعود هذا الشيخ في رسائله (**مكتوبات**)، المقروءة جداً في صفوف النقشبندية إلى اليوم، إلى الشريعة وإلى المثال النبوي أكثر حتى من أسلافه. وهو أيضاً يدعو المغول إلى تطبيق أكثر صرامة للشريعة. ومثل الكثيرين، فقد نأى بنفسه عن نظرية «وحدة الوجود» لابن عربي، بالرغم من تأثره به. وابتداء من القرن السابع عشر، عرفت المجدّدية، التي نشأت عن سرهندي، انتشاراً في الصين وفي الجزيرة العربية، وعبَرَتْ من هناك إلى إندونيسيا. وتعتبر النقشبندية اليوم أكبر طريقة صوفية في آسيا (الشرق الأدنى والأوسط).

- الهند.

يقاس إشعاع التصوُّف في الهند بالانتشار الذي عرفه المصطلح العربي **فقير** في هذا البلد، الذي يشير إلى كل أولئك الذين اختاروا التخلي عن العالم. والكلمة الفرنسية «*fakir*» تشير من بعيد إلى ذلك المعنى. فقد وصل المتصوِّفة إلى شبه القارّة الهندية منذ القرن الحادي عشر (زارها الحلاَّج في حدود سنة 900)، مرافقين التجار ثم الفاتحين. وعند احتكاكهم باليوغانيين الهندوس، تبنى العديد من الدراويش المنتمين إلى تيار القلندر نظاماً معيشياً يقوم على التجوال ص 168

213) نجد نسخة منها، يمكن أن يقال عنها أنها تلائم الغربيين، في :
O. Ali Shah. *Un apprentissage du soufisme. Paris.* 2001

والتزهّد، ممارسين العزوبة والاقتيات من الحشائش. وفي نظام حياتي مختلف جداً، ازدهر في البنجاب في القرن الحادي عشر إبان الحكم الغزنوي، تصوّف فارسي اللغة يقوده الهجويري، قطب أولياء لاهور. أكبر طرق السلوك الأولى القادمة من الشرق الأوسط ظهرت مباشرة بعد قيام إمارة دهلي، فنحن في القرن الثالث عشر. إنه العصر الذي عرفت فيه السهروردية تغلغلها في الهند، بينما كان كتاب عمر السهروردي **عوارف المعارف** يعتبر مرجعاً للطرق الأخرى الوليدة، وخاصة الششتية.

ينتمي مُعين الدين الششتي (ت 1236) إلى تيار من الدراويش ينتمي إلى آسيا الوسطى. ومثل كبرى، فقد هاجر إلى العراق، ثم استقر بأجْمر (رَجَسْتان). نظمت الششتية صفوفها وانتشرت في كامل الهند المسلمة تحت راية الخليفة الثالث للششتي، نظام الدين أولياء (ت 1325) الذي كان الشاعر الكبير أمير خُسْراوْ من أتباعه. وكان الرجلان سبباً في ظهور ثقافة صوفية هندو فارسية تتميز بانفتاحها على الهندوسية. وأتباع الششتي هم من روّجوا **الملفوظات**، رسائل الأحكام تلك التي نجد فيها «أقوال» الشيوخ التي جمعها الأتباع: لم يكن هذا النوع الأدبي جديداً على التصوُّف، ولكنه أخذ بعداً جديداً في الهند.

وفي القرنين الرابع عشر والخامس عشر، عرفت طرق السلوك الأولى تفريعات كبيرة، مثل الشطّارية التي تفرعت عن السهروردية والتي اعتبرت نفسها مستقلة بذاتها وأرفع من باقي الطرق. وفي الحقيقة فإنها تبنت مواقف قليلة التطابق مع الطريقة الأم: فقد كان عبد الله الشَطّاري (ت 1485) يتنقل مصحوبا بأتباع يرتدون زيا عسكريا أسود ويضربون الطبول. ص169

- إسبانيا المسلمة والمغرب:

كان التصوُّف، في الفضاء المغربي الأندلسي، قد تأخر في تهيكله عن المشرق بسبب العداء المزدوج الذي واجهه من قبل علماء المالكية من جهة والسلاطين المرابطين من جهة أخرى. وذهب الفقهاء، رغبة منهم في تجاهل الصحوة المحتومة للتصوف، إلى حد إحراق **إحياء علوم الدين** للغزالي في قرطبة. وتبقى مسيرة الطريق في الأندلس مقاربة شخصية وقليلة التقعيد على مستوى التلقين. ورغم ذلك، فإن رسالة **روح القدس** لابن عربي، وهو مجموع يحتوي تراجم مشايخه الغربيين، تؤكد ثراء المشهد الروحي الأندلسي في القرن الثاني عشر.[214]

وتعلن مدرسة المرية، وهي منغمسة في الأفلاطونية الحديثة، انتسابها إلى عقيدة ابن عربي. أما وجهها البارز فهو ابن العريف (ت 1141)، الذي يبدو كتابه **محاسن المجالس** متأثراً بشكل واضح بالتصوُّف المشرقي، وقد انتشرت تعاليمه، بفعل رجعي، إلى حدود الشرق الأدنى. أما ابن

---

214) ترجم إلى الفرنسية تحت عنوان *Les soufis d'Andalousi*، باريس، 1995 (طبعة ثانية)

(*) ابن برّجان هو أبو الحكم عبد السلام بن عبد الرحمان، ويطلق عليه غزالي الأندلس، صاحب «عقد اليقين»، مات في السجن في عهد ابن تاشفين. أما ابن قسي فهو أحمد بن قسيّ الأندلسي صاحب كتاب: «خلع النعلين في الوصول إلى حضرة الجمعين». (المترجم)

برّجان (ت 1141) فإنه اشتغل بقراءة ميتافيزيقية جريئة للقرآن. ويعتبر الفقهاء والسلاطين المرابطون الأخبار التي تتحدث عن سيادة المشايخ مظللة، وسرعان ما عمدوا إلى إزاحتهم. وعرف ابن قَسيّ (ت 1151 *) المصير نفسه بعد تزعّمه ثورة مسلحة ضد الموحدين في مرتلّه، جنوبي البرتغال.

تكوّن الأندلسي أبو مدين شعيب (ت 1198) على أيدي مشايخ المغرب. وكان أبويعزَى، الملقب «يَلَنّور» (أي مالك النور)، بربرياً غير متعلم، ونباتياً بامتياز يعيش بين الحيوانات المتوحشة؛ كان ص 70 يلقّن في لغة بسيطة ما يرد على ألسنة متصوفة المشرق مُعقّداً. أما بالنسبة لابن حرزِهم (وهو الذي يُتَبَرّك به اليوم في المغرب الأقصى باسم ابن حرازم)، فقد انخرط في فكر الغزالي، قبل أن يعرّفه لاحقاً أبا مدين. وبعد رحلة سلوك إلى المشرق، وسنوات عدة من الاختلاء، استقر أبو مدين في بيجاية في الجزائر، وهي إحدى المحطات في الطريق الذي يربط إسبانيا إلى المشرق. وفيها مارس إشعاعاً غير مسبوق ببلاد المغرب. واختار بعض أتباعه البقاء بالمغرب الإسلامي، مؤسسين لجماعات مستقلة، بينما انتقل البعض الآخر إلى المشرق لنشر الطريق. وتوفي أبو مدين في الطريق إلى المغرب الأقصى، وكان السلطان الموحدي يعقوب المنصور قد استدعاه إليه، ودفن قريباً من تلمسان.

وتُفسّر الرقابة، التي ضربتها المدرسة الفقهية المالكية، الطابع التعبدي لتعاليم أبي مدين، الذي لم يخاطر البتة بالدخول في تأويلات ميتافيزيقية، هي السائدة في ذلك الوقت بالمشرق[215]. وعبر المزيج من الرجال والعقائد الذي شكّله، قام أبو مدين بتوليفة بين أصناف التصوُّف المغربي والأندلسي والمشرقي. لم يلتق ابن عربي إطلاقاً وليّ بجاية، ولكنه يستشهد به في أعماله أكثر من أي من شيوخه الآخرين. يمثل أبو مدين المصدر السلوكي الرئيس في التصوُّف المغربي. وهو يشَبَّهُ، وإن لم يُنشئ طريقة، بالشجرة التي تغطي فروعها المغرب كله وجزءاً من المشرق الأدنى؛ كانت بعض تلك الفروع تحمل اسم المَدينية، كما في إفريقية (تونس الحالية) ومصر، ولكن أغلبها كان يحمل تسميات أخرى.

وبدءاً من القرن الرابع عشر، اتّخذ التصوُّف المغربي الأندلسي أولاً طابع الجماعة. كانت كبرى الزوايا (مقرّات المتصوفة)، وقد تفرعت في أغلبها عن مدرسة أبي مدين وتتمركز بشكل ص 17 أساسي بالمغرب الأقصى، تعيش بطريقة سيادية مطلقة وتلعب دوراً سياسياً واجتماعياً في [illegible] الأهمية كانت قبائل بوقرى [illegible] الملاء لمشايخها. وكانت دولة المرينيين، في القرن الخامس عشر، قد أصابها الوهن، ما جعل أولئك المشايخ يتصدّون بشكل تلقائي للجهاد ضد البرتغاليين الذي هاجموا الشواطئ المغربية.

يتميز التصوُّف المغربي الأندلسي أيضاً بالطابع الفردي، وبطابع مديني أساساً. وكانت إسبانيا المسلمة تعرف جيداً هذا النمط الذي يفضل البحث النظري عن التراتبية الاجتماعية

(215) V. J. Cornell; *Way of Abû Madyan*. Cambridge, 1996

للتصوف. وقد كتب المفكر الجامع ابن الخطيب (ت 1375) رسالة في التصوُّف استقاها من نظرية «التوحيد الخالص» لابن سبعين، الذي يبدو أنه تخطى الحاجز بين الله والعبد؛ وقد استغل أولئك الذين كانوا يكيدون لهذا الوزير الكبير للناصريين في غرناطة جرأته، لاتهامه بالبدعة والحكم عليه بالموت. أخذ التصوُّف المديني في المغرب طابع المدرسة التي تنفر من أخذ اسم لها، ولكن يمكن أن نسميها المدرسة الشاذلية. ويأتي هذا الاسم من الطريقة الشاذلية التي انتشرت، كما سنرى لاحقاً، في مصر ابتداء من أواسط القرن الثالث عشر. كان ابن عبّاد (ت 1390) هو من عرّف المغرب بكتابات مشايخ الشاذلية المصريين كابن عطاء الله. فبعد أن درس علوم الظاهر، اعتنى ابن عباد بالحياة الروحية مع حفاظه على وظيفة الإمامة والخطابة في جامع جامعة القرويين بفاس. كان، وهو المنظّر والشارح لعقائد الشاذلي، يتّبع تعليماً روحياً صارماً، ولا يتوجه إلا لعدد ضروري ومحدود من المريدين: لم يكن يقود بنفسه إلا عدداً قليلاً من الأشخاص.

ص 172 وفي القرن الخامس عشر عرف المجتمع المغربي حركة واسعة لطلب البركة يقودها المشايخ من جهة وأحفاد النبي (صلعم) أو الأشراف من ناحية أخرى. وقد جمع الجزّولي (توفي بين سنتي 1465 و 1470) في شخصه الجاذبية المزدوجة للعالم الروحاني والشريف في آن. وكان هذا الشاذلي يقود حركة من التفاني في الرسول تهدف إلى نشر البركات المحمّدية على أكبر عدد ممكن من الأشخاص. وانتقال البركة على نطاق واسع يساعد على الاقتصاد في العلاقة الضيقة بين الشيخ والمريد التي ينادي بها ابن عباد. وندين للجزولي بكتاب صلوات نبوية، مشهور جداً في العالم الإسلامي هو دلائل الخيرات. وهو بإضفائه البعد الكوني على الرسول، يعكس نظرية «الإنسان الكامل». ولأن الحظوة الروحية التي يتمتع بها الجزولي بدأت تزعج حكام بني مرّين وتخلّف حسد بقية المشايخ الذين خفت نورهم، فقد توفي الشيخ مسموماً، على ما يبدو، في زاويته بمراكش.

وكان أحمد زروق (ت 1494) أصيل فاس، وجهاً كبيراً آخر من وجوه الطريقة الشاذلية، وهو الذي زاد من صرامتها في الاهتمام بالبعد الجوّاني ومن بساطتها. كان زروق يسمى بـ«رقيب المتصوفة»، ويتموقع عند نقطة التقاطع بين الشريعة والحقيقة. وتظهر علامات التأثر بعلوم الفقه في كتابه قواعد التصوُّف . وعلى إثر عدد من الزيارات التي قام بها إلى مصر، رسّخ في المغرب الأقصى شجرة السلوك الشاذلية. وقد استقر وتوفي في منطقة وسطى، طرابلس الغرب (ليبيا الحالية)، ولكن طريقته المجدَدَة: الزرّوقية، ستنطلق من فاس لتغذّي الشاذلية المغربية إلى يومنا هذا.

-مصر وسوريا

كان نبض السلوك في المشرق الأدنى، والى حدود القرن الثالث عشر، يأتي بشكل أساسي من المغرب الإسلامي. وقد استقر عدد من المسلمين المغاربة في مصر وخصوصاً بعد عودتهم من ص 173
الحج إلى بيت الله الحرام. وإلى جانب هذا المعطى التقليدي نجد أيضاً عامل حرب الاسترجاع الكاثوليكية التي طردت المسلمين من إسبانيا. وكان للقبول الحسن الذي خصّ به الأيوبيون العلماء والمتصوِّفة الوافدين الأثر البالغ في التشجيع على ظهور ثقافة إسلامية غنية جداً في مصر والشام. وكانت الإسكندرية هي رأس الجسر في انتقال متصوفة الغرب إلى المشرق. فمن هناك، نشر عبد الرزاق الجزولي (ت 1198)، وهو من مريدي أبي مدين، الطريقة على طول نهر النيل، على طريق الحج. ولا يزال اثنان من ورثته يتمتعان هناك بالإجلال الكبير باعتبارهما أولياء أقطاب: المغربي عبد الرحيم (ت 1196) بقينا، والمصري أبو الحجاج (ت 1244) بالأقصر.

وقد انخرط ابن عربي، هو نفسه، في ذلك الدفق من المغاربة الذين هاجروا إلى المشرق. وإذا لم ينشئ أي طريقة خاصة، فهو قد نقل تأثيراً سلوكياً، عرفته أعماله، تواصَلَ لقرون. وبالتوازي مع ذلك، فإن نظرية ابن عربي قد اخترقت في العمق أغلب الطرق ابتداء من القرن الثالث عشر، دون أن يكون ذلك الاختراق بشكل صريح دائماً. ومن بين الأندلسيين الذين عرفت مسيرتهم الروحية اكتمالاً في الشرق الأدنى، نجد ابن سبعين، الذي لم يكن فحسب ذلك الميتافيزيقي غير المفهوم الذي تعرضنا له سابقاً. فهو قد كوّن طريقة تأخذ في قاعدتها بالانفصال وبحياة الترحال. كما نجد خليفة ابن سبعين في مصر، والمنخرط أيضاً في الطريقة الشاذلية، الشُشتري الأندلسي (ت 1269)، وقد عُرِف أساساً بقصائده في التصوُّف.

وبعد أن أخذت أصولها في المغرب الأقصى، تجذرت الشاذلية بعمق في مصر قبل أن تنتشر في رقعة كبيرة من العالم الاسلامي. وتبقى إلى يومنا هذا، عبر فروعها المتعددة، واحدة من أكبر الطرق الصوفية. وبعد أن رحل للبحث عن قطب زمانه في المشرق، عثر أبو الحسن الشاذلي (ت 1258) عليه بالقرب منه في الريف بالمغرب الأقصى، في شخص عبد السلام بن مشيش (ت ص 174
1228). وينخرط ذلك الناسك، الذي لا تزال زاويته المنتصبة على قمّة جبل مقصداً للزيارة إلى اليوم، في سلسلة أبي مدين. بل إن البعض يعتبره الملقّن الفعلي للطريقة الشاذلية، التي أخذت مباشرة المشعل عن المَدينية في مصر وفي المغرب.

وقد تنبأ ابن مشيش لمريده بمستقبل كبير في المشرق. وكانت المحطة الأولى لهذا الأخير إفريقية (تونس الحالية): فقد مارس ابو الحسن الانزواء عن العالم في جبال تقع بين تونس والقيروان، قريباً من شاذلة. وتعود تسمية الشاذلي إلى هذه القرية، غير أن الولي أعطاها معنى روحياً: «**من شذّ عن العالم واختصّ بي**». وقد جلبت شعبية أبي الحسن سخط الفقهاء عليه. فذهب ليستقر بالاسكندرية سنة 1244، بعد أن ترك بتونس خلية روحية بقيت حية. وكان في رحلته

السنوية (تقريباً) إلى البقاع المقدسة، يشق مصر كلها تقريباً قبل أن يجتاز البحر الأحمر. وكان بذلك يشحذ عدداً من المريدين، ويسقي روحياً وادي النيل. وتوفاه الأجل في واحدة من تلك الرحلات في صحراء محاذية للبحر الأحمر.

كان الشاذلي يلقّن مبادئ تجريد الذات والتركيز على الله وحده، عبر فضيلة الذكر. ويطلب من المريد، رافضاً كل مظاهر التفاخر (في اللباس، في الحالات الروحية، في الكرامات...)، أن يذوب في المجتمع. واتّباع الشريعة والسنّة النبوية بالنسبة إليه شرط قبلي لطريق السلوك. وتفسر هذه الملامح الملاماتية التقارب الذي يوحد الشاذلية والنقشبندية، كما يفسر تغلغلهما في أوساط العلماء. ولحرصه على المهم، لم يسع الشاذلي إلى التنظير لتجربته في الولاية إلا قليلاً، ولكن تأثير نظرية ابن عربي في طريقته ما فتئ يكبر.

لم يترك الشاذلي ولا خليفته أبو العباس المرسي (ت 1287) مؤلفات، ولكن الفعالية الروحية
ص 175 لأحزابهما معترف بها في صلب الطريقة. وقد قام الشيخ الثالث، ابن عطاء الله (ت 1309)، بنقل وتطوير تعاليمهما في كتاب وُزّع في كامل العالم الإسلامي. فـ«الحِكَم» يقترح بصيغة الأحكام الجوهرية، منهجاً تلقينيا يتوجه به مباشرة إلى النفس البشرية، وهو ما يفسر الشروح العديدة التي عرفته[216]. أما **لطائف المنن** فهو يمثل الوصية الروحية لابن عطاء الله، والنص العقائدي المرجع للشاذلية.[217]

ويتوزّع فرعان توأمان من الشاذلية، وهما الحَنَفية والوفائية، التأثير الكبير في مصر إلى حدود العصر العثماني، ولكن وجود الطريقة يمتد إلى أبعد من ذلك في أوساط العلماء الواسعة. وبعد عودتها إلى المغرب الأقصى في القرن الرابع عشر، عرفت الشاذلية في المغرب عدة مجددين كباراً ابتداءً من القرن الثامن عشر. ولها في أيامنا هذه فروع تصل إلى أندونسيا. كما لعبت دوراً متقدماً في نشر العقيدة الصوفيّة في الغرب، عبر مفكرين اعتنقوا الإسلام مثل رنيه غينون (R. Guénon) وفريثجوف شوؤن (Frithjof Schouon) وتيتوس بوركهاردت ومارتن لينغ...الخ.

فالأحمدية، وهي طريقة مصرية صرفة، تعلن الانتماء إلى أحمد بدوي (ت 1276). كان هذا الولي منذ طفولته، وهو الذي ولد في المغرب الأقصى، يحجب بقطعتي قماش «**الشعاع الذي يعمي**
ص 176 **الأبصار، وما خلّفه النور الإلهي عندما تعرض وجهه له**»[218]. وفي سنة 1237، استقر في طنطا على

---

216) P. Nwyia; *Ibn 'Atâ' Allah et la naissance de la confrérie shâdhilite*. Beyrouth. 1990 (rééd.); A. Buret; *Hikam. Paroles de sagesse*. Milan. 1999.

أما كتب ابن عطاء الله الأخرى التي ترجمت إلى الفرنسية، فهي: القصد المُجرد في مَعرفة الاسم المُفرد (*Traité sur le nom ALLAH*) وترجمه M. Gloton، باريس، 1981. وكتاب التنوير في إسقاط التدبير (*De l'abandon de la volonté propre*) ترجمه A. Penot، ليون، 1997.

217) ترجمه إلى الفرنسية إ. جوفروا تحت عنوان *La sagesse des maîtres soufis* باريس، 1998

218) C. Mayeur-Jaouen; *Al Sayyid al Badawî, un grand saint de l'islam égyptien*. Le Caire. IFAO. 1994. p 192

دلتا النيل، وأقام على سطح هناك إلى آخر أيامه. وسيطلق على أتباعه لاحقاً «السطوحيون». ويعكس اختيار مثل هذا المكان للعيش فيه طابع الانتشاء الشديد الذي عليه الرجل: فـ«بدوي» مجذوب إلى الله، وهو لا يعير كبير بال إلى الضوابط الإنسانية. ويفسر مظهره الخارجي الغريب كما التعرجات الغامضة في حياته الأسطورة الذهبية المتأخرة التي جعلت منه وليّ أولياء مصر. وعلى عكس الشاذلية التي كانت طريقة مدينية، فإن الأحمدية تمس الأوساط الريفية والطبقات الشعبية أكثر.

وينخرط برهان الدين الدسوقي (ت 1288)، وهو من أصول مصرية خالصة، في عديد الطرق الصوفية، قبل أن يتلقى الإذن في إنشاء طريقته الخاصة. نحن نعلم القليل عن حياته، ولكنه ترك لنا، على عكس بدوي، تعاليم مكتوبة. وجد نفسه، في حدود القرن الخامس عشر، ضمن «الأقطاب الروحانيين الأربعة» الذين عيّنهم التراث المصري للعالم الأرضي: إلى جانب العراقيَّين الجيلاني والرفاعي، والمصري بدوي. وتَعرف طريقته، البرهانية، إشعاعها اليوم في مصر والسودان.

كانت بلاد الشام في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، تحت التأثير العراقي بشكل رئيس. وقد هاجر عدد من أحفاد عبد القادر الجيلاني إلى هذا البلد، وانتشرت طريقته بشكل واسع في أوساط علماء الحنابلة. كانت دمشق على الدوام معقلاً للمذهب السنّي في مواجهة مختلف الجماعات الشيعية الموجودة في بلاد الشام: الإثني عشرية، الإسماعيلية، الدروز، النصيريون[219]. هو إذاً تصوّف يتسم بقدر من الاعتدال ذاك الذي يسيطر على المنطقة، بسبب تحكم العلماء فيه. وابتداء من القرن الخامس عشر، عرف التصوُّف الشامي ضخ الحياة في جنباته من بلاد المغرب (المَدِيَنية، الشاذلية) أو من القوقاز وآسيا الوسطى. وبالرغم من تغلغلها المتأخر، فإن النقشبندية هي الطريقة الأكثر انتشاراً اليوم في سوريا. ص 177

-الأناضول

فاضت الكونية ورسالة المحبة التي بشّر بها الرومي، وبشكل كبير، عن كل مشروع «طُرُقي». وكان ابنه سلطان وَلَد (ت 1312) هو من أنشأ الطائفة المَوْلَوية (mevlevi) ومن وضع القواعد المشهورة للرقص الدائري. إن الـ«بيرخان» (Pirkhâne) في قونية، حيثُ تنتظم حلقات المريدين حول ضريح مولانا، أصبحت مركز الطريقة. ومنذ القرن الخامس عشر، أخذ العثمانيون المنتصرون المولويين إلى صفّهم، هؤلاء المتصوِّفة المحافظون الذين استعملوهم كحصن متقدم ضد الدراويش المعارضين بوادي الأناضول. فقد سلكت المولوية الطريق نفسه الذي سلكه الفاتحون العثمانيون في البلقان والبلاد العربية.

219) سمّى الفرنسيون هؤلاء الأخيرين أثناء فترة الانتداب على سوريا (1922-1945) بالعلويين

ومثل الرومي، فإن حاجّي بَكتاش (ت 1337) كان قد لجأ إلى الأناضول من الغزو المغولي. وفي نقطة الالتقاء بين التيار التركي لأحمد يَسَوي وتيار القلندر الإيرانيين، أصبح الولي هو الشخصية الرمزية للدراويش، وبشكل أعم للقبائل التركمانية المستقرة بالأناضول. والظاهر أن السنكريتية التي سيطبقها البكتاشية لاحقاً، كانت موجودة عنده في شكل جنيني. وكان للمسيحية الأناضولية بشكل خاص تأثيرٌ واضح على الطقوس التي وضعها، بالرغم من أن هذه الأخيرة قد وقع تضخيمها من قبل المناوئين للطريقة. وفي كل الأحوال، فإن الالتزام الديني الظاهري لم يكن دارجا في تلك الربوع، و«الولي، بحسب الرواية البكتاشية، مِلْك للجميع». ومن المفارقة أن المرونة التي تعرفها عقائد البكتاشية مكّنتهم من أن يصبحوا عناصر ناشطة في أسلمة آسيا الصغرى والبلقان. وأدخل بَليم سلطان، في حدود سنة 1500 بعض التجديد على الطريقة كان يشجع مثلاً على العزوبة في أوساط الدراويش وأعطاها قواعدها النهائية.

ص 178 في بداية القرن الخامس عشر، كانت حركة متفرعة عن التشيُّع المغالي تدرّس نظاماً ذي طبيعة سرّية يقوم على القيمة العددية للحروف، وهو ما أعطى تسمية هذه النحلة بالحروفية. أما منشئها، فضل الله، الذي كان ينادي بنزعة تتجاوز الأديان وتترفع عنها، كما كان يدّعي لنفسه الألوهة، فقد تعرّض للقتل على أيدي بني تيمور سنة 1394 بتهمة البدعة. وقد انتقلت عدوى الحروفية إلى البكتاشية، بالرغم من أن شيوخ هذه الأخيرة قد قللوا من تأثيرها عليهم. كانت هضاب آسيا لا تزال تحتوي على رواسب دينية قديمة لم تتم أسلمتها إلا جزئياً. أليس من الأفضل الحديث إذاً، فيما يتعلق بالبكتاشية، عن روحانية مستمدة في جزء منها من الإسلام، وليس عن «تصوف» ؟ من البديهي أن يوجد تضارب بين التصوُّف المديني والتصوُّف البدوي. وبذلك يمكننا قياس المسافة الفاصلة بين الخليط الغائم من الدراويش الأتراك الفرس وبين السنكريتية الطيّبة لواحد كالرومي على سبيل المثال. لقد جعل هذا الأخير من نفسه داعية الوجد، والانفتاح على الأديان الأخرى، ما جعل ذكريات إيران القديمة تتدفق في مؤلفاته، ولكن ذلك كله يتأقلم مع التوجه الإسلامي الصرف.

-القوقاز

آخر كبريات الطرَق الصوفيّة التي ظهرت في العصر الوسيط، الخلوتية، أخذت تسميتها من المصطلح العربي «خَلْوَة»، الذي يعني «الانقطاع الروحي»، وهي ممارسة تطبع الطريق. وأخذت نسبتها من الشيخ عمر خلوتي (ت 1397)، الذي سمي كذلك لحبه الانزواء في شجرة مجوفة الجذع. وقد حافظت الخلوتية على ميل إلى الزهد. لم يكن هذا الشيخ خبيراً بالتنظيم، لذا كان على يحي الشِرواني (توفي في حدود 1463) ذا الأصل القوقازي، الاهتمام بتشكيل الطريقة. وبين ملقن الطريقة ومن اعطاها وجودها الفعلي يمكن أن يمرّ وقت طويل، كما رأينا سابقاً. وقد

ص 179 مكّن الشرواني، بعد أن استقر في باكو على ضفاف بحر قزوين، الخلوتية من هيكلة تراتبية. ونظراً للعدد الكبير من المريدين فقد اضطر في الحقيقة إلى إرسال ممثلين عنه إلى مختلف مناطق القوقاز. ويبدو أنه أول شيخ صوفي اعتمد تلك الوكالة الهرمية للسلطة. وبعد دخولها إلى الأناضول مع نهاية القرن الخامس عشر، حصلت الخلوتية على دعم السلاطين العثمانيين، ثم بدأت بالحشد في كل المناطق الخاضعة للحكم العثماني، وبشكل رئيس في مصر. وباعتبارها طريقة مدينية وتتبنى المذهب السنّي بشكل واضح، فإنها تتقاسم مع العثمانيين الإجلال نفسه لابن عربي، بل إن السلطان محمود الذي استولى على القسطنطينية سنة 1453، اصطحب معه دليلاً روحياً ينتمي إلى مشايخ الخلوتية. كانت الطريقة تلقّن سلوكاً متدرجاً عبر الدعاء بسبعة من الأسماء الحسنى. وكانت الخلوتية في الماضي تمارس بكثافة علوم الأسرار (التنبؤ، الكيمياء، تفسير الأحلام).

إن المصير الذي تعرفه بعض الطرق ليدعو إلى الاستغراب. ففي القرن الرابع عشر، وُلدت في أذربيجان الطريقة الصفويّة التي تملك الأصول الجغرافية والسلوكية نفسها للخلوتية. وقد قامت على يد صفي الدين الأردبيلي (ت 1334) في أردبيل، بين تبريز وبحر قزوين، وقدّمت في بداية عهدها وجهاً سنّياً. ومع نهاية القرن الخامس عشر، أدار شيوخها وجهتها إلى التشيُّع، والى الانتماء للنسب العلوي كما يحتّمه الحال. وهو ما أدى بأحد خلفاء هؤلاء، شاه إسماعيل (ت 1524)، إلى إنشاء الدولة الصفويّة، فارضاً بالقوة المذهب الشيعي الإثني عشري في إيران التي لم يكن يمارس فيها إلا من قبل أقلية. وقد أعانه على ذلك أتباع متطرفون: الـ«قِزلباشي» (ذوي الرؤوس الحمراء)، ذهبوا إلى حد تأليهه[220]. وقام شاه إسماعيل ومن جاء بعده من الصفويين بطرد المتصوِّفة السنّة من إيران.

ص 180

بيبليوغرافيا:

حول طرق السلوك، سواء كانت «إخوانيات» أو «طرقا»، أنظر الكتاب الجماعي « *Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*» الذي أشرف عليه ألكسندر بوبوفيتش وجيل فاينشتاين، باريس، 1996. وبالنسبة للشاذلية أنظر الكتاب الجماعي الذي أشرفنا على إنجازه بعنوان: « *Une voie soufi dans le monde : la Shâdhiliyya* »؛ باريس، 2005

220) يتسمى الـ Qizilbashe بهذا الاسم لأنهم يرتدون فوق رؤوسهم غطاء أحمر اللون، ترمز طياته الإثنا عشر إلى الأئمة الشيعة.

الاندماج والإشعاع:
«التصوُّف، قلب الإسلام»

عرف التصوُّف، في ذروة التوتّرات الجغراسياسية وما أنتجته من تحولات، ازدهاره على جميع المستويات. ففي القرن الثالث عشر، وبينما كان الأدب الصوفي يصل ذروته، هيمن تيار التصوُّف على الثقافة الإسلامية وفعّل لوحده الحياة الفكرية. وبجلبه لعدد متزايد من الأتباع فقد أعاد توجيه التقوى والحياة الدينية المترجمة لها. ويظهر حضورها الدائم على الساحة الإسلامية في عدة أبعاد، نتوقف عند الأكثر دلالة من بينها.

اعتراف العلماء بالتصوُّف

لقد طبع التصوُّف باكراً جداً أوساط الأدباء والعلماء. ومنذ القرن الحادي عشر ببغداد، نسجت علوم الظاهر والتصوُّف علاقات حميمية بينهما. كان هناك علماء أتقياء يعيشون حياة الولي الصالح، ولا يتحرجون من مناداتهم بالـ«متصوفة»؛ كما كانت المدارس تستقبل المشايخ والفقهاء بالدرجة نفسها، وكان مشايخ التصوُّف يحتلون مكانة ذات أهمية متزايدة في الفضاء
ص 181 المدني[221]. وكما رأينا، فإن التحالف الذي عقده القشيري والغزالي بين علم التصوُّف والكلام الأشعري والمذهب الفقهي الشافعي، بدأ يتأكد مع مستهل القرن الثالث عشر؛ وقد حدد ذلك سلسلة من العلماء المتصوفين استمرت طويلاً. ومن بين علماء الشريعة الشوافع الذين كانوا يجلّون المتصوِّفة، نذكر «سلطان العلماء»، عز الدين بن عبد السلام (ت 1261)، الذي عُرف عنه قوله: «**لم أعرف الإسلام قبل لقائي الشيخ أبي الحسن الشاذلي**». كان هؤلاء العلماء غالباً ما يتخذون لهم شيخاً روحياً، وينخرطون في طريقة. فالإمام النووي مثلاً (ت 1277) وهو صاحب «**رياض الصالحين**»، اشتهر بأنه كان محدّثاً. ولم نكن نعرف إلا القليل عن التزامه بالتصوُّف، وانخراطه في الدفاع بقلمه عن المصطلحية الصوفية؛ وقد خصته الأجيال اللاحقة بعدد من الكشوفات الروحية والكرامات.

نسجت الشاذلية، في مصر العصر المملوكي، شبكتها في أوساط النخبة من العلماء. فالقاضي الشهير ابن دقيق العيد (ت 1351)، الذي اعتبر «مجدد الإسلام في القرن السابع الهجري»، أعلن ولاءه لابن عطاء الله صاحب الحِكَم، وأوصى بدفنه في قبره. وقد عزى له مترجمو سيرته أفضالاً روحانية عدّة. وكان تاج الدين السبكي (ت 1370) يعتبر، وهو العالم الشافعي المشهور، أن
ص 182 المتصوِّفة هم «الأخيار»[222]. وفي الفترة نفسها، كان الفقيه المالكي أبو إسحاق الشاطبي (ت 1388)

221) D. Ephrat; *A Learned Society in a Period of Transition. The Sunni 'Ulama' of Eleventh- Century Baghdad*. New York, 2000

222) أنظر كتابه «مُعيد النعَم». بيروت، 1986. ص 94

بالأندلس، يدعو إلى تصوّف مخلص للشريعة، وكان معاصره بالمغرب، القاضي ابن قنفذ، قاضي قسنطينة وفقيهها، ينصّب نفسه المنافح عن «تمجيد الأولياء الصالحين»[223].

كان علماء الكلام والفقهاء، هنا وهناك، يعترفون أن العلم الوهبي، وهو لطف إلهي، يفوق علوم النظر التي يمارسونها هم أنفسهم. وكانوا في مناسبات عدّة، يؤكدون أن هذا العلم الروحاني هو حقيقة جوهر النبوّة. ومنذ القرن الحادي عشر في نيسابور، أعلن الفيلسوف ابن سينا لأتباعه بعد لقائه الشيخ ابن أبي الخير: «**كل ما أعلمه يراه**»[224]. وفي القرن الذي يليه، تلقى ابن رشد وهو عجوز في قرطبة درساً من الشاب ابن عربي: «**ما الذي حصلته من الكشف والإلهام الإلهي؟** سأل الأول. **هل ما وجدتَ مطابق لما يعطينا التفكير العقلي؟ بلى وكلاّ**. أجاب الثاني، **وبين الـ«نعم» والـ«كلاّ» تجنّح العقول، وتطير الرقاب**»[225].

وكان المتكلم الإيراني فخر الدين الرازي (ت 1209)، وهو المعجب بنفسه، في بداياته ضد التصوُّف، قبل أن يعترف بذنبه في آخر حياته ويقرّ أن «**المتصوِّفة هم أفضل العباد**»[226]. وحاول إذا أن ينحني للعلم الروحاني لشيخ من المشايخ الذي طلب منه الانزواء في غرفة، وبدأ، بفضل قدراته النفسانية، بتجريده من كل معارفه التي استقاها من الكتب. ولكن الرازي سرعان ما ص183
تملّكه الاضطراب، ففادر خلوته[227]. وندم عدد كبير من الفقهاء لاكتشافهم التصوُّف في سن متأخرة، مثل كبير القضاة الحنابلة بالقاهرة الذي اعتبر أن «**ما يمس القلب**» لن تجده في علوم الظاهر بل في ذكر الله.[228]

وبالرغم من كونه لم يتلق هو نفسه طريق السلوك، فقد كان للمفكر والمؤرخ ابن خلدون (ت 1406) معرفة دقيقة بالتصوُّف. وقد خصص له رسالة بكاملها إضافة إلى الفصل السادس من مقدمته[229]. فالمتصوِّفة ومن خلال علم الباطن، يتوصلون إلى كشف حقائق الروح كما لا يتوصل إليها غيرهم، كما يقول عرضاً. وعلى شاكلة علماء آخرين، فإن ابن خلدون يُجلّ المتصوِّفة

---

223) N. Amri; «*La gloire des saints. Temps du repentir, temps de l'espérance au Maghreb "médiéval"*», dans Studia Islamica 93. 2001. p 133-147

224) ابن المنور؛ أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد. ص 200

225) C. Addas; Ibn 'Arabî et le voyage sans retour. p 20.

وبحسب الشيخ علوي، فإن ابن رشد أكّد أن « شريعة الوحي تشجع على اتّباع طريق المتصوفة» (رسالة الناصر معروف؛ ص 62)

226) أنظر كتابه: إعتقادات فرق المسلمين والمشركين. القاهرة، 1937. ص 72-73

227) أوردت الرواية M. Chodkiewicz في كتاب un océan sans rivage ص 52-53. أنظر أيضاً المقدمة التي وضعها P. Ba - lanfat للنسخة الفرنسية لكتاب نجم الدين كبرى: فوائح الجمال وفواتح الجلال. ص 44-47

228) الشعراني؛ الطبقات الصغرى. القاهرة، 1970. ص 80

229) ترجمت رسالته «شفاء السائل وتهذيب المسائل» إلى الفرنسية تحت عنوان *La Voie et la Loi* وترجمها ر. بيريز؛ أما المقدمة فقد ترجمها ف. مونتاي تحت عنوان *Discours sur l'Histoire universelle* بيروت، 1968. أنظر بشكل خاص صفحة 1004 وما بعدها.

الأوائل، ويترك أنصار «التصوُّف الفلسفي»، أي ابن سبعين، وبنسبة أقل ابن عربي. وقام علماء أعلام في القرنين الرابع عشر والخامس عشر بإعطاء التصوُّف «رسائل اعتماده». بل واعتبروا علم المتصوِّفة، وغالباً ما كانوا هم أنفسهم قد انخرطوا في السلوك، علماً معصوماً. وقام زكرياء الأنصاري (ت 1520) بلعب دور رئيسي في نقل الطرق الصوفيّة التي كانت موجودة في مصر. إن هذا القاضي البارز، الذي عُين بالرغم عنه «شيخ الإسلام»، كان يُدَرِّسُ التصوُّف إلى جانب الفقه الشافعي، وكوّن أجيالاً عدة من علماء الصوفيّة على شاكلته. ويُعتبَر السيُّوطي (ت 1505) أهمّ للأجيال اللاحقة من غيره؛ فقد استفاد من ذيوع صيته في العالم الإسلامي ليقوم بدفاع
ص184 مستميت عن التصوُّف . إنه أول من أدرج التصوُّف في مجموع للفتاوى. وكان يرى في الذكر أرفع درجات العبادة، وقبل الصلاة حتى، ويبرز ضرورة تأويل أقوال المتصوِّفة وعدم التوقف عند ظاهرها، كما يذهب إلى أن الأولياء يملكون موهبة التواجد المطلق، ويعيد موقعة التراتبية الباطنية للأولياء في أفق سنّي، ويدافع عن سنيّة ابن الفارض وابن عربي، ويؤكد أن أهل العرفان أرفع مرتبة من الفقهاء...الخ. وهو نفسه اختار الطريقة الشاذلية التي خصّها بأحد مؤلفاته. ويبقى السُّيوطي، الذي يُنسَبُ له تأليف ألف كتاب في مختلف ميادين المعرفة، واحداً من أكثر الكتّاب المقروئين في العالم الإسلامي. وفي سياقه، زاد ابن حجر الهيتمي (ت1566) من تركيز مكانة التصوُّف في الفتوى[230]. ويمنحه التاريخ اهتماماً خاصاً: فقد مثّل، إضافة إلى الحظوة التي نالها في حياته مع العثمانيين، المرجع الأساسي لخصوم الوهابية إلى القرن العشرين.

وفي العصر نفسه، أبان الشعراني (ت1565) عن الحدّ الفاصل الذي يقوم بين الشيخ الصوفي وبين العالم-الفقيه. ولأنه وريث السُّيوطي، فقد كان ينادي بضرورة الاجتهاد الصوفي (في تأويل الشريعة)، الذي هو ثمرة الحدس الروحي. وكان يرى، مخترقا الانقسامات الحاصلة بين ممثلي مختلف المدارس الكلامية والمذاهب الفقهية، أن المقاربة الجوَّانية وحدها القادرة على البلوغ بنا إلى نبع الشريعة. ويجب على التصوُّف ، بحسب رأيه، أن يهيمن على بقية العلوم القائمة على الاستنتاج العقلي. ولأنه كان الشخصية البارزة في غزو الفكر الصوفي، فإنه مارس تأثيراً كبيراً على الإصلاحيين من أهل التصوُّف في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

ص185 ويُعتبَرُ الشعراني، بكتاباته المناقبية العالية الجودة، وبموقعه في السلوك متوسطاً بين عدة طرق صوفية، وبالقواعد الدقيقة التي يفرضها على المبتدئين كشيخ زاوية، فاعلاً في التجربة الصوفيّة وشاهداً عليها في آن. إن ميله إلى المتصوِّفة الأميين و«المجذوبين» منهم، وتنديده في الوقت نفسه بتصوف شعبي محدد يدفع إلى السطح تَناقُضَ ثقافة صوفية مهيمنة، ولكنها تجرّ إلى حصول تحريفات وتصبح هي نفسها ضحية لنجاحها.

---

230) أنظر كتابه « فتاوى حديثية»

التصوُّف يفرض نفسه كروحانية الإسلام السنّي

كل العلماء الذين أوردناهم عملوا على تقديم التصوُّف باعتباره قلب الدين الإسلامي. وينفي التصوُّف السنّي أيّ علاقة له مع الباطنية الشيعية، عندما ترفض الانصياع إلى مقاييس الشريعة؛ وهو يرفض أيضاً الفلسفة الهللينية لأنها تزاحم الوحي، وبالتالي يرفض الإلهام باعتباره وريثاً لها. وللفلسفة القديمة، بعيداً عن طابعها التأمّلي، في الحقيقة جانب تلقيني مجهول في الغرب، كما تُظهِر العلاقات المفترضة التي كان يقيمها ابن سينا مع المتصوِّفة نوعاً من التنافس بين الفلاسفة والمتصوفة. ومنذ القرن الحادي عشر، نبّه المشايخ من هذا التأثير، باحثين عن تهميش من اعتبروهم من «المتصوفة-الفلاسفة». واليوم أيضاً لا يزال الطابع الفلسفي المزعوم لجزء من أعمال ابن عربي، يغذّي مزيداً من الجدل.

لم يعد التصوُّف ، نهاية العصر الوسيط، بحاجة إلى أن تقبله الأرثوذكسية، لأن هذه الأخيرة تجد فيه نبعها الحي. من هنا فصاعداً أصبح التصوُّف فرعاً من جسم العلوم التي تُدَرَّسُ في
ص 186 فضاءات الحياة الإسلامية. أصبحت الكتيبات المدرسية للقرنين العاشر والحادي عشر، كما النصوص الروحية للغزالي والسهروردي، تُقرَأُ وتفسَّرُ بنفس درجة كتب الحديث والفقه. واحتل التصوُّف مكانة جيّدة في المؤلفات الموسوعية، وهو نوع يروق لذلك العصر. واقتحمت المواضيع الرئيسية لعقيدة التصوُّف ، مثل «الحقيقة المحمّدية»، العقول، وظهرت في مؤلفات لا علاقة مباشرة لموضوعاتها مع التصوُّف . كما أن الأدباء والعلماء يحيلون إلى المراتب الباطنية للأولياء، متحدثين فيها عن «القطب» و«الأوتاد» و«الأبدال»...الخ.

ولم يعد أخذ عهد السلوك من شيخ يمثل مشكلة بالنسبة للعلماء، هؤلاء الذين يتحكمون في فن «العقد»، المبدأ الدارج في الفقه الإسلامي: فالأول يشكّل المنحدر الباطني للثاني. وفي غالب الأحيان، كان هؤلاء العلماء ينتمون إلى طرق عدّة، ما مكّن التصوُّف من التسرّب إلى المجتمع. ولكن ذلك لا يعني أن بعد التصوُّف قد اخترق أوساط علماء الدين جميعها: فـ«الفقهاء الصغار» بشكل خاص بقوا غرباء عن التجربة الروحية التي يقترحها المتصوفة.

المذهب الحنبلي والتصوُّف

عيب كثيراً على المدرسة الكلامية والفقهية التي بعثها ابن حنبل كون نزعتها الإيمانية حرفية وضيقة. ولكن ذلك الاتهام باطل، لأن هذه المدرسة لا تهاجم التصوُّف في ذاته أكثر من غيرها، بل وأظهرت، بالنهاية، قدراً كبيراً من التعامل مع هذا البعد في الإسلام. ومثلما رأينا، فقد كان عدد من المتصوِّفة الأساسيين في القرون الأولى ينتمون إلى المذهب الحنبلي (ابن عطاء، الحلاّج، الأنصاري، الهروي) ، ومنذ القرن الحادي عشر، ضمّت بغداد عدداً كبيراً من الحنابلة
ص 187 الذين كانوا في الوقت نفسه فقهاء وصوفيين. وقد حاولت مدرسة عبد القادر الجيلاني الحنبلي

البحث عن مواءمة الفقه مع التصوُّف . كما دافع عدد كبير من العلماء والمتصوِّفة الحنابلة علنياً، بشكل أو بآخر، عن ذكرى الحلاَّج الذي كان محل خلاف. صحيح أن الحنبلي ابن الجوزي (ت 1200) قد فضح في كتابه **تلبيس إبليس** ما اعتبره غلّواً لدى المتصوِّفة، ولكنه لم يستثن أحداً في قرار الاتهام ذاك (فلاسفة، علماء كلام، خطباء). وقد خضع لتقاليد العصر في كتابة السير، فألف أيضاً في مناقب بعض الأولياء.

وعلى عكس هؤلاء، فإن المجادل ابن تيمية (ت 1328) كان يقدَّمُ كأعنف خصم للمتصوّفة. لقد حارب هذا العالم الشامي، منشئ «الحنبلية الجديدة»، كل ما كان يبدو له مخالفاً للنصوص المقدسة، وللمثال الذي قدمه المسلمون الأوائل (السلف). وفي ميدان التصوُّف ، ندد بالتبرّك بالأولياء الصالحين وبطلب شفاعتهم (هو يُقرّ فقط بشفاعة النبي (صلعم) في أمّته يوم الحساب، وليس في هذه الدنيا)، ويُعَرِّضُ بـ«وحدة الوجود» الميتافيزيقية عند ابن عربي وابن سبعين، وبمدرسة كل منهما. وله الفضل في قراءة نصوص هؤلاء المؤلفين، وقيامه بالتمييز بين ابن عربي ومن انتسب إليه لاحقاً. ولم يقتف أتباعه أثره في ذلك، سواء كانوا من الوهابيين السعوديين، أو من كان لهم خاضعاً. فكل هؤلاء قد شوّهوا فكر ابن تيمية.

وقد استعاد ابن تيمية جزءاً كبيراً من المواضيع والمصطلحات الصوفية، ولكن بعد إفراغها من كل محتوى باطني: فهو يقر بالأحوال والمقامات الروحية التي تنير الطريق، كالمحبة بين الله والعبد؛ ويجيز كرامات الأولياء، ويغفر للمتصوف نشوة وجده، ويعترف بدور «الإلهام» و«الكشف» ما لم يخالفا القرآن والسنّة...الخ. وهو يشيد بالمشايخ الأول، كالجنيد والتستري،
ص 188 ويعتبر البسطامي روحانياً «حقيقياً». وقد أخذ السلوك في الطريقة القادرية، مؤكداً أنه لا يفصله عن عبد القادر الجيلاني في السلسلة إلا راويَيْن. وأخيراً فقد كان له في دمشق دور الشيخ الروحي الفعلي[231]. ولكن رفضه لكل تصوّف ما عدا الأخلاقي منه، واعتراضه على كل وساطة باطنية بين الله والعبد جعلته مشهوراً بعدائه للتصوف. والمناسبات التي دخل فيها السجن كانت بسبب مواقفه اللاهوتية المنتفضة على الأشعرية المهيمنة أكثر منها بسبب خلافه المزمن مع هذا التيار أو ذاك من تيارات التصوُّف .

وقد وسع مريده الرئيسي، ابن قيّم الجوزية (ت 1350)، من دائرة انفتاح الحنابلة على التصوُّف . وبعد أن أجازه شيخه في الطريقة القادرية، وضع شرحاً لكتاب الأنصاري **منازل السائرين** ، وهو يعدّ من بين أهم المؤلفات التي تركها ابن القيم[232]، وفيه يقول: «**اعترف العلماء الأعلام من الفقهاء والمتكلمين بتفوّق المتصوفة**». وأثر ابن تيمية أيضاً في عدد من العلماء الشافعية.

---

231) E. Geoffroy; «*Le traité de soufisme d'un disciple d'Ibn Taymiyya : Ahmad 'Imâd al-dîn al- Wâsitî* » ds Studia Islamica. n°82. 1995. p 83-101

232) ترجمت مقتطفات منه إلى اللغة الفرنسية تحت عنوان *Les Sentiers des itinérants* باريس، 1999

ومن بينهم نجد ابن كثير (ت 1373) المشهور بتفسيره للقرآن، والذي يقر في كتب أخرى بالمراتب الباطنية للأولياء، بل ويستعمل المصطلحات الصوفية. أما ابن حجر العسقلاني (ت 1449) المتخصص في علم الحديث والقاضي الكبير، فهو يبرر الكلام التلميحي للمتصوّفة، ويفسر الأبيات الصوفيّة لابن الفارض. وبإثر ذلك، واصل الحنابلة انفتاحهم على البعد الجواني للإسلام، وأظهر بعضهم قبولاً خافتاً لعقائد ابن عربي.

أماكن الاختلاط بالناس عند الصوفية ص 189

بداية من القرن الثالث عشر، ازدهرت المؤسسات الخاصة بحياة الزهد على طول المناطق الإسلامية وعرضها. وكما رأينا سابقاً، كان الرباط في مبدئه يقام على عتبات حدود الفضاء الإسلامي في مواجهة غير المسلمين. وبالتدريج فَقَدَ وظيفته العسكرية، ولم يعد قائماً إلا في البلاد العربية؛ كما لم يعد يستقبل إلا جنود الجهاد الداخلي، أي المتصوفة: كانت بغداد في القرن الثاني عشر تضم عدّة رباطات، وكان شيخ شيوخ المتصوِّفة الذي عينه الخليفة، يقوم على رأس واحد منها.

وكانت الخانقاه، وقد وُجِدَتْ في إيران منذ القرن العاشر، تستقبل المنضوين في الإخوانية التابعة، إلى جانب المسافرين والزوار. وتبيّن أنها كانت فضاءً كبيراً للاندماج الاجتماعي. وقد استوردها صلاح الدين إلى الشرق الأوسط، وكان أول خانقاه أقامه يأوي ثلاثمائة صوفي مشرقي. أصبحت الخانقاه إذا مؤسسة عمومية، أي أن الدولة الأيوبية، ومن بعدها المملوكية، كانت تتكفل بتمويلها، وبالتالي تتمكن من مراقبتها. وكان المقيمون بالخانقاه يعيشون في رغد، ما جعل الرحّالة ابن جبير يطلق عليهم في إحدى زياراته إلى دمشق في القرن الثاني عشر: «ملوك هذا البلد». وكان كثير من الشيوخ يبدون تخوفهم من عملية مأسسة التصوُّف . فالأمر يبدو بالنسبة لهم متناقضا، لأن المقيمين بالخانقاه يحصلون على ما يشبه الراتب، في حين أن المفترض من «الفقراء إلى الله»، أي الصوفية، أن يوكلوا أمرهم إلى الرعاية الإلهية، أو أن يعملوا على كسب عيشهم. وكثير من العلماء لا يدّخرون جهداً في الخانقاه في تحصيل العلوم الدينية، ما ساهم في إدماج التصوُّف في الحياة الإسلامية.

وبعكس الخانقاه التي سرعان ما اضمحلّت حالما توقف تمويلها من موارد الدولة، فإن الزاوية
ص 190 هي موضع المبادرة الفردية والتلقائية، المنطقة التي يصدر عنها نبض الروح. والزاوية معروفة فقط في العالم العربي (مثيلتها في العالم التركي: التكّة tekke ، وفي العالم الهندي التكية takya) ، وهي «الركن» الذي نأوي إليه لممارسة حياتنا الباطنية. وفي البداية، كان بيت الشيخ أو دكّانه يمكن أن يقوم بوظيفة الزاوية؛ ولكن هذه الأخيرة عرفت في حدود القرن الثالث عشر توسعاً كبيراً، معزِّزَةً من هدف الصوفيّة الأول المتمثل في حسن الضيافة: وسواء كانوا علماء كباراً

أو أمراء أو أناساً عاديين، فإن المريدين يساهمون في إشعاع شيخهم في المجتمع. ففي المغرب، أقيمت زوايا كبرى في مناطق ريفية. وكانت، وهي في أغلب الحالات تقوم على نظام الاكتفاء الذاتي، تقدم دروساً في العلوم الإسلامية، وتساهم بشكل واسع في التماسك الاجتماعي.

و بسرعة تجاوز نشر التصوُّف تلك المواقع المخصوصة. لا بد من التذكير أن مدارس العراق كانت، منذ القرن الحادي عشر، تقدّم هذا العلم. وفي حدود القرن الثالث عشر، تعمم هذا الأمر في مصر مثلاً، حيث أدرجت المدارس ودور الحديث التصوُّف ضمن برامجها. وفي جامعة الأزهر بالقاهرة، كان ابن عطاء الله يدرّس الفقه والتصوُّف معا، ومذ يومئذ لم ينقطع ذلك التقليد. وفي نفس الوقت اقتحم المتصوِّفة المساجد، أين أقاموا حلقات درس وذكر. وظهرت مجالس الصلاة على النبي (صلعم)، وقيام الليل على روح النبي (صلعم)، بالأزهر مع نهاية القرن الخامس عشر، ثم بالجامع الأموي بدمشق؛ ثم انتشرت بعد ذلك في غيرها من مناطق العالم الإسلامي.

وكان الرباط، والخانقاه، والزاوية، يمثل أحياناً مركّبا ضخما. وكانت الزاوية الكبيرة تحتوي
ص 191 غالباً على مسجد ومدرسة ودار للضيافة وأماكن للخلوة. وكانت أهم التجمعات تلك التي تركزت حول ضريح الولي المؤسس (المزار، المقام) أو أحد أتباعه. ويمثل ذلك المقام مكانا لتجمع المتصوِّفة ولجلب الجموع المتزايدة أكثر فأكثر.

«تقديس الأولياء»

أخذ «تقديس» الأولياء في البروز في العهد الفاطمي، وكانت « زيارة» أضرحتهم علامتها الفارقة. وإذا كانت الظاهرة توجّه التدين الشعبي منذ القرن الثالث عشر، فإنها تتغذى من التعاليم «العلمية» للشيوخ ولعقائدهم حول الولاية. فمن ضريح (dargah) الششتي في أجمر بالهند، إلى مقام الجيلاني ببغداد، مرورا بالحُمَيثَرَة بمصر، حيثُ وهب حضور الشاذلي الحياة إلى صحرائها، فإن الأماكن التي عاش أو توفي فيها الأولياء، كان يُعتقَدُ أنها محمّلة بالبركة، وتمارس بالتالي سحرها لجلب الناس إليها[233]. كلٌ يأتي للبحث هناك عمّا يجيب عن انتظاراته: يبحث فيها الصوفي عن «النور» لأرواحهم، بينما يطلب فيها المؤمن العادي تحقق أشياء مادية أكثر، على علاقة بالزواج والإنجاب والامتحانات المدرسية...الخ. وفي الحالتين فإن المطلوب هو شفاعة الشيخ. وبالرغم من اعتراض ابن تيمية على هذا النوع من الممارسات، فإن بعض العلماء

---

233) كان قبر الشاذلي، على سبيل المثال «في بداية القرن العشرين مجرد بناء بسيط مكعّب الشكل من طوب مجفف، ومحطة عادية من محطات طريق الحاج؛ وقد أصبح اليوم، منذ أن عُبِّد الطريق إليه، مدينة بصدد التشكل، تحتوي على ملاجئ للحجاج ومساجد ومآوى للحافلات التي تقل الناس للزيارة السنوية لقبر الولي». أنظر:

C. Mayeur-Jaouen; « *Tombeau, mosquée et zawiya : la polarité des lieux saints musulmans* » dans *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*. Ecole française de Rome, 2000, p.139

أجازوها في الأخير. فزيارة ضريح الولي بالنسبة للمؤمن الفقير تقوم مقام الحج إلى مكة في الغالب. ص192

وفي مصر، أخذ الاحتفال بمولد الأولياء حجماً كبيراً ابتداءً من القرن الخامس عشر. ولتقليدها للمولد النبوي، فإن هذه الاحتفالات التي تقام احتفاءً بمختلف أولياء البلد، تضع علامات العام والفضاء في مصر في آن واحد. ويبقى الاحتفال الأبرز بالمولد ذاك الذي يقام لأحمد بدوي في طنطا، الذي يأخذ طابع الحفل الشعبي المجنون. ويساهم شيوخ المتصوِّفة، سواء بمختلف مظاهر العبادات التي يقيمونها على روح النبي (صلعم) أو بما يخلفونه من مظاهر التبرك بهم بعد مماتهم، في إغناء تقاويم الحفلات الإسلامية، ما سيعتبره بعضهم لاحقاً من «البدعة».

حكومة العالم الباطنية

يذكُر عدد من الآيات القرآنية أن لا حكم إلا لله. فمن هم إذاً خلفاء الله في الأرض: من يملكون الإمارات الدنيوية، أم الأنبياء وورثتهم، أي العلماء والأولياء؟ لقد حسم المجتمع الإسلامي الوسيط الأمر، وبشكل واضح، لفائدة الصنف الثاني. وقد سطّرنا إخلاص المسلمين السنّة للخلافة، باعتبارها المؤسسة التي حملت إرث النبي (صلعم) والتي مثّلت في أعينهم الحصن الذي يصد عنهم كل محاولات الاغتصاب. غير أن الخلفاء، باستثناء الناصر، قد أصبحوا أداة في أيدي الأمراء الذين مارسوا الحكم فعلياً. وليس من الغريب إذاً أن يكون تطور الطرق الصوفيّة قد تزامن مع سقوط الخلافة العباسية: فمنذ ذلك الحين بدأنا نسمع تسمية مريد الشيخ أو ممثله بالخليفة. كان الشيخ يفوّض لغيره السلطة التي وهبه الله، وتقوم هذه السلطة تدريجياً بمنافسة السلطة الزمنية: لقد جاء زمن «خلافة الأولياء».[234] ص193

لا شك أن فكرة «الدولة الباطنية» للأولياء التي تتطابق مع الحكومة الدنيوية تجد لها دعماً في النصوص المقدسة. وقد قام السيُّوطي، في فتوى طويلة، بعرض الأحاديث النبوية التي تعرضت للدور الكوني المنوط بعهدة مختلف فروع الولاية أن تلعبه (القطب، الأوتاد، الأبدال...) في اقتصاديات العالم. وبالنسبة لأغلب الكتّاب، فإن كل عصر يشتمل على مائة وأربعة وعشرين ألف وليّ، وهو عدد الأنبياء الذين عرفتهم البشرية. والنظرية القائلة إن الأولياء هم من يديرون العالم، كلّ في مقاطعة محددة، قد انتشرت في المجتمع ابتداء من القرن الثالث عشر. وهي نظرية وضعها ابن عربي، ولكنها ظهرت أيضاً عند غيره من الكتاب المتصوفة. وهي تترجم عن نفسها في المعيش الاجتماعي بالألقاب التي تُسبَغُ على بعض الأولياء، وهي عادة ما تخصّ مالك السلطة الدنيوية. ففي مصر مثلاً، كان الشيخ محمد حنفي (ت 1443) يلقب بـ«السلطان» و«الملك».

234) cf. D. Grill ; dans *Etats, sociétés et cultures du monde musulman médiéval.* p 444

وفي كثير من الأحيان، يبدو أن السلاطين والأمراء يقرّون، بشكل من الأشكال، بتلك الحكومة الخفية. وبالنهاية فذلك من مصلحتهم، لأن شيوخ المتصوِّفة يتفوقون في التأثير على المجتمع ما يجعل التصدي لهم صعباً. إن هيبة الولي أو التأثير الذي تمارسه الطريقة المتجذرة في محيطها يمثل تهديداً محتملاً للسلطات الدنيوية. وبشكل عام، فإن الحكام يستمعون إلى النصائح أو الانتقادات التي يوجهها لهم الشيوخ. ويُروَى أن الخليفة هارون الرشيد (ت 809) قد بكى ندمًا بعد أن وبّخه أحد الأولياء. لقد
ص 194 تمكن المتصوِّفة بذلك من التوسّط لفائدة الشعب، بل ومن تخفيف حكم الأمراء أيضاً. وفي القرن السادس عشر، أقنع أحمد سرهندي الحاكم المغولي بترك الديانة السنكريتية التي وقع تبنّيها من قبل من الإمبراطور أكبر. وكان ذلك الصوفي نقشبندي الطريقة، وهي طريق تعلّم أتباعها دائماً التدخل لدى الحكّام. ولكن متصوفة آخرون يرفضون، على العكس من ذلك أي اتّصال بالحكام، بحجة أن هؤلاء نجس.

كان السلاطين والأمراء يحاولون مراعاة السلطة الماورائية للأولياء، لأنها يمكن أن تتحول ضدهم. ومن البديهي أن غايتهم إسباغ الشرعية على حكمهم، في مجتمع متعطّش للقداسة. ومع ذلك فإن عدداً من هؤلاء طلب فعلياً العون الروحي من المشايخ، وبعضهم، كالسلطان المملوكي بيبرس، أدى بيعة الولاية لشيخ روحي. لقد استقبل المماليك، وكانوا في الأصل عبيداً أتراك أو شركس، الخليفة العباسي في القاهرة بعد تخريب بغداد سنة 1258، ليستعملوه ضمانة أخلاقية لحكمهم. وإذا كانوا يتحكمون في تصوّف الخانقاه، فإنهم يؤدون الزيارة بشكل فردي للزوايا، ويدافعون عن المتصوِّفة في مواجهة الفقهاء. لقد اكتمل الزواج بين السلطتين الدنيوية والروحية مع خلفاء بني عثمان، الذين فرضوا نظريات ابن عربي باعتبارها عقيدة الدولة، وانخرطوا جميعاً في طريقة أو أكثر.

بيبليوغرافيا

-Eric Geofroy ; *Le soufisme en Egypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans : orientations spirituelles et enjeux culturels*. IFEAD, Damas, 1995

-Ibn Khaldûn ; *La Voie et la Loi*. Présenté et traduit par R. Pérez. Paris, 1991

-Catherine Mayeur-Jaouen ; *Al-Sayyid al-Badawî, un grand saint de l'islam égyptien*. Le Caire, IFAO, 1994

ص 195

التصوف والإصلاح (ق 18-20)[235]

هل التصوُّف في انحدار؟

كان يُنظَرُ للقرون العثمانية غالباً على أنها عصر ركود الثقافة الإسلامية وتحجّرها. فالعلماء المسلمون اكتفوا، بحسب الشائع، بشروح الكتب القديمة وتلخيصها، كما أن الرقابة التي فرضتها الدولة العثمانية على المؤسسة الدينية أعاقت ديناميكية الفكر. والتصوُّف نفسه استحال إلى ديانة شعبية نمت فيها الخرافة والدَّجَلُ، كما كثر المتصوِّفة - الدجّالون الذين استغلوا سذاجة العوام. وكان أول ولي صغير يقدم عليهم يرفعونه «قطب الأولياء»، كما أن «المجاذيب» الذين يأتون الأفعال الغريبة كانوا يجمعون الناس ويؤثرون فيهم أكثر من الصوفي المستقيم. صحيح أن التصوُّف والثقافة الإسلامية بشكل عام، وابتداء من القرن الخامس عشر، عرف خفوتا، وبالتالي فإن المشايخ كانوا مدفوعين بتحرك إصلاحي. فالشيخ علي بن ميمون الفاسي مثلاً (ت 1511) يعرّف نفسه كمحمّديّ صارم، ويحمل بشدة على فساد العلماء وانحطاط التصوُّف . ولكن لا بد من ملاحظة أن هذا النوع من الدعوى قد وقع استعماله منذ قرون عدة من قبل
ص 196 المشايخ بهدف إنعاش تطلعات المبتدئين من الأتباع.

وتحتوي الفترة العثمانية أيضاً على أبعاد إيجابية. فالعلماء والمتصوِّفة بدأوا يعرفون التأثير المتبادل أكثر فأكثر، وأصبح الفكر الصوفي يمثل جانباً من الثقافة الإسلامية. ولا شك أن شخصية عبد الغني النابلسي (ت 1731) تشهد بذلك. فهو، وإن كان منخرطاً في طريقتي سلوك، إلا أنه يمتاز بفكر مستقل، ويكتب في مختلف فروع المعرفة الإسلامية، بل ويبرّز في قول الشعر، وفي كتابة الرحلة، وفي التصوُّف الذي يبدو فيه كمترجم رسمي لابن عربي.

البحث عن الطهارة الأصلية (ق 18-19): التصوُّف والوهابية

عند منعطف القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، عرف العالم الصوفي غلياناً شبيهاً بذاك الذي عرفه في منعطف القرنين الثاني عشر والثالث عشر. وهذا «التجديد» الذي رافق نهضة الإسلام وموجة انتشاره الثالثة، لم تتعدَّ كونها ردة فعل. الضعف الذي عرفته الإمبراطوريات الإسلامية الكبرى (العثمانية، الصفويّة، المغول)، والهيمنة المتزايدة لأوروبا، وتآكل المجتمعات المسلمة، والانحرافات التي تلطخها: كل ذلك جعل العديد من الزعماء المسلمين يعزون تلك الموجات إلى انحطاط النقاء الديني.

---

235) لقد قمنا بالتوسّع في الفصول الخاصة بالتصوُّف المتأخر. وبذلك فإننا نريد الاعتراض على رؤية أصبحت ممجوجة اليوم، لتصوف «كلاسيكي» مثل عصر ازدهار التصوُّف الإسلامي، وهو توقف في القرن العاشر بالنسبة للبعض، وفي القرن الثالث عشر في أحسن الحالات عند آخرين. وقد أتبع هذا العصر الذهبي بفترة طويلة من التخلف. وتقوم هذه الرؤية، حسب رأينا، وبشكل كبير على التقسيم الغربي للمراحل التاريخية.

ومن صحراء الجزيرة، فرض التيار الوهّابي، الذي أنشأه ابن عبد الوهاب (ت 1792)، عودة إلى إسلام أصلي كما يقولون، خالٍ من البدع والخرافات. وكان التصوُّف الإصلاحي الذي ظهر للنور في اللحظة نفسها قد ساهم في بداياته في نفس المدّ التطهيري. وطالب هذا وذاك أن تعود المجتمعات الإسلامية إلى مثال الجماعة الأولى في المدينة، حتى تعيش في تصالح مع مبادئ الإسلام. وقد كانوا صارمين في تطبيق الشعائر الدينية وأعلنوا الانتماء إلى ابن تيمية الذي كان ينادي بتقييد التصوُّف في بعده الأخلاقي. وحظروا أيضاً التقليد الأعمى في المجال الفقهي،
ص 197 ودعوا إلى إعادة فتح «باب الاجتهاد»، الذي يُفتَرَض أن يكون قد أُغلق في القرن العاشر. ومثل الوهابية، فإن المتصوِّفة الإصلاحيين ينددون بشدة ببعض الممارسات الطرقية المثيرة، والديانة الشعبية التي تفرّخت حول أضرحة الأولياء؛ وهم يريدون أيضاً أن يردوا الفعل ضد التراخي في علم السلوك.

ولكن التشابه يقف عند هذا الحد، لأن التجانس بين الوهابية والتصوُّف لا يمكن أن يكون إلا ظرفيا. في الجوهر يتعارض التياران بشكل كامل، وستتسارع اختلافاتهما مع الوقت. ونحن نزداد تؤكدا من ذلك اليوم: فالإسلام الجاف والمتوتر الذي ينادي به الوهابيون لا يمكن أم يكون التصوُّف إلا عدوه الطبيعي، ولم تتوانَ الدولة السعودية عن دعم أو عن تشجيع الصراع المسلح ضد الأوساط الصوفية. ويبقى الوهابيون مستعصين عن كل بعد باطني في الإسلام، ورافضين لكل قيمة رمزية للشعائر. ولأنهم لا يقرون بقدرة شيوخ المتصوِّفة على إدارة القيادة الروحية للمؤمنين، فإنهم ما فتئوا يستنكرون تبرك المريدين بشيوخهم وإجلالهم لهم. إن المكانة المميزة جداً التي يحتلها النبي (صلعم) عند المتصوِّفة ترتقي في أعينهم إلى درجة الشرك بالله.

الطريق المحمّدية

في سبيل بحثهم عن العودة إلى الأصول، رجع المتصوِّفة الإصلاحيون للأخذ عن الرسول أكثر من أي وقت مضى. لقد أعادوا اكتشاف علم الحديث، ونادوا بـ«الطريقة المحمّدية» التي تخترق مختلف الطرق الصوفية. ظهرت هذه العبارة، وكانت مُضْمَرة في التصوُّف السابق، في حدود القرن السادس عشر، وأصبحت لازمة التصوُّف الإصلاحي. وبتقديم أنفسهم على أنهم «محمّديون» وليسوا قادريين أو نقشبنديين، وبالرغم من كونهم بقوا منخرطين في طريقة أو
ص 198 أكثر، فإن الصوفيين الإصلاحيين يربطون أنفسهم بالكيان الروحي للنبي، لدرجة أن بعضهم يؤكد لقاءه به «بلحمه وعظمه». وبحسب محمد السنوسي، فإن على مريد الطريقة المحمّدية أن يفكر في النبي (صلعم) في كل لحظة، وأن يتّبعه في كل عمل، وأن يديم الصلاة عليه؛ عندها سيتمكّن قلبه المتشرّب بتأمل «الجوهر المحمّدي» من رؤية النبي (صلعم) حقًّا. وقد أصابت هذه الرؤية الحقيقية للنبي الفقهاء بالرعشة، لأنها تضع المتصوف عند أصل الشريعة، متقدماً

عن المذاهب، ومتجاوزاً صراعاتهم وصَغَارهم. كما كان من ثمراتها الاجتهاد الصوفي، الذي دعا إليه السيوّطي والشعراني والذي ألغى الوسطاء الذين كانوا يعرقلون اتصال المؤمن بالنبي (صلعم).

سلوك متجدد، سلوك جديد

إن دلالات التجديد الصوفي هي نفسها من الهند إلى المغرب: فهو يتميز بتطهير لحياة المتصوف يقوم على الشريعة وعلى النموذج المحمّدي، وبإصلاح اجتماعي سياسي مناضل، يجيب عن التغلغل الغربي بانتشار عددي للطرق وبتنظيم شبه مركزي. لا يتعلق الأمر إطلاقاً بحركة إسلامية جامعة ومنسقة: فالأجوبة تختلف بحسب الأشخاص والظروف[236]. وقد وُصفَت هذه الحركة منذ بضع عشرات من السنين بأنها صوفية جديدة، ما يفترض القطيعة مع النظام ص199 التلقيني للمشايخ في العصر «الوسيط» (أي إلى حدود القرن الخامس عشر). ولكن شيئاً من ذلك لم يقع، لأن المتصوِّفة الإصلاحيين أخذوا من ابن عربي العقيدة الباطنية ومن ابن تيمية الصرامة الظاهرية. فشاه وليّ الله مثلاً (ت 1762)، وهو من أوائل المصلحين الهنود المسلمين، يلتجئ مثل ابن تيمية إلى الاجتهاد ويرفض تقديس الأولياء؛ بيد أنه يواصل توقير ابن عربي، داعياً إلى تأويل دقيق لنظريته حول «وحدة الوجود». وحتى سيد أحمد برلوي (ت 1831)، الذي قاد في شمال الهند حركة مهدية واسعة ساعياً إلى تخليص البلاد من الاستعمار البريطاني عبر إنشاء ما يشبه الدولة الإسلامية، فإنه لا يعدو كونه شيخاً نقشبندياً تقليدياً.

وبالنسبة للعديد من المشايخ الصوفيين، فإن الإصلاح داخلي قبل كل شيء. وهو يهدف إلى إعادة وضع الطالب على درب المبادئ الرئيسية للطريق، عبر تجريد أفعاله مما علق بها من خَبَث. وقد أكّد الشيخ المغربي العرَبي الدرقاوي (ت 1823) على النشاط الروحي وليس على نظرية التصوُّف . وتذكّر تعاليمه بتعاليم مشايخ الماضي: فالطرافة، في هذا المجال، لا معنى لها، لأن المهمة الوحيدة لأكبر الأولياء هي إحياء التراث الروحي الذي ينخرطون فيه[237]. ولأنه ذو مزاج شاطح، فقد كان الدرقاوي يعظّم طريق التجرّد، وكان مريدوه، الدرقاوة، يعيشون غالباً حياة التشرّد، حاملين عصا في يد، وسبحة كبيرة حول العنق. ولكثرة أعدادهم في المغرب الأقصى وغربي الجزائر فقد قاوموا الحضور الفرنسي حتى بداية القرن العشرين. ولكن إضافة إلى ذلك، فقد أعطى الدرقاوي للشاذلية نبضاً جديداً، ما مكّن مختلف فروعها (الدرقاوية، المدْيَنيّة، اليَشْرطية، العلَوية...)، وهي لا تزال نشيطة جداً إلى اليوم، من حشد الناس حتى في ص200 أندونيسيا.

وكان الشيخ السوري مصطفى بَكري (ت 1749)، على رأس جهد إصلاحي كبير في صلب

---

236) M. Gaborieau & N. Grandin ; « *Le renouveau confrérique* » dans Les *Voies d'Allah*. p 83

237) الدرقاوي: الرسائل. ترجمها إلى الفرنسية T. Burckhardt تحت عنوان: *Lettres d'un maître soufi* ميلان، 1978

الخلوتية، وهو ما نتج عنه حركة توسع عرفتها الطريقة، أنتجت بدورها امتدادات سلوكية بلغت حتى الجنوب الشرقي من آسيا. وكان أتباع البكري المباشرين في مصر، الشيخ الحِفْني والشيخ الدردير (النصف الثاني من القرن الثامن عشر)، من العلماء المرموقين بالأزهر؛ وقد تجندوا للتنديد بالممارسات الطرقية، وتدخلوا بشكل مباشر في الحياة السياسية والاجتماعية. ولا تزال هذه الروح الإصلاحية تسكن الممثلين الحاليين للخلوتية.[238]

أما النقشبندية، فقد عرفت التجديد مع مولانا خالد (ت 1827). فبعد أن درس علوم الظاهر، استقر هذا الشيخ الكردي بدمشق، حيث انخرط في الحركة الإصلاحية لأحد كبار المشايخ النقشبندية، سرهندي. وقد أغنى الطريقة بمناهج تربوية جديدة، فكان يفرض على المريدين مثلاً التوجه الباطني إلى شخصه لا إلى ممثليه في المناطق. ومثل سرهندي، فقد ضغط على الحكام حتى يأخذوا المسلمين باتّباع صارم للشريعة، السبيل الوحيد في عينيه لتقوية الإسلام في مواجهة القوى المسيحية الصاعدة. وجلب إلى صفّه علماء بلاد الشام، الذين اعتبروه «مجدد القرن الثالث عشر الهجري». وقد أقر أحد أتباعه، العالم الحنفي الكبير ابن عابدين (ت 1836)، معاكساً الوهابية الناشئة، زيارة أضرحة المشايخ، والتراتبية الباطنية للأولياء. وتغلغلت
النقشبندية الخالدية بسرعة في القوقاز (داغستان، بلاد الشيشان)، حيث نظّمت المقاومة ضد ص 201
المستعمر الروسي. وقد بقي الإمام شامل (ت 1871)، وهو أحد أبرز المتصدّين لذلك الاحتلال، وفيّا للتوجهات الكبرى للشيخ خالد. وبتنافسها مع القادرية، مكنت الخالدية التصوُّف من لعب دور رئيسي في المنطقة ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر.

لا شك أن أبرز شخصية في الإصلاحية الصوفيّة هو بدون منازع أحمد بن إدريس (ت 1837). فبعد أن درس العلوم الإسلامية بفاس، انخرط ابن إدريس في فروع عدة من الشاذلية، التي كانت متغلغلة في هذا الإقليم المسلم. ثم استقر بعد ذلك بمكة التي كانت، إلى جانب المدينة المنورة، مركز المتصوِّفة الإصلاحيين. وكان يشدد على الانتساب المباشر للنبي وعلى ممارسة الاجتهاد الروحي. لا يحتاج المؤمن، بنظره، إلى وسيط للاتصال بالقرآن وبالسنّة. وقد كلفه رفضه للمذاهب السنّية الأربع حنق الفقهاء المكيين، ما دفعه إلى الهجرة إلى عسير باليمن. ولكن قيمة ابن إدريس لا تكمن في عمله المتواضع، بقدر ما تكمن في الإشعاع الغامض لشخصيته. وكان الوهابيون الذين يواجههم يحترمونه لسعة معارفه وحرصه على الإصلاح الداخلي. وكانت فكرة الجامعة الإسلامية التي يدعو إليها آخر سلاح سياسي يستعمله السلطان العثماني عبد الحميد (ت 1909). فقد أعلن عن الدعوة الملحة التي أطلقها العلماء الإصلاحيون ليتجاوز المسلمون انقساماتهم.

أنشأ عدد من مريدي ابن إدريس طرقاً صوفية، غيرت مشهد السلوك في جزء من العالم

238) R. Chih ; *Le Soufisme au quotidien. Confréries d'Egypte au XX e siècle.* Paris, 2000

الإسلامي، من المغرب وحتى الجنوب الشرقي من آسيا. وكان أقرب الأتباع إلى ابن إدريس هو محمد السنوسي (ت 1859). ولد هذا الأخير في الجزائر، وتلقى هو أيضاً العلوم الإسلامية في فاس، ثم اتّخذ ابن إدريس شيخاً له في الحجاز. وعند وفاة الأخير، استقر مع طريقته، السنوسية، في ليبيا والمناطق الصحراوية المحاذية، حيثُ جهد نفسه في «**إعادة أسلمة مستضعفي** ص 202 **المنطقة، بطريقة سلمية، وبعيداً عن أي طموحات سياسية**»[239]. وتتمحور عقيدة السنوسي حول الحقيقة المحمّدية. وفي بداية القرن العشرين، قاد السنوسيّون الجهاد المسلح ضد الغزاة الإيطاليين في ليبيا، والانجليز في مصر، والفرنسيين في الجزائر والنيجر، ومن هنا جاءت مقولة «الأسطورة السمراء» التي أطلقتها بحقهم القوى الاستعمارية[240]. وانطفأت السنوسية، كطريقة سلوك، تدريجيا، ولم يبق لها إلا الدور المؤسسي: ففي سنة 1950 أعلن أحد شيوخ هذه الطريقة نفسه ملكا، قبل أن يطيح به القذافي في انقلاب سنة 1969.

وعوض تكوين نخبة صغيرة، توجهت الطرق الصوفيّة الجديدة إلى وسم ممارسات الإسلام بطابع روحي على نطاق واسع. ويمثل التبشير الذي تمارسه التيجانية دليلاً واضحاً على ذلك. فأحمد التيجاني (ت 1815)، وهو أصيل منطقة تلمسان، درس العلوم الإسلامية مثل كثيرين غيره في فاس. أخذ السلوك في عدة طرق، قبل أن يرى الرسول سنة 1782 في حال اليقظة، ويتلقى منه الأمر بإنشاء طريقته الخاصة. وبادعائه لوظيفة «خاتم الأولياء»، قدّم التيجانية باعتبارها المحققة لما سبقها من طرق صوفية[241]. وهو يفرض على مريديه التخلي عن الانخراط في أي طريقة أخرى، ويزعم أن المريدين الذين يخونون عهدهم يتعرضون إلى عقاب من السماء يصل إلى حد الموت. وقد جوبهت مثل تلك الفروض بنقد العديد من المتصوِّفة، ومن علماء الظاهر طبعاً.

وانطلاقاً من فاس، حيث كان يجد الحماية من الملك الشريف، تمكن أحمد التيجاني من زرع طريقته في كامل بلاد المغرب، عبر إنشاء شبكة واسعة من الوكلاء (المقدمين). وعلى طريقة شيوخ الشاذلية، فإنه لا يدعو إلى الزهد في الدنيا، ولكن إلى استعمال الشكر؛ وهو نفسه كان ص 203 يعيش في رغد من العيش. وبعد موته، انتشرت التيجانية في أفريقيا الغربية (السنغال، غينيا، مالي) على يدي مريدين مثل الحاج عمر طال (ت 1864). وكان دفق الانتماء إلى هذه الطريقة كبيراً لدرجة أن الحاج طال أنشأ دولة إسلامية ذات نزعة تيجانية، قوّضها الفرنسيون سنة

---

239) J-L. Triaud; *« La Libye » dans Les Voies d'Allah*. p 411

240) J-L. Triaud; *La légende noire de la Sanûsiyya. Une confrérie musulmane sous le regard français*. Paris, 1995

241) بحسب A. Hampaté Bâ فإن هذه الطريقة «تلعب في المجال الإسلامي الدور نفسه الذي لعبه الإسلام في مواجهة الأديان الأخرى»، بمعنى أنها تقوم بعملية تركيب وإنهاء للطرق السابقة. أنظر: *Vie et enseignement de Tierno Bokar, le sage de Bandiagara* باريس، 1980. ص 230

1893. وقد انشق عنها فرع، الحَمَوية، ولد في موريتانيا، وتعود شهرتها إلى بعض ممثليها: كالشيخ حمى الله [حماه الله] (ت 1943) الذي تميز عن الطريقة الأم بأعمال مخصوصة، قبل أن يتعرض لاضطهاد الفرنسيين، وتييرنو بوكار (ت 1940)، «حكيم بانديا غارا» في مالي، ومريده أحمدو حامباتي با (ت 1991) وهو أكثر شهرة في فرنسا. وتبقى التيجانية إلى اليوم طريقة صوفية رئيسية في أفريقيا ما وراء الصحراء.[242]

الجهاد الأصغر والجهاد الأكبر

عند عودته من إحدى الغزوات، قال الرسول لصحابته: «**عدنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر**». وأجاب عن سؤال الجهاد الأكبر: «**هو جهاد القلب**» أو في رواية أخرى «**جهاد العبد لشهواته**» (البيهقي). ويضع هذا الحديث عند المتصوِّفة أولوية الجهاد الباطني، الروحي، على المعركة الخارجية. فإذا كان الجيش الخارجي لا يهاجم إلا عرضياً، فإن النفس لا تفتر عن مطاردة الإنسان.[243] ص 204

وأحدث حضور القوات الاستعمارية، في القرن التاسع عشر، نزعات عدّة في الأوساط الصوفيّة إلى التصدي المسلح للمستعمر، لأن مشاريع الإصلاح وإعادة نشر الدين اصطدمت برغبة في الهيمنة لدى الأوروبيين. أما في الممارسة، فغالباً ما اختلفت المواقف في صلب الطريقة نفسها حول كيفية التعامل مع الغربيين. وإذا كان بعض الجماعات التيجانية أو القادرية أقام علاقات طيبة مع الفرنسيين، فغيرها قد أشهرت عداءها الحاسم لهم. وسنضرب مثلين مختلفين في مسألة ممارسة الجهاد، مَثَلُ مهدي السودان، ومَثَلُ الأمير عبد القادر.

-مهدي السودان

ولد محمد أحمد في الدنقولية، وانخرط شاباً في الطريقة السمّانية سنة 1861. وبدأت قصة ورعه الشديد تنتشر بسرعة؛ واعتُبِر من بعض زملائه متزمّتاً، ما دفعه للقطع مع بعضهم. وعندما غزا محمد علي حاكم مصر السودان سنة 1821، تعرضت هذه الأخيرة إلى قمع اقتصادي ومسيرة إلزامية للتحديث. وأنتج كل ذلك موجة عارمة من الثورة، زاد من لهيبها تعيين القاهرة لإداريين كبار قدموا من أوروبا حكاماً على السودان. وفي هذا الإطار عاش محمد أحمد أزمة روحية سنة 1881، خرج على الناس على إثرها معلنا أنه المهدي المنتظر، مهمّة على علاقة بنهاية العالم ادّعاها قبله عدد من الروحانيين[244].

---

242) يمكن العودة إلى المؤلف الجماعي J-L. Triaud & D. Robinson; La *Tijâniyya, un confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*. Paris. 2000

243) cf. E. Geofroy; *Jihâd et contemplation*. op. cit.

244) أنظر سابقاً، ص 43 (من النص الفرنسي: فقرة التصوُّف والتشيُّع)

وطلب من مريديه إعادة إحياء نموذج مجتمع المدينة الأول، واحترام القرآن والسنّة ص205
بشكل صارم. وبتقديم نفسه على أنه «خليفة رسول الله»، كان يرفض الطرق الصوفيّة ويعلن الجهاد ضد الأتراك- المصريين، الذين يعتبرهم كفاراً. وبعد أن استرجع منهم الخرطوم، توفي في سنة 1885، ولكن أتباعه واصلوا مهمته. ومثلما تم غالباً مع حركات التصوُّف الإصلاحي، فقد استرجع قوميو القرن العشرين تلك المهمة لحسابهم.

-الأمير عبد القادر

تبعت حياة الأمير عبد القادر (ت 1883) مسارا آخر، بشكل من الأشكال، مختلف عن المسار الذي أخذته حياة مهدي السودان. لم يكن للأمير أية مطالب، لا روحية ولا دنيوية، هو تكليف تلقاه رغماً عنه، فحسب. وبدفاعه عن بلده ضد الفرنسيين فيما بين سنتي 1832 و 1847، تمكّن من إيقاف الجهاد الأصغر وتحويله إلى جهاد أكبر، إلى فتح صوفي، لأنه كان يرى في هذا وذاك تأثير الإرادة الإلهية التي يجب تقبلها في كل الحالات. ولم يخطئ أعداؤه فيما يخصه: فقد استطاع بيغو أن يتلمس فيه «**نوعاً من الأنبياء**» وراء «**الضارب بالسيف، الشهم**»[245]. وأثناء أسره بفرنسا، الذي تواصل إلى سنة 1852، أدرك الأمير أنه كان مكلَّفاً أثناءه بمهمة، هي «**إخصاب فرنسا بروحانيته، حتى تخصب هي الشرق بتقنيتها**»[246]. وذلك ما يفسر دهشة الأمير الفائقة تجاه التطور التكنولوجي، ولكن أيضاً الاهتمام الذي أحدثه إلى يومنا هذا بما ستكون عليه «القوة المسلمة».

وفي سنة 1853 هاجر الأمير عبد القادر إلى الشرق، ثم استقر سنة 1855 بدمشق حيثُ دفن ابن عربي. وبالفعل، وبالرغم من انتمائه إلى العديد من الطرق الصوفية، فإنه قبل كل شيء مريد للشيخ الأكبر، متخطّياً القرون، ومتواصلاً معه، كما يروى، في ص206
عالم الأرواح. وقد عرف الأمير حالات «جذب» متكررة، شاهدها العديد من الحاضرين. ولأنه الترجمان المؤيد لابن عربي في كتاب المواقف، فقد طابق نظرية الشيخ المعلم مع السياق. وقد حاول بهجومه اللاذع على التقليد في ميدان الفقه، وهو اللاهوتي الألمعي، إعادة تعريف العلاقات بين العقلانية والتصوُّف في الإسلام. ومارس تأثيراً كبيراً على العلماء الإصلاحيين بدمشق، ولكنه كان يتوجه بالأساس إلى نخبة المستقبل، القادرة على استعادة الإسلام في بعده الكوني.

(245 M. Chodkiewicz; *introduction aux Ecrits spirituels de l'Emir*. Paris, 1982. p 15-16

(246 B. Etienne; *Abdelkader*. Paris, 1994. Couverture

الإصلاحية الصوفيّة بداية القرن 20:
أمادو بامبا والشيخ علوي

واصلت موجة التصوُّف الإصلاحي أو المُصْلَح، التمدد في بداية القرن العشرين. فالمريدية، التي عُرف أتباعها في فرنسا باسم الـ Mourides ، متميزة جداً في الإسلام السنغالي. ففي مجرّة الصوفيين المصلحين السابقين، أتخذ المؤسس أمادو بامبا (ت 1927) لقب «خادم رسول الله»، ويمدح النبي (صلعم)، الذي يطابق أتباعه شيخهم به تمام المطابقة بعد موته. كان يرفض رفضاً قاطعاً مواجهة فرنسا عبر الكفاح المسلح ولم يمنع ذلك من نفي المحتل له طيلة خمس عشرة سنة ويثمّن الوضع القائم عبر قولته المشهورة «العمل عبادة»: ولأنها كانت قوية بعدد الأتباع المنضوين تحتها، قامت الطريقة باستغلال آلاف الهكتارات من الأراضي الصالحة
ص 207 للزراعة[247]، وبتنظيم غراسة الفستق في السنغال وبالتحكم في العديد من الصناعات، ما مكّنها من تكوين قوة مالية كبرى. فهل كان هذا الانخراط في العالم مضرّاً بالمحتوي التربوي لطريقة أمادو بامبا؟ يبلغ عدد المريديين اليوم أكثر من مليوني شخص. وأغلب الذين هاجروا إلى فرنسا امتهنوا نشاط البيع المتجول.

ومن المفاجئ، لأول وهلة، أن نجد الشيخ أحمد علوي (ت 1934) من ضمن «المتصوِّفة الإصلاحيين»، هذا الذي يشبّهه أتباعه الغربيين بـ«ولي العصور الوسطى» أو بـ«البطرك السامي»[248] [من السامية]. صحيح أنه كان رجل السنّة، ولكن الذين خالطوه رأوْا فيه أيضاً «صوفياً معاصراً»[249]. وقد اعترف الكثيرون لهذا الشيخ بأنه «مجدد القرن الرابع عشر الهجري». ولد الشيخ الجزائري في مستغانم، وبدأ بإصلاح تصوّف عصره، عبر إدانة بعض الممارسات الطرقية، وإعادة التمركز حول الأساسي في التصوُّف ، أي ذكر اسم الله، الذي كان يراقب بنفسه أثره على مريديه، في خلوات دورية. وقد أدت به هيبته الشخصية واختياراته التربوية إلى الانفصال، سنة 1914، عن الشاذلية-الدرقاوية، لإنشاء فرعه الخاص: العلَوية.

ولإصلاح التصوُّف الجزائري الذي أضعفه الاستعمار الفرنسي وبعثات التبشير المسيحي، أصدر الشيخ علوي بداية من سنة 1923، مجلة أسبوعية تهدف إلى إعطاء الثقافة الإسلامية المحلية حيوية جديدة. وأنشأ بعد ذلك أول «جمعية للعلماء الجزائريين» صحبة إصلاحيين سلفيين كابن باديس. ولكن هؤلاء الأخيرين سرعان ما أعلنوا انشقاقهم، مؤسسين جمعيتهم الخاصة ومجلتهم التي باشروا فيها الهجوم على «المرابطية»maraboutisme[*] التي لا

---

247) وهو ما اعتبره أحد المريدين الفرنسيين «الجهاد الأخضر»؛ أنظر: D. Hamoneau ; *Vie et enseignement du cheikh Amadou Bamba*. Beyrouth, 1998. p 296

248) J. Cartigny ; *Cheikh Al Alawi. Documents et témoignages*. Paris, 1984. p 51

249) J. Berque ; « *La Revue Africaine* ». Alger, 1936. p 691-776

يعلمون أو لا يريدون تمييزها عن التصوُّف الحقيقي. ودافع الشيخ علوي، في مواجهة هؤلاء، ص208
عن رؤية روحية ومنفتحة للإسلام. وقد غير ابن باديس من موقفه تجاه التصوُّف قبل وفاته. يجب أن تغمر الروحانية بأشعتها المجتمع، وتحت لواء الشيخ عرف العديد من الهياكل التربوية والخيرية النور.

وعلى شاكلة الأمير عبد القادر، الذي كانت تجمعه به نقاط مشتركة عديدة، أبدى الشيخ انفتاحا كبيراً تجاه الأديان الأخرى وتجاه الغرب. ولكنه عارض التجنيس الذي اقترحته فرنسا، وناضل من أجل تعليم مدعوم للغة العربية. ومثلما هو الحال عند الأمير، فإن نظرية «وحدة الوجود» لابن عربي ساهمت في تشكيل النزعة الكونية للشيخ. وقد طال تأثيره السلوكي العديد من البلدان في الشرق الأوسط، ولكنه فرّخ أساساً في الغرب ابتداء من سنوات 1920.

ويمكننا الحديث أيضاً عن غير هؤلاء من الشخصيات الأقل شهرة أو الأكثر بعدا، لنبيّن أن المتصوِّفة لا يعيشون حياة الطمأنينة الناعمة، وهو ما يمكن أن يشهد به العلماء الإصلاحيون الذين كانوا في غالبهم قد اعترفوا بالدَيْن الذي عليهم للتصوف.

السماد الصوفي للإصلاحية «السلفية»

إن «المصلحين» من المسلمين المعاصرين الذين يهينون التصوُّف يملكون ذاكرة قصيرة. فجميع علمائهم قد تخرجوا من مدرسة التصوُّف ، التي انتقدوا هذا الجانب أو ذاك منها، ولكنهم ما تخلوا أبداً عن الانخراط فيها. وكان ابن عبد الوهاب الوحيد من بين هؤلاء الذي رمى بذلك الميراث، ما دفع عائلته إلى التبرؤ منه علناً، عندما أمر أتباعه بتحطيم
قبور الصحابة والأولياء المدفونين في الجزيرة العربية. أما نظريته فلا تمثل «إصلاحا» ص209
للإسلام. وهي تمثل في أحسن حالاتها رؤية حرفية لهذا الدين، أملتها عقلية متوترة لبدوي من نجد (وسط الجزيرة العربية).

وفي مصر 1890، ظهر تيار «إصلاحي». وكان العلماء المنتمون إلى هذا التيار يسمون أيضاً «السلفية»، لأنهم كانوا يريدون العودة إلى الإسلام الصافي للـ«سلف الصالح»، أي إسلام الأجيال الأولى من المسلمين، لإعادة تجديد الدين ومواءمته مع أخلاق العصر. ولكن مع نهاية القرن التاسع عشر، أصبح التمييز صعبا بين أوساط كل من العلماء والمتصوِّفة، أو أيضاً بين إسلام «عالم» وإسلام «شعبي». كان التصوُّف يمثل بالفعل «التربة الخصبة» التي ظهر فيها المصلحون[250]، كما كان المتمسكون بالإصلاح يبحثون على تنقية التصوُّف من التقاليد ومن الخرافات التي تخنقه بحسب رأيهم.

(*) المرابطية، هي الديانة الشعبية التي تأخذ أضرحة الأولياء الصالحين محورا لها تدور عليه (المترجم)

(250) G. Delanoue; *Moralistes et politiques musulmans dans l'Egypte du XIX è siècle*. Le Caire, IFAO, 1982, t I, p 243

ويُظهر باعث الإصلاح السلفي في الشرق الأوسط، جمال الدين الأفغاني (ت 1897)، ميلاً شديداً إلى التصوُّف. وكانت رغبته في تجديد الإسلام متأتية بشكل كبير من النصوص الروحانية للشيوخ، التي طالما فسّرها أثناء دروسه. وكان تلميذه محمد عبده (ت 1905)، منذ لقائهما الأول، قد استهوته القراءة ذات الطابع الروحاني التي كان الأفغاني يقوم بها للقرآن. وكان عبده قبل ذلك قد انخرط في الطريقة الشاذلية، التي كان عمه الأكبر أحد شيوخها. والتزم بطريق السلوك، وألف سنة 1874 «**رسالة الواردات**»، التي استرجع فيها نظريات ابن عربي حول وحدة الوجود. وقد أزعج هذا النص السلفيين لاحقاً، لدرجة أن أبرز تلامذة عبده، رشيد رضا، أمسك
ص 210 عن إلحاقه بالطبعة اللاحقة لأعمال شيخه! وعندما استفزه الواقع السياسي والاجتماعي لمصر، ظهر عبده مناضلاً أكثر منه متأملاً، ولكنه إذا ما انتقد بعض مظاهر الممارسة الصوفية، إلا أنه كان يرفض دائماً إرجاع تأخر المسلمين إلى تأثير التصوُّف، وذلك عكس ما كان يظنه كثير من الخَلَف، وحافظ على انتسابه إلى الشاذلية.

أما خليفته على رأس الحركة، رشيد رضا (ت 1935)، فقد تأثر بالعقيدة الوهابية وأبدى انفتاحاً أقل على الجانب الروحاني. ومع ذلك فهو يشيد بالتصوُّف السنّي الخالص، طريق تربية الروح وتطهيرها، وتبنى قولة لشيخ من القرن العاشر: « **إن السنّة عبارة عن أخلاق سنية وأحوال نبويّة، فهي مثل المغناطيس لمن وجدت فيه تجذبه إليها بالخاصيّة**»[251]

أما عن حسن البنا (ت 1949)، مؤسس الإخوان المسلمين، فقد كان في شبابه عضواً نشيطاً جداً في الطريقة الحُصافية، المنتمية إلى الشاذلية. وقد طبع شيخ هذه الطريقة، المتشدد في اتّباع السنّة، الشاب بطابع الرغبة في تكامل الروحانية مع الفعل[252]. وينصّ دستور جمعية الإخوان المسلمين، التي تكونت سنة 1928، على أن الحركة السلفية الجديدة تعتمد قاعدة «الحقيقة الصوفية». وفي الأصل، فقد قدمت الحركة كثيراً من التشابهات مع طريق السلوك: فالإخوان يقدمون «البيعة» لزعيمهم، ويسمى هذا الأخير «المرشد العام»، كما أنهم يقرؤون ورداً يومياً يطلق عليه «الوظيفة» وضعه «البنّا».

وتحولت الحركة بسرعة كبيرة إلى السياسة، وتبنّت موقفاً عاماً معادياً للطرق الصوفية.
ص 211 ويعود السبب في تلك الهجمات عليها، في جزء كبير منها، إلى تنافس بين الجماعات السلفية والمتصوفة. وأصبح الإخوان المسلمون، منذ ذلك الحين، النموذج الذي تقتدي به كل الجماعات الإسلامية، ولكن لم تكن جميعها قد أدانت التصوُّف. وهكذا فقد كان السوري سعيد حوا (ت 1989)، وهو الإخواني المنادي بالكفاح المسلح ضد نظام حافظ الأسد، هو نفسه صوفياً. ورغم السنين الطويلة التي قضاها في السجون أو في المنفى، فقد حافظ على تبنيه لـ«تصوف سلفي».

---

251) أوردها الشيخ علوي في كتابه «رسالة الناصر معروف». ص 92

252) T. Ramadan ; *Aux sources du renouveau musulman*. Paris, 1998. p 182

وقد ترك عدة مؤلفات تشيد بتصوف معتدل جداً في صفوف السلفية المناصرة للوهابية، والتي كان يلومها على انغلاقها في وجه البعد الروحاني للإسلام.

أما فكر محمد إقبال مؤسس باكستان (ت 1938)، وهو يعتبر نفسه مريداً للرومي، فقد كان أكثر كونية بلا شك. كان النموذج الروحاني لإقبال هو «الإنسان الكامل»، خليفة الله في الأرض، وهي نظرية تجد جذورها عند عبد الكريم الجيلي (ق 14). ولأنه درس في أوروبا، فقد تأثر أيضاً بالفلسفة ما فوق العقلانية عند شوبنهاور ونيتشه (في «السوبرمان») وبرغسون. وهو وإن كان ينتقد أيضاً انحرافات التصوُّف الشعبي، إلا أنه ما فتئ طيلة حياته عضوا في الطريقة القادرية.[253]

درس المتكلم الهندي أبو الأعلى المودودي (ت 1979)، وهو أحد منظري الإسلام الأصولي في القرن العشرين، التصوُّف على أيدي متصوفة إصلاحيين، بل واهتم بعالم الإلهيات الشيعي ملاّ صدرا (ت 1641). والتصوُّف ، بالنسبة إليه، جزء من الشريعة؛ وهو لا يتجزأ عن الفقه الإسلامي الذي يمثل بعده الباطني[254]. وإذا كان يعترف بروحانية الإسلام، فهو يريد أن يقضي على كل باطنية فيه. وبعد أن أنهى العمل في الدستور الإسلامي لدولة الباكستان الحديثة، عاد ص212
في آخر حياته لروابطه الأولى في الطريقة الششتية، معتنيا بتربية المريدين.[255]

ويمكن أن نذكر غير هؤلاء من مصلحي القرن العشرين، الذين نمَّوا أحياناً ميراثهم الطرقي، وطوّروا أحياناً أخرى تصوّفاً موازياً، في صلب الجماعات التي لهم فيها بَيْعَة. فسعيد النورسي مثلاً (ت 1960)، وهو تركي ذي أصول كردية، كان ينادي أتباعه في حركة «نوردجو»، وهي قريبة من الطريقة النقشبندية، إلى ممارسة الذكر، بينما يواصل المعاصر عبد السلام ياسين، وهو إسلامي مغربي خرج من عباءة البوشّيشية، الإعلان عن التزامه بروحانية التصوُّف . هل يمكن مواصلة الحديث هنا عن التصوُّف ؟ توجد مواصفات موضوعية مثل الانخراط المستمر في سلسلة موثوقة، وممارسة ذكر ودعاء مخصوص...الخ. ولكن العقائد والسلوكيات تختلف بشكل كبير في صلب التصوُّف ، واستعادة أيديولوجية سياسية أو مهدية لجماعة صوفية ممكن دائماً. بل يمكن أن تجد هذه الأخيرة فيها أرضا خصبة، باعتبار أن التيار الروحي إذا لم يحترم نوعاً من أخلاقيات الطريق، فإنه ينزع إلى الجفاف والى التشدد.

وبأي حال، فإن المتصوِّفة الإصلاحيين والمصلحين السلفيين يتفقون عادة حول العديد من النقاط: فهم يدينون تغريب العقول ولكنهم لا يرفضون التكنولوجيا؛ وهم يرفضون البقاء أسيري

253) E. Sirriyeh ; *Sufis and Anti-Sufis*. Leeds. 1999. p 133

254) عبد القادر عيسى؛ حقائق عن التصوُّف . حلب، 1970. ص 609-607

255) E. Sirriyeh ; *op. cit.* p 164

المذاهب الفقهية؛ وهم يدعون، أخيراً، إلى نشر رسالة الإسلام للعالمين، ما ينجر عنه نوع من الحركية الاجتماعية السياسية. وحول هذه النقطة، فإن استراتيجياتهم تختلف لا شك كثيراً بين هذا الطرف وذاك.

ص213 التصوُّف والحركات الإسلامية في القرن العشرين: التسييس

كان قوميو القرن العشرين عرباً كانوا أم أتراك أم غيرهم كما المصلحون السلفيون غالباً ما يعتبرون التصوُّف ، في صيغته الطرقية، علامة على التخلف. وأغلب الدول الحديثة التي ظهرت في العالم الإسلامي اعتبرت «عقلية الزاوية» عقلية بالية، بالرغم من أنها كانت تخشى تأثير الطرق في المجتمع. وأخذت المشعل، في مستويات عدة، عن قوى الاستعمار التي كانت تستهزئ من الأوساط الصوفيّة وتخشاها في آن. وشيئاً فشيئاً بدأت تلك الطرق بالتفتت تحت مطارق علمنة المجتمع، المدعومة أحياناً بعداء معلن من السلطات. والمثال الصارخ على ذلك إقدام أتاتورك سنة 1925 على منع الطرق الصوفيّة التركية بشكل رسمي، ولكن يمكن أن نذكر أيضاً الاتحاد السوفيتي في عهد ستالين أو خروتشاف، وجزائر بومدين، وتونس بورقيبة. وإذا كانت دول أخرى أكثر واقعية حاولت تقنين حياة التصوُّف لحسن مراقبتها، فإن مصر تبقى إلى اليوم الدولة الوحيدة التي نجد فيها «مجلساً أعلى للطرق الصوفية» يضم الطرق المعترف بها من الدولة. من حقنا طبعاً القول إن حياة التصوُّف تتأقلم بصعوبة مع البيروقراطية. كما كان ردّ المتصوِّفة، من ناحيتهم، على العلمنة المتسارعة أكثر عنفا من رد فعلها على الهيمنة الخارجية. وفي سوريا سنوات 1970 1980، قاوم المتصوِّفة جنباً إلى جنب مع «الإخوان المسلمون» «النظام الكافر» لحافظ الأسد.

وابتداء من ثمانيات القرن العشرين، طال تسييس الحياة الإسلامية الأوساط الصوفية. ففي مواجهة تنامي الحركات الإسلامية، فهم بعض الدول الفائدة التي يمكن أن تجنيها من الارتكاز إلى الأوساط الصوفية. وهو الخط الذي اعتمده السادات في مصر، ثم خلفه في ذلك مبارك،
ص214 وكذا فعل القذافي الذي بحث عن الاقتراب من مشايخ الطرق؛ وفطنت جزائر بن جديد مؤخراً إلى ذلك. فظهرت الطرق من جديد إلى السطح، بشكل من الأشكال، بعد أن كانت مضطرة إلى العمل في الخفاء. فإسلام الهدوء والانفتاح الذي ينادي به أغلب مشايخ التصوُّف هو بلا شك أفضل ترياق للمفاهيم الضيقة التي تسوّقها الحركات الإسلامية. ولكن إذا ما كانت السلطات تقدم هنا وهناك دعماً للطرق، فإن ذلك لا يمكن أن يمر دون ضرائب مشؤومة مثل ارتهان الروحانية للسياسة.

وفي إطار صراع المصالح الذي يجب خوضه ضد التيارات الإسلامية، أنشأ المتصوِّفة مؤسسات ومدارس وشركات مالية كبرى وجرائد وقنوات تلفزية...الخ. وأنتج ذلك ظهور

مجموعات ضغط خاصة، عبر «الجمعيات السلامية» أو «جمعيات العلماء» على سبيل المثال، وبدأوا يفاوضون «تجيير» أصواتهم الانتخابية، ويموّلون الأحزاب السياسية. يظهر ذلك بجلاء في إندونيسيا والباكستان والسودان. وكان حزب الرفاه وزعيمه أربكان، الذي حكم تركيا في تسعينات القرن الماضي، تحت تأثير الطريقة النقشبندية؛ كما أن الرئيس التركي السابق: ترغوت أوزال (ت 1993) كان هو بدوره منخرطاً في هذه الطريقة. ولم يتمكن عدد من الرؤساء من إخفاء انتمائهم إلى التيار الصوفي، مثل عبد الرحمان وحيد الرئيس الأسبق لإندونيسيا، أو الراحل الحسن الثاني الذي كان منخرطا في الطريقة التيجانية. إن صدق التحقيق لا يتناقض حتماً مع الواقعية السياسية. ففي أواخر التسعينات من القرن الماضي، حاول الشيشان المنادون باستقلالهم، وغالبيتهم من النقشبندية، اعتماد «دستور صوفي» وهم ينشئون دولتهم، غير أن تعفّن الوضع مكّن الوهابيين منهم من فرض أنفسهم.

وقد كان الصراع دامياً أحياناً بين المتصوِّفة والإسلاميين. ففي أفغانستان مثلاً، كانت «الجمعية الإسلامية» التي ينتمي إليها الرئيس الأسبق برهان الدين رباني، ويتزعمها المرحوم القائد مسعود، وهي متجذرة في النقشبندية، العائق الرئيس في تقدم طالبان. بينما انخرطت ص215
بعض الجماعات الصوفيّة بشكل غير مفهوم في خطاب الإسلاميين أو تبنت مواقف مشابهة. وكان حزب الرفاه يُقدَّم في تركيا كما في الغرب على أنه حزب إسلامي معتدل. وكان الأحباش في لبنان، وهم أتباع الشيخ عبد الله حبشي، في صراع ضد الإسلاميين، ولكنهم يحذون حذوهم في النشاط الجامح والاختراق السياسي الفاضح، يضاف إليه طائفية حادة[256]. وفي السنغال، أنشأ تيجاني مصطفى سي في سنوات 1980 حركة إسلامية ملتزمة جداً في الفضاء الاجتماعي والتربوي. وقاد في سنوات 1990 مواجهة دامية ضد الحكم القائم، قبل أن ينضمّ إلى الرئيس عبد الله واد. وكان الأصوليون والمتصوِّفة يتلاقون أحياناً لمحاربة الامبريالية الخارجية؛ مثلما هو الحال في القوقاز في مواجهة الجشع الروسي.

وأثناء القرن العشرين، وبعد أن كانت الطرق مصنَّفَة ريفية، استطاعت هذه الأخيرة التأقلم مع عالم المدينة حيث أنشأت شبكات تضامنية جديدة. كما أنها استفادت من مختلف حركات الهجرة إلى الغرب أو إلى داخل البلدان الإسلامية لتحشد الأنصار. بعض تلك الطرق انمحت، وبعضها الآخر لقي عزماً جديداً من رحم الرهانات التي ترميها الإيديولوجيات الصاعدة. وكان انخراطها المتزايد في الحياة الاجتماعية والسياسية محطة لازمة، لا تأثير سلبي لها بالضرورة على مستقبلها. وإذا كان بعضها ينزل إلى الحلبة ليتخذ موقفاً في مواجهة تيارات إسلامية أخرى، أو الالتجاء إلى النضال السياسي، فهناك مشايخ يستطيعون إلى اليوم مزاوجة الانكفاء

M. Yared; «*Habachi et les islamistes : le duel à mort*», dans Les Cahiers de l'Orient, n° 50. (256
1998. p 83-97

ص216 على الذات التي تفرضها الحياة الروحانية والحضور في العالم. ويعتبر من المخاطرة القول، اللهم إلا في حالات معلومة تماماً، إن هذا الشيخ أو تلك الطريقة قد قصرت اهتمامها على الظاهر، متجردة من كل جوهر تربوي.

«العلماء المتصوفة» في العصر الحاضر

كما هو الشأن بالنسبة للعصر الوسيط، فإننا لا نستطيع وضع إسلام عالم، «سنّي»، في مواجهة إسلام صوفي. فالعلماء المتصوِّفة لم ينقرضوا، وبالذات في معقلين تاريخيين ومركزيّين للإسلام، مصر وسوريا. فقد بقيت أبواب جامعة الأزهر مشرعة في وجه التصوُّف بشكل واسع، وأثناء القرن العشرين، كان عدد من شيوخ الأزهر متصوفة في الوقت نفسه. وكان أشهرهم عبد الحليم محمود (ت 1978)، الشاذلي الطريقة، الذي درس في فرنسا وتعرف إلى روني غينون في القاهرة، وألف عدة كتب «دافع» فيها عن التصوُّف وعرض مبادئه، دون أن يمنعه ذلك من انتقاد التسيّب الطرقي. وينخرط شيخ الأزهر الحالي أيضاً في التيار الصوفي، وكذا مدير جامعة الأزهر ومفتي الديار المصرية.

وفي دمشق، كان المفتي الأعظم في الجمهورية السورية سابقاً، أحمد كُفتارو (ت 2004) نقشبندياً بارزاً. ولأنه كان يتبنى تصوّفاً قرآنياً، وملتزماً بالمسألة الاجتماعية، ومنافحا عن القضية الإسلامية، فقد اقترح استبدال مصطلح «التصوُّف» بمصطلح «الإحسان»، أي البحث عن الكمال[257]. أما بالنسبة للشيخ البوطي، فهو واحد من أبرز العلماء المؤثّرين في العالم الإسلامي. ينتقد هذا الجامعي، الذي يراعي عدة اتجاهات إسلامية، السلفيين في رفضهم ص217 للمسلمين الآخرين، وفي قراءتهم المشوّهة لابن تيمية. كما يناضل من أجل الاجتهاد في قراءة النصوص الصوفية.[258]

بيبليوغرافيا:

-Les Cahiers de l'Orient, n° 50, « *les Soufis à l'assaut de l'islam* ». Paris, 1998

-Johan Cartigny ; *Cheikh Al Alawi : Documents et témoignages*. Paris, 1984

-Emir Abdelkader ; *Ecrits spirituels*, présentés et traduits par M. Chodkiewicz. Paris, 1982

-Bruno Etienne ; *Abdelkader*. Paris, 1994

-Marc Gaborieau & Nicle Grandin ; « *Le renouveau confrérique* » dans Les Voies d'Allah. Paris, 1996, p 68-83

-Tariq Ramadan ; *Aux sources du renouveau musulman*. Paris, 1998.

---

257) E. Geoffry; « *Soufisme, réformisme et pouvoir en Syrie contemporaine* », revue *Egypte / Monde Arabe*. (CEDEJ, Le Caire). n° 29 / 1997, p 14

258) السلفية. دمشق، 1988

ص 218

الفصل الرابع
التصوُّف كما يُعاش (أو واقع التصوُّف)
الشيوخ والمريدين

علاقة صارمة

« **إن الرجال يعرفون بالحق، ولا يُعرف الحق بالرجال**»[259]، ولكن هذه المقولة لابن عربي لا تعفي المريد من البدء بالبحث عن شيخ. فمسيرة الطريق، أي تلك الرحلة الباطنية التي تقود العبد سجين غروره إلى الحالة الممكنة «للإنسان الكامل»، تشتمل في الحقيقة على امتحانات كثيرة ومخاطر جمّة يستحيل على المريد اجتيازها لوحده. ونصح المشايخ الراغبين في أخذ الطريقة، في وقت مبكر، بالانضواء تحت جناح مرشد روحي[260]. يقول البسطامي في هذا الشأن: «**من لا مرشد له، فالشيطان مرشده**»؛ ويؤكد قول مأثور على أنه «**لولا المربيّ ما عرفت ربّي**». والمعلم الخارجي لا يعدو كونه مرآة «للمعلم الباطني»، الذات العلية التي ينبغي على الذات البشرية التدرّج نحوها، عندها يجد المريد الذي تفتحت بصيرته مادة للتعلم في كل المخلوقات. ولكنه لا يمكن أن يتخلى
ص 219 عن الشيخ. فهذا الأخير يفرض نفسه بحكم حالة النفي التي يعيشها العبد في الحياة الدنيا. وحتى الأولياء «الملهمين» أو المجذوبين، في تاريخ التصوُّف ، كان لهم شيخ أرضي. والسالك المبتدئ الذي يدعي اتّباع الطريق دون شيخ كالمريض الذي يريد المعافاة دون طبيب. والشيخ هو في الآن نفسه طبيب الأرواح، والوسيط بين الله والعبد، وسند تأمّل مريده.

«**اتّصالك بهذا الشيخ أو ذاك غير نافع لك**» أو « **إبحث بنفسك في نفسك**»: إن هذه العبارات الفَضّة لبهاء الدين نقشبند لا يجب أن تخدعنا، لأنها لا هدف لها غير إثارة نزعة الجمود المهيمنة على تصوّف عصره[261]. وإذا ما كان بعض مريدي ابن عربي قد رأَوْا في الاقتصار على قراءة أعمال هذا الأخير كافياً لتكوين قاعدة للتحقق، فإن الشيخ الأكبر ما فتئ يعود، في مرات كثيرة، إلى التأكيد على ضرورة أخذ المريد العادي عن شيخ. ففي القرون الأولى للإسلام، كما يؤكد أحد المشايخ، لم تكن هناك حاجة لوظيفة الشيخ المربّي، لأن المسلمين لا يزالون مغمورين بالحضور النبوي. ثم أصبح هذا الكهنوت بعد ذلك ضروريا.[262]

والقرآن نفسه يدعو المؤمن إلى سؤال «أهل الخبرة» بالله (الفرقان: 59)، وبالتحديد «أهل الذكر» منهم (النحل: 43). وغالباً ما كان المتصوِّفة يستشهدون بالآية» ﴿**أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده**﴾ (الأنعام: 90). ويؤكد الرسول أن « **مقام الشيخ بين أتباعه كمقام النبي في أمته**»

---

259) ابن عربي؛ الفتوحات المكية. ج 2، ص 366

260) عادة ما يطلق على المعلم الصوفي شيخا؛ أما في إيران وفي شبه القارة الهندية فإنه يحمل لقب المرشد، أو «بير»

261) الخرقاني؛ أقوال متصوف. ص 65

262) ابن المبارك؛ كتاب الإبريز. ج 1 ص 52

(ابن النجار). ويعني مصطلح الشيخ أيضاً «القائد» و«الكبير في السن»، دون أن يلغي معنى منها الآخر. فالمشايخ يتحملون مسؤولية القيادة الروحية التي كان يقوم بها الأنبياء في أممهم،
ص 220 ولكنهم نواب عن النبي، معلّم المشايخ، فحسب. ومثلما يعلن الغزالي والسهروردي، فإن العلاقة التي تربط الشيخ بمريده هي على صورة العلاقة التي تربط النبي بصحابته. ولا يمكن للروحاني المسلم أن يتصور شفيعاً أكثر تحقّقاً من النبي (صلعم)، الذي يؤكد: «**أدّبني ربي فأحسن تأديبي**» (ابن السمعاني).

وتجد العلاقة بين الشيخ والمريد نموذجاً آخر تعود إليه، وهو لقاء موسى بالخضر (ع). وفي القصة التي يرويها القرآن، يظهر موسى نفاذ صبر كبير فيما خص أفعال الخضر، ما دفع هذا الأخير لمفارقته[263]. يجب أن تكون هذه الرسالة درساً لكل المريدين المبتدئين: تقوم علاقة السلوك على تسليم كلّي من المريد إلى الشيخ[264]. وليس الهدف هنا إخضاع المريد، بل جعله «شفّافاً»، حتى يكون متأهلاً للاختراق من قبل الحالة الروحية التي يمر بها شيخه. وبالفعل، فإن ذاتية المريد التي تتحول إلى مستجوب دائم لماذا ؟ كيف؟ - تعترض النور والحب الإلهي الذي يتدفق من شيخه. «**على المريد أن يكونَ بين يدي شيخه كالميّت مع مغسله**»: نجد هذه الصيغة التي تروى عن سهل التستري في كل كتب التصوُّف . أما الغزالي فهو يستعمل صورة أخرى: على المريد أن يتشبث بشيخه «**كالأعمى الذي يمشي على حافة النهر**»[265].

إجلالٌ مُغالي ؟

حتى يكون الخضوع للشيخ فعّالا، لا بد على المريد أن يكون مقتنعاً أن شيخه بلغ رتبة الكمال
ص 221 الروحي. ويجب عليه أن يعتبره قطباً، مغناطيسًا يلف حول مداره. وبهذا المعنى أوحى العديد من المشايخ أن المعلم هو القبلة الحقيقية. وقد طورت بعض الطرق تقنيات لـ"توجيه» المريدين نحو الشيخ. فنجد أن **الرابطَة** عند النقشبندية هي «حبل» المحبة الذي يخلق نوعاً من الاتصال «التخاطري» بين الاثنين: حيث يركّز المريد ذهنيا على صورة شيخه لبلوغ حالة الجذب التي تقتلعه من هذا العالم. ويؤاخذ علماء الظاهر، بل وحتى بعض المتصوِّفة، على هذا المنهج متاخمته للشرك، لأن المريد عندما يعتقد في شيخه باطنياً في الوقت نفسه الذي يدعو فيه ربه، ألا يشرك البشر في الربوبية؟ أما المدافعون عن الرابطة، فإنهم يستشهدون بالآيات القرآنية: ﴿**يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة**﴾ (المائدة: 35)، أو ﴿**يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين**﴾ (التوبة: 119). كما يرتكزون إلى الحديث النبوي: «**أفضلكم من إذا نُظِر إليه ذكّركم بالله**» (الترمذي).

---

263) أنظر سابقاً صفحة 99 (من النص الفرنسي، فقرة : هل للمتصوّفة شريعة خاصة؟)

264) السهروردي: عوارف المعارف. ص 409. عبد القادر الجزائري: كتاب الأحوال. ترجمه إلى الفرنسية لاغارد. ج1 ص 562-565

265) الغزالي: إحياء علوم الدين. ج 3 ص 65

إن إجلال الصوفي لشيخه ليس إلا دليلاً عن اعتقاده في النبي (صلعم) وعبادته لله. ومع ذلك فإن انتقادات أهل الظاهر تُفهَمُ تماماً عندما تستهدف المريدين الذين يسجدون لمشايخهم، وهو ما حصل بالفعل. والمشايخ الحقيقيون يتبرؤون أيضاً من أنواع السلوك هذه، بالرغم من إمكانية تبريرهم لرمزيتها؛ وهم يذكّرون أن المرشد الروحي لا يعدو كونه «محفوظاً» من المعاصي، بينما النبي (صلعم) فقط هو المعصوم. وانتقد أهل الظاهر أيضاً مظهراً آخر يدعو إلى الريبة، ولم يظهر إلا في حدود القرن السابع عشر، هو «الفناء في الشيخ». ويرى فيه المتصوِّفة تمهيداً لفناء ص 222
الذات البشرية في الرسول، ومن بعده الفناء في الله. وبالحب الذي يحمله المريد لشيخه، يصل إلى الذوبان فيه. تلك هي الغاية من علاقة السلوك، التي يجب أن تؤدي إلى تأثير متبادل بين الشيخ والمريد، وانتقال الحالة الروحية التي يمر بها الأول إلى الثاني. « **ما صحبتك إلا لتكون أنت أنا، وأنا أنت**»[266]. وهذا ما يفسر كيف أن خادم الشيخ يمكن أن يصبح أحياناً خليفته، بالرغم مما في ذلك من تناقض ظاهري. وعمليا فإن الشيخ في خدمة مريديه. ويُعتبَر شخصاً «مضحّياً»، لأن وظيفته الروحية ثقيلة، وتستدعي تفرغاً دائماً.

نظام سلوك متبادل

من واجبات السالك اتّباع نظام من الأدب الروحي تجاه شيخه، وهو ما تؤكد عليه كل المؤلفات الصوفية. وهذا الأدب ذو طبيعة داخلية أولاً. فالمريد، على سبيل المثال، لا يمكن أن يتّبع معلّم سلوك بشكل اعتباطي، لأن الخطر أن ينقلب عليه لاحقاً؛ لا يجب أن يخفي عنه شيئاً؛ لا يجب أن يتقصى حالته الروحية أو أن يطرح أسئلة لا تعنيه حول شخصه أو عائلته. ويقتضي الأدب أيضاً تصرّفاً خارجياً يتطابق مع ما طالب به القرآن صحابة النبي (صلعم): ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تقدّموا بين يدي الله ورسوله**﴾ (الحجرات: 1)؛ ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي**﴾ (الحجرات: 2). ومن اللياقة أن لا يدير المريد ظهره لشيخه، وألاّ يمعن فيه النظر: يُروى أن بعض المريدين لم ص 223
يتطلعوا في وجوه شيوخهم أبداً. ويجتنب المريد رفع الصوت في حضرة شيخه، والمبالغة في الضحك، وإبداء الملاحظات لما يقول أو يفعل، وبالتالي معارضته، اللهم إلا إذا طلب منه شيخه ذلك... الخ.[267]

وفي المقابل، يحترم الشيخ بدوره نظاماً من الالتزامات والواجبات الأدبية في علاقته مع مريده. وهذا القانون أقل قطعية، وأقل تصريحاً من ذاك الذي يفرض على المريد، وهو نادر الورود في رسائل الصوفية. فلا يجب على الشيخ مثلاً أن يسعى في التكثير من طلبة السلوك حوله، بفعل نفوذه وغوايته؛ وبالتالي يجب عليه أن يتحاشى جلب مريدي شيخ آخر إليه، بدعوى أن الأخير أقل درجة روحية منه. إذ ليس المريد مِلْكا له، ولكنه «وديعة» أودعها الله بين يديه.

---

266) ابن عطاء الله: لطائف المنن. (ترجمة إ. جوفروا). ص 113

267) نجد عرضاً مفصّلاً لأهم الآداب التي يجب احترامها في هذا الباب، في كتاب «عوارف المعارف» للسهروردي الذي ترجمه د. غريل تحت عنوان *Les Voies d'Allah*، ص 548-557؛ أنظر أيضاً *Le Soufisme au quotidien*. R. Chih ; ص 231-233

ويجب عليه أن يحفظ سر ما يأخذه من مريده، أو الأسرار التي يبوح له بها هذا الأخير. وبالنهاية فإنه مسؤول أمام الله، ومن المفروض أن تمنحه مهمته تلك تواضعاً جماً. يقول الشيخ بن تونس «**تقرّبوا إلى الشيخ الذي يقول لكم: أعلم أنني لا أعلم**».[268]

والمعلّم الحق يعرف قدرات كل واحد من مريديه، ويتعامل معه بالتالي بالطريقة المناسبة. ويجب عليه أن يضع نفسه في مستواه، كما كان يفعل الرسول، وأن يكلمه بحسب درجته في الفهم. ولهذا السبب فمن غير المنصوح للمبتدئ إتّباع «المجذوب» مهما ظهرت ولايته.

وفي المبدأ، لا يتقاضى الشيخ مقابلاً مادياً، لأن الوظيفة التي يقوم بها خدمة، أو «صدقة» كما
ص224 تقرره عدة آيات من القرآن[269]. واليوم، فإن الشيخ الذي يتولى الأنفس لا وقت له لممارسة عمل ما؛ لذلك فإن مريديه هم الذين يكفونه حاجياته.

شيخ واحد

يستطيع المريد مخالطة عديد الشيوخ قبل أن يقرر أخذ السلوك عن أحدهم. ويبدو أن انجذابات لطيفة جداً هي ما يحدد خياره، بالرغم من أن المريد لا يختار شيئاً في الواقع: قال أحد المشايخ لطالب عرض نفسه عليه للمرة الأولى«**رُفعتَ إليّ منذ عشرة أعوام**» [أي أترقبك]. فالمريض الذي يتناول أدوية قررها له أطباء عدّة، لا أمل له في البُرْء. وكذا المريد المدفوع بهمّة روحية حقيقية لا بد له من أداء الولاء لشيخ واحد. وعلى شاكلة الأبوة الدموية، فإن الأبوة الروحية هي أيضاً حصرية. وكما يقول المثل، فإن«**المريد الذي يأخذ له شيخان كالمرأة بين رجلين**». وقد تجرأ أحد المشايخ للقيام بالمقارنة التالية: « **فكما أن الله تعالى لا يغفر أن يُشرَك به، فكذلك محبة الأشياخ لا تسامح أن يشرَكَ بها**»[270]. يمكن للمتصوف أن ينضوي تحت أكثر من طريقة، ولكن لن تجده سالكاً إلا مع شيخ واحد.

ومن غير اللائق، عند البعض، أن يقصد المريد شيخاً آخر غير شيخه من دون إذنه؛ وبعضهم الآخر، على العكس من ذلك، يشجع أتباعه على ملاقاة هذا الشيخ أو ذاك. والقاعدة في هذا الباب تختلف بحسب الزمان والوسط الصوفي. أحياناً يرسل الشيخ مريده إلى شيخ آخر، عندما
ص225 يرى أنه الأقدر على الترقي به في السلوك. وإذا توفي الشيخ قبل بلوغ المريد لدرجة «التحقّق» الروحي، اتّخذ الأخير له مرشداً آخر. بيد أن معلمه الأول يبقى غير ممكن التعويض، ويمكن لروحانيته أن تواصل تربية المريد الذي بلغ مراحل متقدمة، حتى بعد موت الشيخ.

النشأة الثانية

كما الأمر في كل تربية، فإن المريد يمرّ بالسياق المزدوج للموت والبعث. ولا يمكن احترام

---

268) خالد بن تونس: الصوفية: قلب الإسلام. ص 223

269) أنظر على سبيل المثال سورة الحديد: آيات 37-36 ؛ وسورة الإنسان: آية 9

270) الشعراني: الأنوار القدسية. ج 1 ص 187

هذه المراسم إلا تحت إمرة شيخ، يؤدب المريد من البداية إلى النهاية. فبعد «طفولة» المريد يأتي «النضوج» حتماً، وهي مرحلة «الرجولية» الروحية: ويمكن للنساء بالطبع بلوغ تلك الدرجة من التحقّق[271]. ولا يعني ذلك أن كل الطلبة قادرين على بلوغ آخر مرحلة من مراحل السلوك. وقبل قرار الشيخ بقبول الإشراف على المريد، يقيّم إن كان هذا الأخير يتوفر على الاستعدادات اللازمة ويستطيع دفع ثمن التربية. وبحسب الشعراني فإن ذلك من أوكد الشروط: إذ لا يجب بخس الطريق، وفي ذلك مصلحة حتى للمريد. ويعمد بعض الأشياخ إلى صرف طالب السلوك، أو إحالته على الترقب. وفي الماضي، كانوا يخضعونهم إلى فترة اختبار تتراوح بين أربعين يوماً إلى ثلاث سنوات، ويبقى الشيخ الحَكَم الأوحد في القبول من عدمه.

وعندما يعلن الشيخ قبوله للطالب، يخضع صدق هذا الأخير ورغبته للامتحان. فالشبلي، الذي كان أبوه حاجب الخليفة، فرض عليه الجنيد سؤال الناس في السوق لمدة عام. وفي الزمن القريب، كان على العربي الدرقاوي، وهو ينتمي إلى عائلة من علية القوم، أن يشقّ مدينة فاس وهو يحمل على ظهره سلالاً من برقوق مجفف. ولا شك أن تلك المهمة بالنسبة لعلماء متميزين كانت مُذلّة[272]. وفي الوقت نفسه غالباً ما كان الشيوخ يصرون على الطالب ترك كتبه، لأن كل ما ص226
اكتسبه يمكن أن يعرقل اتصاله المباشر بعالم الروح. لا يتعلق الأمر هنا برفض علوم الظاهر، ولكن بتنويرها بعلوم الباطن.

وبالنسبة للذين ينخرطون فعلياً في الطريق، فإن فترة الطلب يمكن أن تطول. نجد عند المولوية مثلاً أن القادم الجديد إليهم يجب عليه أن يكون في خدمة الجماعة مدة ألف يوم ويوم، يقوم أثناءها بكل الأعمال الممكنة (تنظيف مكان الإقامة، الطبخ...). بل إن بعض المشايخ هم أول من يلتزم بذلك. وعديد النصوص الصوفيّة تروي كيف أن أول لقاء جمع الطالب الجديد بشيخه كان فيه هذا الأخير يكنس البهو أو ينظف بيت الخلاء في الزاوية. والغزالي نفسه، حجة الإسلام، قد قام بهذه الأعمال المتواضعة.[273]

كانت التربية في الزمن الماضي، شديدة أحياناً. ويروى أن بعض الأشياخ كان يضرب مريديه بعصا لحد كسر عظامهم، أو يتركهم عطشى لحد بلوغ «الفتح». كما يرسل بعضهم الآخر مريده الصغير إلى شيخ بعيد لصفعه صفعة مخلّصة. وليست هذه الاختبارات إلا أداة، لأن التربية الروحية لا تهدف إلى إرهاق المريد، بل إلى التدرج به نحو الله. والمحبة هي التي تحدد علاقة السلوك؛ « **فالمريد يترقى في محبة شيخه إلى حد يصير يتلذذ بكلام شيخه له كما يتلذذ بالجماع**».[274]

---

271) ابن عطاء الله؛ لطائف المنن. ص 295-294

272) الهجويري؛ مجموع صوفي. ص 408. العربي الدرقاوي؛ رسائل الشيخ الدرقاوي. ميلان، 1978. ص 19

273) الشعراني؛ الأنوار القدسية. ج 2 ص 160

274) نفسه. ج 1 ص 173

ولأن الشيخ هو الأب الروحي للمريد، فإنه يطلب من هذا الأخير، أحياناً، أن ينسى أباه
ص 227 البيولوجي. ومن المتواتر أن تجد مريداً متقدماً في السلوك يشبه خِلْقةَ شيخه. غير أن الصور التي يستعملها الأشياخ تحيل بالأحرى على الأمومة، وهم يظهرون تجاه المحيطين بهم شفقة الأمومة وحِلْمها الحق. وكان أبو الحسن الشاذلي يشبّه نفسه بالسلحفاة التي تحفظ أبناءها بالنظر. ومصطلح تربية يعني «إرضاع الطفل». وغالباً ما يوصف الشيخ كونه «أمّا مرضعة» تقدم حليبها، ويوصف المريد الذي بلغ التحقّق بـ«المفطوم»[275]. بل إن أحد مشايخ القرن العشرين كان يقدم اللقمة لمريديه فعلياً. وبشكل عام، فإن الشيخ «يحضن» أتباعه؛ ويهتم أحياناً بأدق تفاصيل حياتهم العملية.

تأخذ التربية الروحية مسالك مختلفة. ووحدهم بعض الأشياخ يعطون تعليماً عقائدياً صريحاً، لأن حالة الشيخ الروحية هي التي تكتسي قيمة حقيقية أكثر من قوله أو من قلمه. بل إن التربية تحصل أحياناً دون علم المريد، من خلال فضيلة السكوت، لأن «**من لم يستفد من صمت الشيخ لن يستفيد من كلامه**». ونظرة الشيخ، بشكل من الأشكال، امتداد لنظر النبي (صلعم) لصحابته، وهي من نظر الله إلى خلقه: «**طوبى لمن رآني، وطوبى لمن رأى من رآني**» (الطبراني). ويقال إن أولياء الماضي الكبار يستطيعون بمجرد تسريح النظر أن يدفعوا بالشخص إلى طريق الولاية: « **والله يقول أبو العباس المرسي ما بيني وبين الرجل إلا أن أنظر إليه نظرة وقد أغنيته** »[276]. وبخلاف «مراقب الضمير» العادي، فإن الشيخ ينقل إلى مريديه، وبواسطتهم إلى كل الخلق،
ص 228 البركة المودعة فيه.

وحتى إن لم يكن من بين مهام الشيخ المتصوف تعليم شريعة الظاهر، فإنه غالباً ما سيلجأ إلى ذلك لانتمائه، في أكثر من حالة، إلى فضاء العلماء. ويؤكد أحد مشايخ القرن السادس عشر أن على المرشد الروحي معرفة كل وضعيات الشريعة الإسلامية، وهو يعني بذلك أن معرفته بها يجب أن تكون عن طريق «الكشف»[277]. وبحسب المعايير المعروفة، فإن الشيخ يمكن أن تكون معرفته بالشريعة ضئيلة جداً؛ فمؤهلاته تنتمي إلى سجلّ ذي طبيعة مغايرة.

البسيكولوجيا الصوفية، أو في «علم الروح»

تفترض علاقة السلوك مبدأين اثنين: فالشيخ، وبفضل البركة الربانية التي يتمتع بها، يقدم «المدد» للمريد؛ ومن ناحية أخرى، وبفضل معرفته بالنفس البشرية التي حصّلها من تجربته الخاصة، فإنه يستطيع إدراك كل مريد بشكل شخصي ومخصوص. لقد أبدع المتصوِّفة علوم النفس، وطبقوا تلك المعرفة، الملهَمَة والتجريبية في آن، في المنهج التربوي. وبينما كان الفقهاء

---

275) voir par exemple M. Chodkievcz ; « *Les maîtres spirituels en islam* » dans *Connaissance des religions*. N° 53-54. 1998. p 39-41

276) لطائف المنن. ص 113

277) الشعراني؛ درر الغوّاص. القاهرة، 1985. ص 94

يضعون القوانين، والمتكلمون يحددون المذاهب، كان مشايخ المتصوِّفة يبتدعون منهجاً يهدف إلى القيام بـ«عمل» روحي يستهدف النفس. وقد لُقنتْ تلك المعرفة، في الغالب، مشافهة، ولكننا نجد أثرها في النصوص التي تناولت، منذ القرن التاسع، «**عيوب النفس ومداواتها**»[278].

والتصوُّف، مثل كل حركات الزهد، يهدف إلى تنقية النفس البشرية وتطهيرها. وتتطلب تلك العملية إصلاحاً للنفس، التي قال القرآن إنها تمر بمراحل ثلاثة. فـ«النفس الأمّارة بالسوء»، أي ص229 تلك التي تدفع إلى الغرائز السفلى وإلى الشهوات، لا بد أن تترك مكانها لـ«نفس اللوّامة»، التي لا تني عن مؤاخذته عن زيغه، والتي تتطلع إلى النور. ونتيجة تلك المعركة الداخلية، تتحول إلى «النفس المطمئنة»، المطهّرَة، الشفافة، التي لم تعد تشكّل عائقا عن **الحضور**[279]. ولعل ذلك أحد الأهداف التي قررتها الحكمة التالية، التي تروى أحياناً عن النبي (صلعم): « **من عرف نفسه فقد عرف ربّه**». وقد وقع تفسير هذه الحكمة بشكل مختلف بحسب الدرجة الروحية لصاحب التأويل.

أكثر المتشددين مع النفس البشرية هم الملاماتية، الذين ينادون بمقاومة النفس المظلمة دون كلل، مجاهدة النفس التي قال عنها القرآن ﴿**من اتخذ إلهه هواه**﴾ (الفرقان: 43).

واعتبر متصوفة آخرون أنه لا يجب قتل النفس، بل إذلالها وتدجينها، لأن المرء هو خليط من الحالات العلوية والحالات السفلية، قَبِلَ بذلك أم لم يقبل. وأخيراً، فإن فريقاً ثالثاً من المتصوِّفة يرى في النفس إشارة للسراب، لا يجب التوقف عندها طويلاً، بما أن النفس الربّانية، الذات العلية، وحدها هي الحقيقة. وفي خضم المعركة ضد أهواء النفس، تختلف الأوامر بشكل واسع بين شيخ وآخر. فيذهب من كان لهم توجه زهدي من بين هؤلاء إلى تجويع النفس البشرية حتى ترعوي، بينما الغالب على المتصوِّفة التأكيد على فضائل الذكر.

إن الازدواجية التي تطبع النفس هي من إرادة الله، لأن الله، في الإسلام، هو في أصل الخير والشر. وبذلك، أثار المتصوِّفة المسألة الدقيقة المتعلقة بدور الشيطان أو إبليس في الوعي الإنساني. ص230 يصف القرآن كيفية قبول الملائكة، بعد اندهاشهم الأولي من نتيجة هذه الإرادة الإلهية، للسجود لآدم، الذي سـ«**يفسد فيها** (أي الأرض) **ويسفك الدماء**». ولكن إبليس الذي كان يعبد الله وحده، ويعرف مصير البشرية، رفض السجود له[280]. فطرده الله من رحمته، وأصبح منذ ذلك الحين متفرّغاً لغواية الإنسان. ويرى بعض الصوفيّة في إبليس المَلَك العارف، ويتحسرون على مصيره التراجيدي، بل ويجعلون منه، إلى جانب النبي (صلعم)، أكمل الموحّدين، أداة الغضب الإلهي على البشرية، في حين أن الرسول هو أداة المغفرة.

---

278) وهو عنوان كتاب للسلمي، ترجمه إلى الفرنسية عبد الحميد الزين تحت عنوان: *maladies de l'âme et de leurs remèdes*. ميلان، 1990

279) الآيات القرآنية التي تتحدث عن مراتب النفس الثلاث: يوسف: 53 / القيامة: 2 / الفجر: 27-30

280) سورة البقرة: 30-34

وبالنسبة لأغلب الأشياخ، فإن إعادة الاعتبار هذه للشيطان الذي رُفِع لدرجة الشهادة، لا تتأتى لغير من تجاوز ثنائية الخير والشر، ومن أدرك جوهر الأضداد. وهي مهمة صعبة على الروحانيين العاديين، وبالتالي على عامة المؤمنين، لأن الشيطان هو عدو الإنسان، مثلما يذكُر القرآن في عدة مواضع. وغروره الأعمى ﴿**أنا خير منه**﴾ (الأعراف: 12) يناقض الخضوع المطلوب من المؤمن، وهو أيضاً عكس «فناء» المتصوف في الله. وإذا كانت الوَلاية قرباً من الله، فإن مصطلح «شيطان» يحمل في ذاته فكرة الانفصال والبُعد. «**لا تسعني أرضي ولا سمائي، وحده قلب عبدي المؤمن يسعني**»: ويكفي هذا الحديث القدسي لنفي الحقد الذي يكنّه إبليس للإنسان.

وبالرغم من أن الله لم يمكّن إبليس من أية سلطة حقيقية (الحجر: 42؛ الإسراء: 65)، فإن قلب الإنسان هو الحلبة التي يتنازل فيها باستمرار الله مرفوقا بالملك، مع إبليس مدعوماً بالنفس الجسمانية. والأسلحة المستعملة من كلاً الفريقين هي الخواطر التي تحاصر الإنسان. وعادة ما تُرجَعُ هذه الخواطر إلى أصول أربعة: إلهية، وملائكية، وأهوائية [من الهوى]، أو شيطانية.

ص 231 وبشكل عام، فإن المريد لا يملك الحصافة الكافية لينتبه إلى مصدر تلك الخواطر. وإذا كان التدبير السيئ الذي يوحي به الشيطان هو الأعم فيما خص الحياة الدنيوية، فإنه يكتسي طابعاً أكثر انحرافاً في الحياة الروحية. يقول ابن عطاء الله «**حظ النفس في المعصية ظاهر جلي، وحظها في الطاعة** [أي في أعمال العبادة] **باطن خفي عليه ومداواة ما يخفى صعب علاجه**»[281]. ويقال إن إبليس يستطيع الظهور في ثوب المؤمن المتنسك، في ثوب المتصوف الحذر، أو الشيخ الفاتن... ولهذا السبب نجد بعض الطرق الصوفيّة تطلب من المريد كشف جميع أفكاره ورؤاه لشيخه. وعلى عكس أغلب المعالجات الحالية، فإن هذا «التحليل»، الذي يهدف إلى هيكلة شخصية المريد نحو الأعلى، يرتكز إلى كيمياء روحية بين الشيخ والمريد.

ويتحدث القرآن في عدة مواضع عن أهمية المنام والرؤيا. والنبي (صلعم) نفسه أحلّها مكانة خاصة، وكان يؤول رؤى صحابته. فرؤية جسمه الروحاني، في المنام أو في اليقظة، تمثل عند السالك إشارة رئيسية. وتمثل الأحلام والرؤى للصوفي نوعاً من المشاركة في النبوّة، بما أن الرؤية، بحسب حديث نبوي، هي الجزء السادس والأربعين من النبوّة (البخاري). وتُخلَقُ الرؤى في «عالم الخيال»، الذي يسمّى أيضاً بـ«عالم المثال»، وهو وسط بين عالمنا الحسي وعالم الحقائق الربانية. وهو يمكّن السالك من ولوج عالم المخفيات، وأن يتلقى التربية على أيدي الأنبياء والخضر (ع) والأولياء الماضين أو المعاصرين. وقبل أن يقرر الشيخ الإشراف على التربية، يعمد أحياناً إلى تأويل

ص 232 أحلام الشخص الراغب في تلقي الطريق. وفي الطريقة الملاماتية، يُربَّى المريد على أسماء الله السبعة بحسب تجربته مع الأحلام. وسواء تعلق الأمر بالخواطر أو بالأحلام، فإن التحليل يهدف دائماً إلى تخليص روح السالك حتى يتمكن، عبر مخاض عسير، من أن «يولِّد» نفسه بنفسه.

281) الحكم العطائية. الحكمة رقم 159

الخلافة وتفويض السلطة

عند دنو ساعته، لم يضع الرسول أبا بكر في قيادة الأمّة إلا بطريقة إيحائية جداً. ومن النادر أن يعيّن الشيخ خليفته بشكل صريح، كما لو أنه يفضّل ترك القرار للسماء: فالطريقة ليست ملكه؛ إنها تأتي من الله وتعود إليه. كما يمكن لغياب التعيين أن يعني أيضاً أنّ المرشد لم يجد من بين مريديه من هو مؤهل لخلافته، أو أن من اختاره لا يمكن أن يلاقي قبولاً بعد موته لدى بقية المريدين. تكون دهشة الأتباع كبيرة عندما يقرر الشيخ على رأس الطريقة قادماً جديداً، أو مريداً نكرة، أو خادماً... يجد هذا الأخير عسراً كبيراً إذًا في فرض سلطته، بل يجد نفسه أحياناً وقد وقعت إزاحته. وإذا لم يعيّن الشيخ المتوفى أحداً، عندها إمّا أن لا أحد يتقدم لأخذ مسؤولية الخلافة في الطريقة، وبالتالي تنحو هذه الأخيرة إلى الانطفاء أو إلى الدخول في مرحلة سبات قبل أن تعاود ربما الظهور لاحقاً؛ أو في الغالب، يتقدم أكثر من مرشح لخلافة الشيخ، ويكون هؤلاء عادة من المقربين إليه أو من بين ممثليه. عندها تكون المنافسة شديدة، على الأرجح، لأن كل طامع في المنصب يزعم أقوالاً أو حركات ينسب القيام بها إلى الشيخ المتوفى وتتدخل لصالحه ليدّعي القيامة لوحده على إرثه. ويقول الشعراني في هذا الخصوص: «**ما خلا جسد من حسد**».

وحتى عندما يعيّن الشيخ اسم خليفته كتابة أو مشافهة أمام مريديه فإن انشقاقات تحصل عادة بين المريدين للاعتراض على اختيار الشيخ، يتبعها الانفصال. وتسمح صراعات الإرادات هذه، التي تسبب أحياناً ظهور فروع جديدة للطريقة، قيام تنوع في الأمزجة والأنماط في صلب الطريقة الواحدة. ص233

وقد تعايش الانتقال الوراثي لوظيفة الشيخ منذ وقت مبكر مع الخلافة الروحية الصرفة، خصوصاً لهدف منع التنافس بين المريدين. ومنذ القرن الحادي عشر، أصبحنا نرى تعيين الشيخ لابنه أو حفيده من بعده: كانت تلك هي حال ابن أبي الخير، ثم الجيلاني والرفاعي ونعمة الله... وبذلك ظهرت سلالات عائلية حقيقية، تواصلت أحياناً على مدى قرون. حصل ذلك مثلاً مع عائلة الجيلاني ببغداد، وعائلة وفا أو البَكري بالقاهرة. وعادة ما يعتبر نقل البركة المحمّدية عبر الوراثة أمراً مقبولاً، خصوصاً وأن الأولياء المؤسسين للطرق الصوفيّة غالباً ما كانوا أشرافاً يرتقي نسبهم إلى النبي (صلعم). وهذا المبدأ يخفف من الخصومات حول الخلافة ويحول دون التفريط في الميراث العقاري الذي كسبته الطريقة. وبالمقابل فإن الخطر يكمن في الرتابة التي يخلفها وضعف المحتوى التربوي الذي يتركه. وهو دائماً ما يمثّل تحديا لخليفة الشيخ ذي الهيبة المتحققة. والأشياخ، في طرق أخرى، يُنتَخَبون من قبل ما يمكن أن يسمّى بـ«مجلس الحكماء»، المتكوّن من المريدين الأكثر تقدماً أو الأقدم في طريق السلوك: ويكون اختيار كل واحد منهم محكوماً بما يكون قد تلقاه من عالم الذهول. عندها يجب على مريدي الشيخ المتوفى إعادة البيعة.

ومن بين طرق التصوُّف التي ولدت في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، تطور بعضها سريعاً، واستدعى تمددها ضرورة تفويض السلطة الروحية. كانت هذه في البداية غير رسمية: فالشيخ
ص234 يرسل بعض المقربين من المريدين إلى جهات يعتقد أنها مؤهلة لتقبل الطريقة؛ أو أن شهرته تجلب إليه أحياناً أخرى مريدين من مختلف المناطق، يعودون على إثر البقاء إلى جانبه زمناً، إلى بلدانهم الأصلية، وينشرون فيها تعاليم شيخهم، وبالتالي الإشراف على تربية المبتدئين. وقد تنظّم هذا الإجراء ابتداء من القرن الخامس عشر، عندما أصبح التصوُّف «ظاهرة جماهيرية». عندها عيّن الأشياخ ممثلين لهم (خلفاء، أو مقدمين بحسب الاستعمال المغاربي)، سواء إلى جوارهم لمناوبتهم إذا ما كان عدد المريدين مرتفعاً، أو في مختلف المناطق التي تتغلغل فيها الطريقة. وكانوا يقومون دورياً بزيارة الجماعات المنتشرة هنا وهناك. وليس غريباً، في أيامنا هذه، أن يكون للشيخ خلفاء عنه في قارات عدّة. فإذا أحس الشيخ أن أحد مريديه قد نضُج لتلقين الآخرين الطريق، والإشراف على تربيتهم، أعطاه **الإذن**، الذي يأخذ أحياناً شكل «الإجازة» المكتوبة. ويمكن للشيخ أيضاً أن يعلن عن استقلال المريد عنه، الذي يرتقي بذلك إلى رتبة الشيخ.

بيبليوغرافيا

-Cheikh Khaled Bentounès ; *Le Soufisme, cœur de l'Islam*. Paris, 1996

-Rachida Chih ; *Le soufisme au quotidien ; Confréries d'Egypte au XX ème siècle*. Paris, 2000

-Michel Chodkiewicz ; « *Les maîtres spirituelsen Islam* » dans *Connaissance des religions*. N° 53-54, 1998, p 33-48

أنماط الولاء وطقوسه

يربط روني غينون التربية الصوفيّة بشروط ثلاثة: الأول «قيمة» الشخص، أي قابلياته للدخول في طريق السلوك؛ وثانياً الانتقال المسترسل للتأثير الروحي، عبر الانتماء لتنظيم صوفي؛ وأخيراً المجهود الباطني. ومن بين هذه الشروط، فإن الثاني هو الأقل قابلية للضغط[282]. ص235
ويتميز التصوُّف ، مثلما رأينا أعلاه، بنقل دفق البركة المحمّدية، الصادرة عن الله عبر الملك جبريل. ولا تملك مختلف سلاسل السلوك التي تشق الأزمان والأمكنة إلا أن تؤكد ذلك الانتقال، والذي يُعتبَر الشيخ الحي المتلقي له. الشيخ الصوفي إذاً هو، بداية، «الوريث» الذي ينمّي، بحسب مؤهلاته الشخصية، الميراث الروحي الذي تلقاه، لفائدة أتباعه، ومن ورائهم البشرية جمعاء.

طقوس السلوك

-**الخرقة**: أثناء هذا الطقس الطرقي، الذي كان متّبعاً في الشرق الأوسط بشكل خاص والذي وقع التخلّي عنه اليوم، يقوم الشيخ بإلباس المريد الخِرقة (قطعة من قماش، أو صوف) مسبغاً عليه بركته الروحية الخاصة. وعلاوة على الرابطة التي تشد هذا بذاك، فإن المريد يكون بذلك قد انتسب إلى سلسلة تربطه بالرسول. وقد أعطى كثير من الأشياخ والعلماء إلى هذا الطقس مقام السنّة، لأن النبي (صلعم) كان قد ألبس امرأة تسمّى أم خالد كساء قائلا لها: «**أبلي وأخلقي**».[283]

وبلباسه الخرقة، يكون المريد قد وضع نفسه تحت إمرة الشيخ: إنها «خرقة الإرادة»، التي تعني أن المريد يتقبل ما يُفرَضُ عليه من علوم روحية. هناك أيضاً نوع آخر من التربية الصوفية، «خرقة التبرّك»، وهي نقل البركة فقط إلى المريد، أي ذلك الدفق الروحي الحامي. وقد غلب هذا الطقس، الأقل صرامة، طيلة العصر الوسيط، ولكنه فقد تدريجياً من أصالته وساهم في بروز النزعة الشكلانية في الملبس عند بعض المتصوِّفة، الذين حملوا أردية غريبة ومعاطف وعصياً وغيرها من المناديل. وقد انتقد الأشياخ الأوائل بعض الدراويش لحملهم الدّجل تحت مرقعاتهم. ص236

-**العهد، أو البيعة**. يعتبر هذا الطقس اليوم، وهو يتمتع بدعم النصوص المقدسة المؤكدة، الطابع المشترك والأكثر انتشاراً للارتباط بشيخ أو بطريقة. وهو يعيد إحياء الميثاق الذي عقد بين الله وبني آدم عند أول الخلق (سورة الأعراف: 172). وبشكل ملموس أكثر، يعيد هذا الطقس الربط مع البيعة التي أدّاها الصحابة للنبي في الحديبية: ﴿**إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله، يد الله فوق أيديهم، فمن نكث فإنما ينكث على نفسه، ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه أجراً عظيما**﴾ (الفتح: 10)، ﴿**لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة**﴾ (الفتح: 18).

---

282) *Aperçus sur l'initiation. Paris, 1983, p 34-35*

283) أنظر مثلاً السهروردي: عوارف المعارف. ص 97

ومثلما تؤكد الآية الأولى، فإن البيعة تمت «بالمصافحة». لقد تمّت العملية بالصورة التالية: يكون الشيخ والمريد في حالة طهارة، ويقوم الثاني بصلاة للتوبة. ثم يضع الطالب يده اليمنى تحت يد الشيخ؛ وبذلك يكون الله نفسه، فيما أبعد من النبي (صلعم)، هو من يضع «يده» تعالى فوق يد المريد. وتعتبر هذه الاستتابة، أو العودة إلى الله، الخطوة الأولى في طريق السلوك. وبعد أن يأخذ الشيخ يد المريد بين يديه، يتلو عدة صلوات وأدعية بصوت خافت ومن بينها الآيات التي تعرضنا لها أعلاه ويصرح أنه قد قبل المريد «إبنا» أو «أخا» له، وأنه يقبل هدايته على الطريق. فيقسم الطالب على احترام العهد، وعلى طاعة شيخه، ومن ورائه طاعة الله. ويكون الاتفاق أحياناً مضمراً. كما يضع بقية المريدين الحاضرين أيديهم فوق يد الشيخ والمريد أحياناً أخرى. عندها يعلّم الشيخ، أو أحد المقربين منه، للمريد الأذكار التي يتوجب عليه تلاوتها. لا يزال التلقين في هذا المستوى تخيّلياً. وليصبح فعلياً فلا بد على المريد، المرتبط بالدفق المحمّدي، القيام بعمل روحي. ص 237

ويمثل العهد مبايعة مهيبة للشيخ. مبدئياً فإن الميثاق الصوفي لا يمكن قطعه، حتى ولو لم يعد للشخص علاقة ظاهرة بمنظمته. يقول الشعراني «**إن نقض العهد من أعظم الذنوب وهو معدود من أنواع الردة عن بعض دينه**»[284]، ولكن الشيخ المصري يوحي هنا بالميثاق الذي وقع عقده مع الله لاتّباع الطريق، وليس لاتّباع شيخ بعينه. وإذا ما تأكد أن الشيخ لا يملك سلسلة صحيحة، أو أنه يخالف الشريعة بشكل فاضح، فإن المريد يستطيع مفارقته. ويمكن أيضاً أن يكتشف أن الشيخ «عقيم» على المستوى التربوي، ولا يمكن هداية مريده على طريق السلوك. وإذا رفض الشيخ تسريح مريده، يمكن لهذا الأخير عندها أن يتجاهل ذلك الرفض بحسب أغلب الآراء. إذا فقد المريد الثقة في شيخه، فيستحسن أن يغيّر المرشد، لأن صحبته تصبح منذ تلك اللحظة فاقدة لكل قيمة.

-«**التلقين السري لصيغ الدعاء**». تأخذ عملية التلقين، وهي تنزع اليوم إلى الاضمحلال، أصلها في الممارسة النبوية. ويروى أن النبي (صلعم)، وبعد التأكد من خلو الدار من غير المسلمين، أغلق الباب على نفسه وصحابته ليكرر معهم قولة **لا إله إلا الله**، مفسراً لهم الفائدة الروحية التي يجنونها من ذلك التكرار (ابن حنبل). ويبدو أن النبي (صلعم) علّم أيضاً عليّاً بن أبي طالب كيف يدعو الله، وذلك بغلق عينيه وتكرار كلمة لا إله إلا الله ثلاثا. ص 238

يقول المثل الصوفي: «**من لا نسب روحي له، فهو كاللقيط**». وبالفعل فإن قيمة التلقين هي في ربط المُلَقَّن بسلسلته الروحية. وقد قارن المتصوِّفة التلقين بالبذرة التي زرعت في الأرض: فحتى تأتي تلك التعاليم أكلها لا بد من «سقيها» المستمر بالذكر. ويمكن أن يكون هذا الطقس، الذي غالباً ما فقد محتواه التلقيني، قويا لدرجة يستطيع معها الطالب، بحسب الشعراني، أن يفهم لغة الكائنات جميعها، بما في ذلك الجماد الفاقد للحياة.

---

284) الأنوار القدسية. ج 1 ص 80

من الطالب المتحمس إلى مجرد منخرط

تفترض علاقة التلقين الحقيقية أن يتتبع الشيخ تطور المريد حتى يتمكّن من تهذيب تربيته، ولكن، وبموازاة ذلك، توجد أيضاً أشكال أخرى من الارتباط أكثر مرونة، يلخّصها مصطلح «**تبرّك**». وهذا الطابع في الانتساب للطريقة يمكّن الملقَّن من البحث فحسب عن التمتّع بحماية الشيخ وطريقته، دون الالتزام بها كما يفعل المريد الحقيقي؛ سيطبّق إذا وبشكل جزئي التعاليم المتبعة. توجد حول الشيخ عدة موجات ذات مركز، تنطلق من الدائرة المقرّبة للمريدين الأكثر وفاء، وصولا إلى الدوائر الخارجية للمناصرين الذين يمثّلون، مقارنة بالعالم المسيحي، «ثالث الإخوانيات»[*]. لا شك أننا نجد في صلب الطرق الصوفيّة كثيراً من المجنّدين ولكن قليلاً من المنتَخَبين، لذا نجد الأشياخ، وهم كثيراً ما يُطلبون للتدخل في مسائل حياتية، يشتكون من قلّة عدد المرشحين للتحقيق الروحي.

عالم متدفق: الانتساب المتعدد ص 239

ويمكن لمن ينضوي تحت لواء هذه الطريقة أو تلك بهدف الحصول على البركة الانخراط في أكثر من طريقة، وبالتالي في أكثر من سبيل للحصول على البركة، لأن كل الطرق تعود في أصولها إلى النبي (صلعم). وكان تعدد الانتساب متّبَعًا بشكل واسع على مر القرون، وهو أمر غير معروف كثيراً. ففي التصوُّف الأول، كان طلاّب السلوك يتنقلون كثيراً، مترددين على عدة شيوخ في الوقت نفسه، باحثين عن «**النبع الأكثر صفاء**» بحسب عبارة الشاذلي.

تقننت إجراءات الانتساب مع ظهور العائلات الروحية المختلفة. ومع ذلك فقد بقي التصوُّف عالماً متدفقاً، تداخلت فيه مختلف التأثيرات التربوية واغتنت من بعضها البعض. وعادة ما تُظهِرُ العقائد والطقوس تشابهاً فيما بينها، ويمكن لعضو في طريقة ما أن يشارك في حلقات ذكر طريقة أخرى، أو أن يبحث عن شفاعة أولياء متوفين ينتمون إلى عائلات روحية غير تلك التي ينتسب إليها. إن أغلب المتصوِّفة على وعي بأنهم يتّبعون الطريق المحمّدي نفسه، ما يُنَسّبُ الانتماء إلى هذه الطريقة المخصوصة أو تلك. وبذلك ينتقل الملقَن من طريقة إلى أخرى، أو كما طرحه ابن عربي نفسه، يعددون الانتساب. ويثير الشعراني انتماءاته الستة والعشرين لطرق مختلفة، بينما يقول آخر أنه أخذ العهد عمّا لا يقل عن ستين شيخاً.

يبقى أن الصوفي لا يستطيع مبايعة أكثر من شيخ واحد في الوقت نفسه، وبالنسبة للبعض فإن البيعة الأولى هي الوحيدة المعتمَدَة. وفي الواقع، فإن طريقتي الانتساب تتعايشان، لأنهما تتكاملان: يكون للمريد شيخ رسمي، ولكنه يمكن أن يتردد على مشايخ آخرين، وهؤلاء يمثلون عدد المحطات التربوية التي يمر بها. وتتناقض قاعدة تعدد الانتساب تقريباً مع ما يمارس ص 240

في العوالم المسيحية، والهندية والبوذية[285]. فقد مكّنت من وجود غطاء تلقيني واسع في العالم الإسلامي، وانتشار للثقافة الصوفيّة في كل ثنايا المجتمع.

التلقين على طريقة أُوَيْس

اهتم المتصوِّفة بتوفير الضمانات لانتقال «السرّ» المحمّدي؛ فسلسلة السلوك يجب أن ترتقي إلى النبي (صلعم) دون انقطاع. أما عن الهدف الأول لسلسلة النسب الروحي هذه فهو توفير انتظام التلقين وبالتالي نجاعته، ولكن أيضاً تجنب انتقادات أهل الظاهر. وفي مواجهة تلك الاعتراضات، كان على عدد من العلماء ذوي الشأن إثبات سلسلة السلوك الرئيسية للتصوف، التي سلّمها عليّ (ابن أبي طالب) إلى الحسن البصري. وتؤكد القاعدة العامة على وجوب أن يكون اتصال الطالب أو المترشّح للسلوك بالشيخ اتصالاً جسمانياً حقيقياً؛ لا بد له من مخالطة الشيخ ولو قليلاً ليتلقح من مثاله. أما المريد المتقدم في طريق السلوك، فإن الشيخ حاضر لديه، حتى وإن كانت تفصله عنه آلاف الكيلومترات.

وبالتوازي مع ذلك يوجد تلقين بطريقة أكثر لطفاً، لا تتقيد بالشروط المكانية والزمانية العاديتين: يتعلق الأمر هنا بطريقة الأويسي في التلقين، التي يتعلم من خلالها المريد على يدي شيخ معاصر له ولكن لم يره في حياته، أو وهو الغالب على يدي شيخ توفي منذ زمن بعيد. ووحدهم المتصوِّفة المحققون من يستطيع استيعاب هذا النوع من التلقين. أما النسبة (الأويسي) فتعود إلى اليمني أُوَيْس القَرَني الذي وصل عطر ولايته إلى النبي (صلعم). وبالرغم من معاصرتهما لبعضهما فإن الرجلين لم يلتقيا جسدياً قط، ولكن ذلك لم يمنع الرسول من أن يأمر عمر وعلياً
ص 241 بالذهاب للبحث عنه. إن العلاقة الغامضة التي تربط أويس بالنبي (صلعم) هي في أصل التلقين الروحي الذي تلقاه بعض الروحانيين. ويمكن أن يكون الملقّن نبياً، أو الخضر، أو المهدي، أو بكل بساطة وليّا متوفى. فالقادرية مثلاً، التي أسسها عبد العزيز الدبّاغ، تدين باسمها إلى تتلمذ الولي على عبد القادر مباشرة.[286]

ومن بين الأويسيين الأكثر شهرة نجد أبو يزيد البسطامي (ت 875) الذي لقّنه روح الإمام جعفر الصادق (ت 765)، والخرَقَاني (ت 1029) الذي تلقى السلوك بدوره عن البسطامي. وقد كان هذا النوع من التلقين دارجاً عند النقشبندية، التي تضمّ هؤلاء الشيوخ إلى سلسلتها. وبذلك فقد كان الشيخ الذي أعطى اسمه لطريقة صوفية، بهاء الدين نقشبند (ت 1389)، على علاقة مع الشيخ غُجدُواني (ت 1220). ويتعامل المريدون مع مرشدهم عبر «روحانيته» التي يمكن أن

---

285) M. Gaborieau ; *dans Les Voies d'Allah*. p 211

(*) Tiers-Ordre فرقة مسيحية نشأت في القرن السادس عسر في أوروبا من رحم الحركة الدينية الكاثوليكية التي تسمى بالفرانسيسكان (المترجم)

286) كتاب الإبريز. ج1 ص 52-51

تتجسّد في جسم لطيف. ويجتمع هذا النوع من التلقين عادة مع الارتباط بشيخ حي، ما يمكّن من تربية شكلية.

بيبليوغرافيا:

-Michel Chdkiewicz ; « *Note complémentaire sur les rites d'initiation dans les turuq* », dans '*Ayn al-hayât Quaderno di Studi della Tarîqa naqshbandiyya*, n° 5, 1999, p 45-64

-Eric Geoffroy ; *Le soufisme en Egypte et en Syrie*. Damas, 1FEAD, 1995. p 194-203

قواعد الحياة

سلوك باطني سليم

يُفرَضُ على الطالب، في التصوُّف القديم، الالتزام بنظام سلوكي يعطي لحياته تناغماً روحياً.
ص 242 كل أفكاره وكل سكناته تتوجه بذلك إلى الله، وتصبح حياته كلها عبادة دائمة التجدد. ويحقق في ذاته التوحيد الإلهي، عوض الإقرار به فحسب. إن تحمّل مظاهر الحياة اليومية جميعها مميّز جداً في الإسلام، الذي لا يقيم تناقضاً بين المادة والروح. وبالنسبة للأشياخ فإن لاحترام هذه الالتزامات قيمة لدرجة يُختصَر محتوى التصوُّف فيها.[287]

منذ القرن العاشر، ألّف بعض الشيوخ رسائل في «آداب السلوك» وخصصوا لاستعمال الطلاب. وتنحو هذه القواعد إلى تشكيل الموقف الباطني السليم الذي يجب على الطلاب إدراكه. إن المظهر الخارجي ينبئ عمّا يحمله المريد في باطنه كما يقول الشيوخ، وكل عمل لا بد أن يكون خطوة على طريق السلوك. قال النبي (صلعم) عندما رأى رجلاً يؤدي الصلاة المكتوبة وعليه علامات الشرود: « **لو خشع قلب هذا لخشعت جوارحه**» (السيوطي). إن القواعد التي تختص بالحياة الروحية تُنعَتُ «بالباطنية»، أما تلك التي تمسّ الحياة الاجتماعية فهي «خارجية»، ولكن لا قطيعة بين هذا السلوك وذاك. وبالنسبة للمتصوف، فإن النموذج المتبع هو النبي (صلعم) نفسه، الذي يجمع الاخلاق جميعها، ما ظهر منها وما بطن.

وكل حاسة من الحواس الخمس (السمع، البصر، الشم، اللمس، الذوق) يقابلها قواعد سلوك مخصوصة. وفي كل الحالات فإن المريد لا يشغّل إحدى حواسه إلا عندما يبحث عن القبول الإلهي. إن القواعد الأكثر ذكراً في الكتب المدرسية هي تلك التي لها علاقة بالمأكل والملبس والنوم والسفر، وبصفة عامة بـ«آداب السلوك الروحي» الواجب اتّباعه في المجتمع. وهي تحدد النموذج
ص 243 الأمثل الذي يجب على الطالب التقدم نحوه باستمرار. ونأخذ هنا ثلاثة أمثلة:

-المأكل: يجب على طالب السلوك التقليل قدر الإمكان من الأكل والشرب. فهو لا يقتات ليشبع رغبة جسدية، بل ليكتسب صحة يكرّسها في العبادة. قال البسطامي «**لو أن فرعون جاع لما قال ﴿أنا ربكم الأعلى﴾**»[288]. يبدأ المريد طعامه، بعد غسل يديه، مردداً «باسم الله»، ثم يأخذ قليلاً من الملح، ولا يرفع في إنائه إلا ما يسد رمقه. وهو لا يضع في فمه إلا لقيمات صغيرة يمضغها جيداً قبل أن يبلعها. ولا يتكلم، ولا ينظر إلى الآخرين وهم يأكلون. وينهي طعامه قائلاً «الحمد لله» متناولاً قليلاً من ملح، ويقوم لغسل يديه ومضمضة فمه.

-الملبس: لا يجب على الطالب أن يولي لمظهره الخارجي إلا اهتماماً أدنى. كما لا يجب

287) أنظر مثلاً السهروردي: عوارف المعارف. ص 54

288) سورة النازعات: 24

على الرداء الصوفي أو الجبة التي يلبسها أن تتجاوز كاحليه؛ ولا بد أن تكون نظيفة، وذات لون واحد. ولا يلبس البياض إلا يوم الجمعة، لأن ذلك اللون يحتاج إلى عناية أكثر.

-النوم: من المستحسن أن ينام طالب السلوك في حالة وضوء. ولا يجب أن يخلد للنوم إلا إذا خذله هذا الأخير. ولأن الليل اشتهر بأفضليته على النهار للعبادة، فإن بعض المتصوِّفة تعوّدوا، ابتداء من القرن الخامس عشر، على شرب القهوة للبقاء في حالة الصحو. ولكن النوم محمود أيضاً، لأن الرؤى تتم أثناءه، وهذه هبة من الله. وتسمح هذه ص 244
الرؤى للإنسان بإدراك تبعيته الفسيولوجية، وإدراك الخضوع الناتج عنها.

-الترحال: الطالب لا يشد عصا الترحال إلا بعد أن يستأذن أهله و/أو شيخه. وكل خطوة يخطوها يتفكر فيها ربه: ﴿**وعباد الرحمان الذين يمشون على الأرض هَوْنًا**﴾ (الفرقان: 63). ولا بد أن يأخذ معه وعاء يتوضأ فيه. وعندما يصل إلى قرية حيث توجد زاوية، عليه أن يزور شيخها. وعند الدخول يبادر بخلع نعله اليمنى (وعند الخروج يبدأ بلباس نعله الشمال)، ثم يغسل رجليه، ويصلي تحية المسجد.

ويلتزم طالب السلوك، داخل المؤسسات التي تأوي «الفقراء إلى الله»، بالصمت قدر المستطاع، وفي كل الحالات عليه ألاّ يرفع صوته. وعندما يدرس أو يتفكّر، يجلس القرفصاء، ميمّما وجهه للقبلة إن أمكن، على أن ينسدل رداءه ليغطّي ركبتيه. كما يجب عليه أن يبقى متسمّراً بلا حراك ما أمكنه ذلك، وألا يمدّ رجليه (وخاصة أمام الإخوة، أو في اتجاه القبلة). لا شك أن بعض هذه القواعد مشتركة بين كل المسلمين الذين يتمتعون بقليل من الكياسة، لأنها متأصلة في النموذج المحمّدي، وهناك أيضاً قواعد أخرى خاصة بالمتصوِّفة، مثل المصافحة.[289]

إن المجال الذي تتوسع فيه قواعد الحياة عند المتصوِّفة شاسع جداً لدرجة أنها تضمّنت الطقوس المفروضة في قواعد الإسلام الخمسة. وفي حين يعلن الفقهاء أحكاماً تتصل بالوضوء ص 245
والصلاة والصيام، فإن المتصوِّفة يتحدثون عن آداب، مُضفين على الإطار التقعيدي الصرف شرطاً أخلاقياً وروحانياً، جهداً استبطانياً[290]. وبفضل هذا المعنى الذي أعطي «للياقة الروحية»، يستطيع المتصوِّفة الحقيقيون، كما يقول السهروردي، احترام التوازن بين الظاهر والباطن، في كل شيء وفي كل حال[291]. وعندما تأصل التصوُّف في الثقافة الإسلامية، وقع تبنّي هذه القواعد الروحية جزئيا من قبل المؤمنين.

---

289) للبحث في وصف دقيق للقواعد الموجهة للطالب، أنظر الهجويري؛ مجموع صوفي. ص 382-410. والشعراني؛ الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية. Les Voies d'Allah ص 145-148 وغيرها من المواضع

290) أنظر على سبيل المثال السرّاج؛ اللمع. ص 141 وما يلي. كل القسم الذي خصصه الغزالي في الإحياء لأركان الإسلام. السهروردي؛ العوارف. ص 275 وما يلي.

291) العوارف. ص 275

فيما بين الإخوة

إن التأدّب الروحاني الذي يطبع العلاقة بين الشيخ والمريد ينطبق أيضاً على العلاقات التي يقيمها المريدون فيما بينهم: فلصقل الغرور الفردي لا وجود لأفضل من الاحتكاك بـ«الإخوان» في الطريق. ولأن الأشياخ ليسوا متفرّغين على الدوام للاهتمام الشخصي بكل مريد على حدة، فإن ممثليهم أو بعض المريدين المتقدمين في طريق السلوك هم من يتولى أحياناً تأطير الطلاب الجدد. وكما في كل علاقات التربية، لا بد أن يتحلى المريد بالإخلاص، حتى يكون إخوانه مرآة له[292]، تعكس الصورة الحقيقية لحالته الروحية.

وعلى الأتباع أن يتحلوا بالرحمة والإخلاص والإيثار. وإذا ما رأى أحدهم عيباً في أخيه ستره
ص246 ولا يكشفه؛ أما عندما يكره أحدهم فلا بد أن يحاسب نفسه، وأن يجد في أعماق ذاته السبب لذلك التنافر. صحيح أنه يمكن أن يشعر بميل لهذا أو ذاك من الإخوان، ولكنه لا بد أن يحرص على ألاّ يكون ذلك الميل ظاهراً جداً. فالتعاون مطلوب في كل مناحي الحياة: يرشد المريد البصير الطالب الجديد ويظهر شفقة به. وفي المقابل، فإن هذا الأخير لا بد أن يسارع بخدمة الجماعة، لأن ذلك جزء من تربيته.

لا وجود لمكان للأنانية في صلب الجماعة. يقول أحد الشيوخ « **لا صحبة لمن قال «نعلي»** »[293]. والصوفي **«لا يقرض ولا يقترض»**[294]: فهو لم يعد يملك شيئاً لنفسه. كيف يتمسّك بأغراض خاصة وهو يحاول ترك صفات الأنانية ؟ وقد أسرّ لنا أحد أعضاء طريقة صوفية جزائرية أن الإخوان في الزاوية يلبسون أي معطف يجدونه أمامهم، وينفقون ما يجدونه من مال في جيوبهم، قبل أن يعيدوه إلى مكانه. ومثل ذلك التكافل صعب التحقّق دائماً في صلب جماعة ما، والأنانية في أيامنا لا تستثني حتى الأوساط الصوفية، تماماً مثل الحسد والدناءة. فالطريقة لا تجمع القديسين فحسب؛ إنها تستقبل الأفراد كما هم في الواقع. فطرق السلوك تستحيل إلى عبث إن هي اقتصرت على قبول الأشخاص الذين حققوا كفايتهم على المستوى الروحي.

نظام داخلي لحياة الجماعة

بما أن حياة الجماعة تتمحور حول الشيخ، فإن التشريع لها يفرض نفسه. ومن بين الشيوخ الأوائل الذي أعلن عن نظام لأتباعه هو أبو سعيد بن أبي الخير (القرن الحادي عشر). وترتكز
ص247 جميع الأوامر التي أملاها الشيخ إلى آيات قرآنية. وقد تبناها معظم الطرق الصوفيّة من بعده:

---

292) كما يقترحه الحديث النبوي «المؤمن مرآة المؤمن» (الترمذي)

293) أبو نجيب السهروردي: آداب المريدين. القاهرة، د. ت.، ص 76

294) نفسه.

1)على المريدين الحفاظ على نظافة ثيابهم (المدّثر:4) وعلى طهارتهم (التوبة: 108)
2)تجنب الثرثرة في بيوت الله (النور: 36)
3)الحرص على الصلاة جماعة (المؤمنون: 9)
4)ندب قيام الليل (الإسراء: 79)
5)الاستغفار في الأسحار (الذاريات: 18)
6)قراءة القرآن عند طلوع الفجر (الإسراء: 78)
7)الإكثار من التسبيح والدعاء إلى الله ما بين صلاة العشاء وقيام الليل (الطور:49)
8)قبول الفقراء قبولاً حسناً، وكذا كل من التجأ إليهم (الأنعام: 52)
9)عدم الأكل منفردين (البقرة: 172)
10)لا يغيبون بدون استئذان الواحد من الآخر (النور: 62).[295]

إن هذه القواعد، التي وقع تداولها مشافهة في أغلب الأوقات، تعبر عن المنهج الروحاني للوليّ المؤسس. وبقيت كذلك ما بقي المجتمع الإسلامي التقليدي والمؤسسات المخصصة للمتصوِّفة (الخانقاه، الزاوية، التكية..).

ولا بد هنا من القيام بمقارنات مع القواعد التي كانت تحكم حياة الرهبان في المسيحية. يقول حديث نبوي لم تتأكد صحته: « **لا رهبانية في الإسلام**». ولم يمنع ذلك عدداً من المتصوِّفة من أن يعيشوا لقرون عديدة في وضعيات مشابهة لوضعيات رهبان المسيحية. وإذا لم يكونوا من المنادين بالتبتّل، وكانوا يغادرون أماكن خلواتهم بشكل أيسر، فإنهم كانوا يقيمون فيها أحياناً بشكل دائم، ص 248
ناشدين التحقّق الروحي على عين المكان. بينما اختار آخرون حياة الترحّل المستمر ملتجئين إلى التسوّل، تماماً مثل «إخوانية المتسولين» في الغرب في العصر الوسيط. وكان «الفقراء إلى الله»، وخاصة في مرحلة التدريب، يعتبرون «السياحة» منهجاً روحياً بأتم معنى الكلمة. كانت السياحة، بشكل من الأشكال، خُلوة متنقلة، حجّاً لا نهاية له، إسقاط أرضي لطريق السلوك.

295) لمزيد من الاطّلاع أنظر محمد بن المنوّر: أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد. ص 324-325 (ترجمه إلى الفرنسية محمد عشينة)

الذكر

أكثروا من ذكر الله حتى يقولوا مجانين
حديث شريف (البيهقي)

-أعلى درجات العبادة: يحيل المصطلح العربي «ذكر» في الوقت نفسه على «التذكر» و«التذكير» و«الدعاء» و«الإشارة للشيء». وبتطبيقه على المجال الديني، اختصر المصطلح كل الكلام حول الممارسة الروحية في الإسلام. وحده **الذِّكْرُ** يمكّن من مقاومة فقدان الذاكرة الذي يصيب الإنسان، متناسيا جذوره الربانية والميثاق الذي أبرمه مع الله منذ الأزل، ومتناسيا أيضاً الدروس المتكررة التي يقدمها له تاريخ البشرية. وما فتئ القرآن يحذّر من هذا المرض: ﴿**واذكر ربك إذا نسيت**﴾ (الكهف: 24)؛ ﴿**فاذكروني أذكركم**﴾ (البقرة: 152)..الخ. وفي سورة القمر، نجد سؤالا يتكرر بوقع شديد الوخز ﴿**ولقد يسّرنا القرآن للذكر فهل مُدّكِر**﴾. ولا تنفع التحذيرات شيئاً لأن المحبة وحدها، وهي هدف الخلق، ما يستطيع دفع الإنسان إلى عبادة الله. ص 249

وفي العديد المواضع القرآنية، يعني مصطلح **ذكر** تذكّر الله أو التوجّه بالدعاء إليه، والقرآن نفسه سُمّي **ذِكْراً** (الحجر:9). وهذا المصطلح العام يحدد عند الكائن البشري كل أنواع استحضار الله، مهما كانت الحالة أو النشاط ﴿**الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم**﴾ (آل عمران: 191). ممارسة الذكر هي إذاً أرقى أنواع العبادات: وكما يلاحظ المتصوِّفة، فإن الذكر وحده هي المأمور به في كل حين، بينما العبادات الأخرى كالصلاة والصيام محددة الأوقات، ويمكن أن يُعفى منها المرء. والقرآن صريح في هذا المجال: ﴿**ولذكر الله أكبر**﴾ (العنكبوت:45)؛ ﴿**يا أيها الذين آمنوا أذكروا الله ذكراً كثيراً**﴾ (الأحزاب: 41). ممارسة الذكر هو مفتاح السلام الباطني، ﴿**ألا بذكر الله تطمئن القلوب**﴾ (الرعد: 28)، وهو مفتاح البهجة في هذا العالم ﴿**ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكاً**﴾ (طه: 124).

وفي نبرة حميمية، يصف الحديث القدسي علاقة القرب من الله التي يؤدي إليها الذكر: « **أنا جليس من ذكرني**» (الديلمي) « **أنا عند ظن عبدي بي وأنا معه حين يذكرني إن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي**» (البخاري). والرسول نفسه يعترف بفضل الذكر على بقية الطقوس المتعلقة بالأركان الخمسة (ابن حنبل). وهو يدعو المؤمنين إلى الإقبال على الذكر، ويقول لصحابته: « **ألا إن القلوب تصْدَى كما يصدأ الحديد**» (البخاري). وهو يقول أيضاً: «**مَثَلُ الَّذِي يَذْكُرُ رَبَّهُ وَالَّذِي لَا يَذْكُرُ رَبَّهُ مَثَلُ الْحَيِّ وَالْمَيِّتِ**» (البخاري)، ويقول: «**الدنيا ملعونة ملعون ما فيها إلا ذكر الله وما والاه...**» (النووي). ص 250

وإذا كانت مصادر الإسلام المقدسة مسهبة في فضائل الذكر، فلأن تكرار تلاوة أدعية قصيرة، واتّخاذها تعاويذ، تكتسب قيمة كونية. وعلى شاكلة الذكر، فإن الـhésychasme* عند رهبان سيناء وجبل آطوس**، أو «صلاة اليسوع» في الكنائس الروسية، أو «النمبُتسو nembutsu» الياباني أو الـ «يابا يوغا» الهندية، كلها تتجه إلى الهدف نفسه: إنها بإحداثها لذبذبات إيقاعية تنتشر في ثنايا المستويات المختلفة للكائن، تقود الإنسان إلى الذوبان في المُسمَّى، أكان الله أو المسيح أو براهما أو بوذا. وينقسم التركيز الروحي في التصوُّف بين الذكر والفكر. «**فالذكر**، يقول أحد مشايخ التصوُّف ، نور، و**الفكر شعاعه**». وفي الإسلام لا نتفكر في جوهر الله بل في أسمائه وصفاته وآيات الكون، وهي حضور ملموس لله في خلقه.

وقد ربّى النبي (صلعم) أصحابه، مثلما رأينا، على الذكر بـ «لا إله إلا الله»، وهي صيغة إقرار الإسلام. ومن الصحابة، انتقل منهج الذكر من جيل إلى جيل، ومن الشيخ إلى المريد. وقد اعتبره المتصوِّفة الأوائل الركن الأساسي في الطريق والتمهيد للولاية، لأن قيمته تكمن في طرد حالة الشرود التي تميز العقل البشري العادي. وإذا كانت الشريعة تهدف إلى تطهير الجسم والنفس المادية، فإن الذكر وحده يمكن أن يطهِّر القلب.
إن الهدف الأسمى الذي يُعطى للذكر أحياناً هو أن القائم به يتّحد تماماً مع المذكور ص 251
لدرجة الفناء فيه. يستحيل المخلوق إذاً إلى حالة اللاتميز عن الله، حالة عرفها في عالم الروح[296].

ولأنهم كانوا مدفوعين بطعم المبالغة والتناقض، فإن متصوفة العصر الأول هاجموا الذكر باعتباره ستاراً يحجب الألوهة. ومنذ القرن الحادي عشر كُثُرٌ هم الشيوخ الذين ناقشوا دقائق أساليب الذكر، وآثاره وعواقبه وضرورة تحكم الشيخ فيه.

وللعمل على إنجاح الذكر، لا بد للمريد أن يكون طاهراً وأن يلبس ثياباً نظيفة، وأن يكون دعاؤه بالليل، أو في مكان مظلم (يروى أن النبي (صلعم) كان يمارس الذكر بين الفجر وطلوع الشمس). يصبح ذلك المكان عَطِرًا. يغمض المريد عينيه بشكل كامل، أو جزئي، ويتوجه للقبلة وهو جالس القرفصاء، واضعاً راحتيه على فخذيه؛ وفي مرحلة متأخرة من التصوُّف ، طُلب من المريد أحياناً أن يشخّص شيخه بين عينيه. وقبل أن يبدأ، يتوجه بقلبه إلى الله فيستغفر عن حالة السهو والشرود ويحاول طرد الأفكار المشوّشة.

-صيغ الذكر: للذكر مراسم محددة في رسائل المتصوِّفة، ولكن الإشارات المتعلقة بتلك التشريفات تختلف كثيراً بحسب الأزمان والأمكنة. أبرز تلك الصيغ على الإطلاق

---

296) أنظر كمثال على ذلك الكلاباذي؛ رسالة في التصوُّف ، ص 116. القشيري؛ الرسالة، ص 224

(*) Hésychasme: حركة دينية تابعة الكنيسة الأرثوذكسية، وممثلها الأبرز هو غريغوار بالماس

(**) Athos : جبال اليونان، توجد حالياً بماسيدونيا، وفيها إقليم شبه مستقل يحوي ما لا يقل عن 1400 راهب، وهو أكبر مجمّع ديني بالنسبة للمسيحية الأرثوذكسية

هي: «لا إله إلا الله»، و «الله». وقد استُعملتْ كلتا الصيغتين بتنافس بينهما. فالأولى تشتمل في البداية على نفي كل ما ليس هو الله (لا إله)، قبل أن تعلن بصفة قطعية عن التوحيد (إلا الله). وتوائم هذه الصيغة طلاب السلوك المبتدئين وكل الذين يبقون رهينة الثنائيات، لأن الاسم الأعظم «الله» لا يمكن أن يذكر به إلا من غمره التوحيد. وقد مارس ابن عربي طويلا الذكر بصيغة «الله» قبل أن يختار أخيراً وبشكل نهائي صيغة «لا إله إلا الله».[297] ص 252

وتوقفت تلك الرسائل بشكل خصوصي عند طُرُق ذكر «لا إله إلا الله». لا بد للمريد أن يؤكد التناقض بين النفي الابتدائي والجزم الحاسم، ويضغط على النبرة في أول كل جزء من الجملة: لا إله...إلا الله. أحياناً ينطق «لا إله» منتقلة في باطنه من السرّة إلى الكتف الأيمن، ثم ينطق بـ«إلا الله» نازلاً بها نحو القلب، مركز «السرّ» الروحاني. وبذلك يرسم النَفَسُ دائرة. ويصاحب الرأس تلك الحركة أو يبقى ساكناً؛ كما يمكنها أن تتحرك يمنة ويسرة. عندما ينطق المريد «لا إله»، فإنه يُخرج كل الأفكار الدنيا، العالم الظاهر المدهش ووعي الذات، حتى لا يبقى إلا الله عندما يصل إلى الجزء الأخير من الجملة: «إلا الله». يقول نجم الدين كُبرى «**الذكر حقٌ، وصفةُ حقٍ، يُفني الحظوظ** [أي حظوظ النفس وأهواءها الحسّية] **ويُبقي الحقوق**»[298]. وتختلف الإيقاعات في صلب المدرسة نفسها. فأتباع الطريقة الكُبْرَوية مثلاً يمارسون الذكر بحسب إيقاع ذي إثنين أو ثلاثة أو أربعة أوقات[299]. وغالباً ما يذكر اسم الله بالتثبت في الرسم المضيء لكل حرف من حروفه. هنا أيضاً لكل شكل من أشكال نطق هذا الاسم تبعاته.

ومع الزمن، أصبحت أشكال الذكر معقّدة أكثر فأكثر. وابتداء من القرن الثالث عشر، أغرقت طرق السلوك تلك الصيغ بكمّ من التفاصيل. ففي تصوّف آسيا الوسطى والهند، وتحت وقع تأثير التقنيات الهندية البوذية لا شك، تترافق مع نطق صيغ الذكر عملية متصاعدة للتحكم في التنفس. فحبس النَفَس (حبس ي دام بالفارسية)، ويتمثل في قطع التنفس في مستوى ما تحت السرّة، يهدف إلى تصفية الذهن؛ وهذه العملية تأخذ منحى آلياً منظّماً عند النقشبندية. هناك أيضاً «الذكر المنشاري» نسبة إلى المنشار، لأن صوتاً خشناً وقوياً يصاحب كل حركة استنشاق وكل زفرة. وقد أدخل هذا النوع من الذكر إلى آسيا الوسطى أحمد اليَسَوِي، وانتشر من هناك حتى وصل المغرب. ص 253

---

297) C. Addas ; *Ibn 'Arabî ou la quête du soufre rouge*. p 200-201

298) فوائح الجمال وفواتح الجلال. نشر F. Meier ، فيسبادن، 1957. ص 5 من النص العربي

299) نور الدين الإسفراييني؛ كاشف الأسرار. ترجمه إلى الفرنسية وقدمه هـ. لاندولت. لاغراس، 1986. ص 48-47

أما الذكر بالنفَس فمرجعه إلى نطق حرف الهاء، التي تُصَعَّدُ من أسفل البطن لترتقي

إلى الفم قبل أن تتحرر في الهواء. ولهذا الحرف العربي، الذي يأخذ شكل الدائرة ويشير إلى قلب الناسك، وظائف محددة في ذكر «لا إله إلا الله» و «الله». يذكر المتصوِّفة الله غالباً بأسماء أكثر إضماراً مثل «هُوَ» أو «هُو»؛ والنَفَس الذي يحدثه حرف الهاء في تلك العملية محدد. وهم يذكرونه إلى الآن بصيغة النَفَس الخالص: «أه»، خلاصة اسم الله، لأنه يتركب من الحرف الأول والحرف الأخير منه. وبالاعتماد على حديث نبوي، فإنهم يعتبرون هذا النَفَس اسماً من أسماء الله[300]. وينبعث الصوت «أه» أيضاً على دفعات إيقاعية مختلفة، عندما نردده بشكل فردي أو في جماعة. ولم يقبل بعض الفقهاء إلا بذكر «لا إله إلا الله»، ولم يمنع ذلك علماء كبار أن يمارسوا كل أنواع الذكر في حلقات جماعية.

ص 254 – **من ذكر «اللسان» إلى الذكر «القلبي»**. دائماً ما تنطلق التجربة الروحية في التصوُّف من عالم الظواهر لتُستَبطَنَ تدريجياً. ويتضمن الذكر غالباً ثلاثة مستويات من العمق:

ذكر اللسان الذي يوافق البُعد الجسماني، وفيه ننطق بالصيغة صوتياً. لا يجب إهمال هذا النوع من الذكر لأنه يحدث دفئاً بسيكولوجياً، حتى إذا بقي المرء ساكناً، تحيل طبيعته النَفَسَ إلى روح. ويجب على الصوفي المحافظة على ذلك الدفء، وبالتالي الإمساك عن شرب الماء البارد أثناء أو بعد الذكر. ولا بد أن يكون هذا شديداً حتى يخترق أثره كل أطراف البدن، «حتى العروق والشرايين». وذكر اللسان يجب أن يرافقه حضور القلب، وإلا فلا جدوى منه. وبالنسبة للأشياخ، فإن هذا المستوى يخص المبتدئين، ويستعمَلُ «سيفاً» لتخليص القلب من هيمنة النفس الجسمانية. ويجب على طالب السلوك أن يبرز صلابة في المقاومة، لأن الصراع سيكون قاسياً. وحتى إذا لم يتمكن من التركيز فعليه مواصلة الذكر. يقول الشعراني: «**لا يجد أنس الذكر إلا من ذاق وحشة الغفلة**».[301]

ذكر القلب، ومحله القلب المادي، وهو رمز القلب الروحي. والذكر هنا صامت، لأنه يجب منذ الآن التأقلم مع دقات القلب، واتّباع نبضات دفق الدم في الجسم. يمكن للكائن البشري عندها أن يُحسَّ بنوع من الخلاص، توسّعاً للإدراك، تصحبه عادة رؤى واختبارات مفارقة للطبيعة[302]، أبرز علاماتها الظواهر المضيئة. والذكر من خلال التنفيس الذي ص 255 يحدثه، هو «النار» التي تحرق ظلمات العقل السطحي، وتحيله إلى نور. لا يجب على

---

300) نجم الدين كبرى: فوائح الجمال. ص 195-194

301) الأنوار القدسية. ج١، ص 43

302) أنظر على سبيل المثال نجم الدين كبرى: فوائح. ص ٧٣-٧٦. وكذلك:

G. Anawâtî & L. Gardet ; *Mystique musulmane*. Paris, 1961. p 223-226

المريد الوقوف عند التجليات العينية الثانوية، بل عليه البحث عن النور الجوهري الذي تضمنته الآية ﴿**الله نور السماوات والأرض**﴾ (النور: 35). وإذا ما شرد الذهن أثناء الذكر الصامت، فلا بد من العودة إلى ذكر اللسان. وفي الحقيقة فإن المستويين مترابطان جداً؛ يمكن ممارسة كليهما معاً أو بالتداول.

ذكر السر، ويمكن أن يوضع في علاقة مع الإحسان، الذي يؤثث للإسلام وللإيمان. وفي هذا المستوى تغيب كل ثنائية، ويفنَى الصوفي فيها في **المذكور**.

ولكن تبقى هذه المستويات الثلاثة تبسيطية، لأن الأشياخ يتحدثون أحياناً عن خمس إلى ثماني مراحل. والتقدم في الذكر، عند بعض النقشبندية، يتمّ في ارتباط متبادل مع لطائف الإنسان؛ وهي عادةً خمسةٌ، تحتل كل واحدة منها مكاناً في الجسم، وتحمل لوناً مميزاً يرمز إليها.

-الجهر والسر: كان النقشبندية في قلب الجدل الذي عرف انتشاراً كبيراً حول: هل يكون الذكر جهراً أم سراً؟ وخلف هذا السؤال تكمن مشكلة الإخلاص، لأن المريد يمكن أن يجد نفسه في شراك التظاهر بأسرار ذكر الله. وفي الحقيقة، فإن كلتا الطريقتين تعتمد على أصول محمدية، بما أن النبي (صلعم) كان قد لقّن أبا بكر الذكر الخفي، أي الصامت، كما لقّن عليّاً الذكر الجهريّ. ولأن سلسلة السلوك التي تنتمي إليها النقشبندية تمر عبر أبي بكر، فقد تبنوا في الغالب الذكر الصامت، الذي لا يزال يحمل تسمية «الذكر القلبي». ص 256

ويعتمد مناهضو الذكر الجهري على آيات من قبيل ﴿**واذكر ربّك في نفسك تضرعاً وخيفة ودون الجهر من القول**﴾ (الأعراف: 205). أما مناصرو هذا النوع من الذكر فيجيبونهم إن هذه الآية لم تكن تعني إلا النبي (صلعم) الذي كان قد بلغ أصلاً درجة التحقّق الروحي، أو أن ذلك يعود إلى اضطهاد المسلمين الأوائل في مكة. ويعتقد أغلب الأشياخ اليوم أن الطلاب المبتدئين في طريق السلوك لا بد أن يذكروا الله بصوت عال، للتصدي لهجمة العقليّ، وتقوية التركيز. وتمكّنهم تلك الطريقة أيضاً من توجيه الطاقة الروحية المشتعلة في داخلهم. ويُروَى أن طلبة سلوك قد توفوا أثناء مشاركتهم في حلقة جماعية للذكر الصامت؛ فإيمانهم احترق، كما يقال، وكأنه أُلقي في الجمر. إن الذكر الخفي يتطلب مراقبة دقيقة من قبل الشيخ الملقّن، وبالرغم من اعتباره في مرتبة أعلى، إلا أن أغلب الطرق يمارس الذكر الجهري. وتمارس بعض الجماعات الذكر بصوت عال جداً. كذا أتباع الطريقة الرفاعية، الذين يطلق عليهم «الدراويش المولولون» بسبب الأصوات الحادة التي يطلقونها أثناء حلقاتهم.

يذكر المتصوِّفة أسماء الله بهدف تلقيني. ويترك كل اسم تأثيراً خاصاً على المخلوقات

التي تستطيع، عبر ذكره، أن تتملّك خصائص ذلك الاسم؛ ويمثل هذا الأخير الشكل المادي للربوبية، وكذلك الترياق الصالح لكل شخص. ويلقّن الشيخ لمريده هذا الاسم أو ذاك، بحسب شخصيتهم وتطورهم وظروفهم..الخ. يكرر المريد إذاً ذلك الاسم عدداً محدداً من المرات، حتى «يتحققه» باطنياً. أما أتباع الطريقة الخلوتية، فهم يطبقون
ص257 تلقين «الأسماء السبعة»، الموافقة لمراحل السلوك السبعة، وهي: لا إله إلا الله، الله، هُوَ، الحقّ، الحيّ، القيّوم، القهّار. ويمكن أن يستمر تلقينها سنوات عدّة.

وتسبق أسماء الذِكر إمّا اسم النداء: يا، أو الهمزة «أ». بذلك يهدف الذكر «يا لطيف» إلى إبعاد المحن. وتقود لطائف الذكر بعض الأشياخ إلى إدراج أنواع محددة من الذكر. فابن سبعين فرض على أتباعه مثلاً، تكرار هذه الصيغة العمودية، الملخَّص الميتافيزيقي للشهادة، «ليس إلا الله».

-مجالس الذكر. يتفق المتصوِّفة على تفضيل الذكر جماعة، لأنها تنمّي طاقة أكبر، «تذيب» بطبيعتها القلوب، و«تكشف الحجب» التي تحول بيننا وبين عالم الروح. وحلقات الذكر الجماعي، وهو تقليد انتشر بعد ظهور طرق التصوُّف ، أصبحت أهم لحظة في حياة الطريقة. وأخذت تلك الحلقات تسمية «**مجلس الذكر**»، **الحضرة** (وتعني «حضور» النبي (صلعم) وليس بالضرورة حضور الله، لأن الله دائم الحضور)، **العمارة** («يملأ نفسه» من الله). ويقام المجلس مرة أو مرتين بالأسبوع، في المسجد أو في الزاوية التابعة للطريقة، وغالباً ما يكون مساء الخميس[303]، ويوم الجمعة بعد الصلاة. ويجمع مجلس الذكر أحياناً عدة آلاف من الأشخاص؛ وأثناء التجمعات الكبرى، يتنظّم الإخوان لتوفير وسائل النقل.

ص258 لا شك أن قيام مجلس الذكر يختلف من طريقة إلى أخرى، ولكننا نلاحظ فيها دائماً تدرّجا في الكثافة. في بداية المجلس، يبدأ المشاركون، وهم جلوس، بتلاوة الورد اليومي الخاص بالطريقة، وتلاوة سُوَر من القرآن وصيغ من الصلاة على النبي (صلعم) أو قصائد في مدحه، وكذا قصائد صوفية نظَمَها أحد شيوخ الطريقة. وغالباً ما تدوم مرحلة الإعداد هذه أكثر من ساعة. يتصاعد الضغط الروحي، ويضيق الصبر بالدخول في الذكر. وفجأة، وبإشارة من الشيخ أو من أحد ممثليه، يهبّ الجميع وقوفاً: يترجم الوقوف هنا الحاجة إلى الارتفاع الروحي. ينتظم المشاركون في حلَق أو في صفوف، ويضعون أيديهم في أيدي بعضهم، شابكين بين أصابعهم، ما يسمح لدفق الطاقة الروحية من السريان دون توقف. وتبقى الأنوار مضاءة أحياناً، وتُطفَأ أحياناً أخرى.

يبدأ الذكر عادة باسم «الله»، ثم يتطور نحو الـ «هُوَ»، ثم «حيّ» («ح» حرف آخر في اللغة العربية يشبه الهاء، ولكن صوته حلقي). ودائماً ما يصل المشاركون، تقريباً، إلى

303) يبدأ اليوم، في الإسلام، مع مغيب شمس اليوم السابق. ويكون مساء الخميس ما يسبق يوم الجمعة، يوم الصلاة الجامعة.

الذكر عبر النَفَس: آه، و«الذكر المنشاري»، مع إيقاع عميق ومتقطع أكثر فأكثر. ويحتوي الذكر على عدّة مقاطع، وكل ذروة فيها يتبعها هدوء، وهكذا دواليك حتى بلوغ النَوْبة النهائية.

ويترافق الذكر مع حركات للبدن هي تعبير عن حركات الروح التي تهفو اكتشاف موطنها. وبالرغم من كونها موحّدة في المجلس، فإن تلك الحركات ليست مصطنعة إطلاقاً: فسرعة البعض قوية، بينما يتحرك الآخر بالكاد. وغالباً ما يبقى الشيخ ساكنا لأنه يتحكم في حالته الروحية، ولأنه المحور الذي تتحرّك حوله النفوس. وكان الجنيد يحافظ على برودة أعصابه أثناء مجالس الذكر، ويفسر ذلك مستشهداً بالآية القرآنية
ص 259 ﴿**وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمرّ مرّ السحاب**﴾ (النمل: 88). إن نشوة الروحانيين المتحققين لا تحتاج أن تَظهَرَ: إنه الوجد. وأحياناً، فإن الشيخ، شاباً كان أم عجوزاً، هو من يعطي قوة الدفع للمجلس.

وتختلف الحركات باختلاف الإيقاعات، ولكن أيضاً باختلاف المجموعات. يقفز المشاركون أحياناً في أماكنهم، بِثَنْي الركبتين، وبدفع الصدر إلى الأمام وإلى الخلف، لدرجة يتلوّى معه حوضه إلى نصفين. وينتهي المشهد بالقفز، مرفوعة رؤوسهم كمن يستنشق الهواء الصافي، لأن الروح العقل تبحث عن الإقلاع، عن اختراق عالم المادة. ويدير المشاركون صدورهم أحياناً من الشمال إلى اليمين، ثم العكس، في حركة كتلك التي يقوم بها الرقّاص، ثم تتسارع الحركة أكثر فأكثر؛ وتبقى الأيدي حرة، تتابع اهتزازها بشكل طبيعي. وفي الوقت نفسه، يتغنى قرّاء منشدون بقصائد صوفية تمدح النبي (صلعم) وكبار الأولياء؛ وتنفصل أصواتهم عن النفَس الجماعي راسمة أنواعاً من الخطوط المتشابكة. وتدفع معاني الأقوال والترانيم إلى نقل الروح. وفي قلب الحلقة، تجد أشخاصاً معيَّنين لمراقبة تطور حالة كل مشارك. وظيفتهم السهر على أن يكون كل واحد في تناسق إيقاعي مع البقية، وعلى التقليل من التجاوزات الضرورية.

لا بد من الإشارة هنا أن «الغِشْية» التي يبحث عنها بعض الجماعات، والتي توجد فحسب في المستوى النفسي، لا علاقة كبيرة لها مع التأثّر الروحي الذي يولّده الذكر. تخلط هذه الجماعات أحياناً بين السجلّين عبر الإتّكاء، بوعي أو بدون وعي، على الأسس المتعلقة بالنزعة الشامانية أو بالإحيائية. ولهذا السبب تجد النقشبندية متمسكون بالذكر الصامت أو الخفي، الذي يمارسونه أيضاً جماعة.

ويدوم الذكر وقوفاً ما بين عشرين دقيقة إلى عدة ساعات. وفي نهاية الذكر يجلس
ص 260 المشاركون بهدوء، ويصدح أحدهم بآيات من القرآن. يمكن أن يعقب ذلك كلمة قصيرة

أو درس يلقيه الشيخ، أو يُدار بالشاي أو بالأكل على الحاضرين، وينطلق الإخوان في مناقشات فيما بينهم. ويمكن لغير المنخرطين في الطريقة المشاركة في تلك المجالس، كما يمكن لغير المسلمين حضورها كمتفرّجين. وأثناءها كنت ترى الأطفال يتحركون بحرّية بين الصفوف أو وسط الحلقة، بينما يمنع بعض المشايخ حضورهم لتحصيل درجة قصوى من التركيز لدى المشاركين. تكون مجالس الذكر عادة مختلطة، ولكن النساء يقيمون حلقة جانبية (يمكن أن يكون الفصل رمزيا)؛ وتقود الحلقة زوجة الشيخ أو زوجة أحد ممثليه. كما يقيم النساء أحياناً مجالس خاصة، ويفضّل أن تكون في مكان غير عمومي.

الشعر والموسيقى الروحية: السماع

صدى كلام الله

يواصل السماع الهدف نفسه الذي يصبو إليه الذكر، لأن الاستماع إلى الموسيقى أو إلى الغناء يهدف إلى إعادة تشغيل الميثاق الأول عند الإنسان، وإلى أن يدوّي في داخله القول الفصل: ﴿**ألستُ بربّكم**﴾ (الأعراف: 172). وبالنسبة للمتصوف، فإن الموسيقى التي يسمعها في الدنيا هي صدى لكلام الله، وللموسيقى الآتية من السماء. وبحسب بعض المأثورات فإن الملائكة تمكنت من حصر روح آدم في جسم بعد أن فتنته بسحر الموسيقى. تصبح مهمّة المريد إذاً سلوك مدار التجلّي عبر فك إسار روحه بالموسيقى. وبأصولها الكونية، تكون هذه الأخيرة وسيلة مفضّلة لإيقاظ الروح. ويقال للنشوة التي يغوص فيها المتصوف وَجْداً، وتعني أن هذا الأخير «وَجَدَ» الله. والسماع هو أحد تلك الطرائق التي بها «يحاول المريد بلوغ النشوة»، أي ما يسميه المتصوِّفة تَوَاجُداً، المأخوذ من الجذع اللغوي نفسه للوجد. ص 261

وبالنسبة للكائن «المتحقق»، فإن كل صوت، طبيعياً كان أم اصطناعياً، يشير إلى الله، لأنه في الحقيقة يذكره: ﴿**تسبّح له السماوات السبع والأرض ومن فيهنّ، وإن من شيء إلا يسبّح بحمده، ولكن لا تفقهون تسبيحهم**﴾ (الإسراء: 44). إن الصوفي الكامل إذاً ليس فقط صاحب رؤية تُرفعُ عنه حُجُب عالم الحس؛ إنه يتمثّل أيضاً الأصوات الأرضية باعتبارها ذكريات من عالم الروح أيضاً، ما يمكن أن يولّد عنده حنيناً كبيراً. وقد كان ذلك طريق السلوك الذي اتّبعه الرومي بالأساس:

أنصت للناي كيف يقصّ حكايته ... إنه يشكو آلام الفراق
إذ يقول :إنني منذ قطعت من منبت الغاب ... والناس رجالاً ونساء يبكون لبكائي
إنني أنشد صدراً مزّقه الفراق ... حتى أشرح له ألم الاشتياق
فكل إنسان أقام بعيداً عن أصله ... يظلّ يبحث عن زمان وصله[304]

-رقّة السماع وغموضه. على عكس الذكر، فإن السماع يعتمد على غموض عميق.

304) de Vitray; Anthologie du soufisme. p 183

وليست كل موسيقى، في الحقيقة، صالحة للسماع، ونحن نتأكد من ذلك يوماً بعد يوم. فبعضها، وعوض أن ترتفع بالروح، يمكن أن تفسدها، وأن تخسرها في «اللهو»، وفي ملذات الدنيا التي طالما حذّر منها القرآن. إن الصعوبة تكمن في فهم أن السماع (في معناه الأول) هو الروحاني، وليست الموسيقى أو القصيدة التي تحمله، لأن هذين الأخيرين لا يملكان بالضرورة الطابع القدسي. والشيء نفسه بالنسبة للذي حصل على «الكشف الروحي»، فليس العالم هو الذي يتغير، بل إدراكه. وقد سارع المتصوِّفة الأوائل الذين مارسوا الجلسات الروحانية إلى تمييز فنّهم، وسمّوه سماع الموسيقى الدنيوية، أو الغناء. ص 262

وبالرغم من هذه الاحتياطات، فإن مسألة السماع قد أثارت جدلاً واسعاً وقديماً بين المتصوِّفة والفقهاء، وأكثر من ذلك بين مختلف فروع التصوُّف الاسلامي نفسها. بل رأينا فقهاء أيضاً يجوّزون حلقات السماع، بينما يحرّمها شيوخ تصوّف على أتباعهم. وكان الذين يعارضون السماع يحذّرون من مخلّفات الموسيقى على الروح؛ كما يدينون أحياناً التأثير المفترَض للفلاسفة اليونانيين (وبالتحديد بيثاغور وأفلاطون) على نظرية السماع، أو أيضاً تأثير التأثير الباطني الاسماعيلي «لإخوان الصفا». أما المشايخ الذين ينتمون إلى جانب «الاعتدال» في التصوُّف (كابن عربي، ومشايخ الشاذلية والنقشبندية)، فإنهم يرفضون سماع الأقوال البشرية، مفضّلين عليها الصمت المطلق، وهو أكثر تعبيراً عندهم. ولكن ذلك لم يمنع أولياء كبار في التصوُّف ، مثل روزبهاني بَقْلي أو جلال الدين الرومي، من جعل السماع مركبتهم الروحية.

ويتّفق اغلب مشايخ التصوُّف على تخصيص حلقات السماع بالنخبة فقط. فالسماع، حقيقة، يفعل فعل الكاشف. وبعكسه للحالة الحميمة للسامع، فهو يزيد في الوقت نفسه من فضاضة العامّي ومن رقّة الصوفي. وبذلك فهو ممنوع عن المبتدئين الذين يستمعون بأرواحهم الجسمانية، ومسموح لأولئك الذين تخلّصوا من شهواتهم وتوقّفوا عند طابعه التجميلي، ومنصوح به فقط للأتباع الذين تمكّنوا من ممارسة الكيمياء الروحية للفعل وللصوت. ويستعيد المتصوِّفة هنا أصنافاً كبرى ثلاثاً من الفقه الإسلامي. وهم في الحقيقة يتبنّون مبدأ أساسياً من مبادئ الإسلام للحكم على شرعية السماع: فقط نيّة السامع هي التي تشكّل المعيار الصحيح. فبالنسبة للغزالي مثلاً، ليست الموسيقى ولا حلقات السماع حسنة ولا سيئة في ذاتها؛ إنها الاستعدادات الباطنية ومستوى تلقّي السامع ما يجعلها تسير في هذا الاتجاه أو ذاك. ومثلما نعلم، فإن القصائد المغنّاة غالباً ما تستعمل المصطلحات الإيروسية للشعر الماجن، ويُفتَرَضُ بالحاضرين تغييره إلى مستوى روحاني. ص 263

وتختصر قَوْلة للشبلي كل الغموض الذي يلفّ بالسماع: « **السماع ظاهره فتنة وباطنه عبرة**»[305]

-ممارسة مرحة، واسعة الانتشار. إن مختلف الاعتراضات التي تعرّضنا لها أعلاه تستسلم أمام الواقع: لا شك أن الحصص الجماعية للسماع قد مورست بشكل واسع في العصر الوسيط. حصل ذلك في بغداد منذ القرن التاسع، ثم انتشر في إيران، ثم في مناطق أخرى من العالم الإسلامي. وكدليل على القيمة التي أخذتها هذه الظاهرة على مر القرون، تخصيص معظم الكتّاب الصوفيين فصلاً أو رسالة مستقلة لمسألة السماع.

يجتمع المشاركون في مسجد أو في زاوية أو في منزل خاص. وينشد المغنّون أو القرّاء قصائدهم، التي تكون مصحوبة في الغالب بآلات موسيقية. ومن بين أبرز تلك الآلات الدفّ والناي؛ أما الآلات الوترية فالاختلاف حولها كبير. وإذا ما فاض التخمّر، وغمر الوجد القلب، يتحرك الجسم أيضاً، ولكن بطريقة أقل طقوسية منه في حلقات الذّكر: يُضرَبُ بالأرجل وبالأيدي، تكثر الصيحات ويبدأ «الرقص»، فتُرمى العمامات، وتُلقى ص 264
الجبب على المنشد، أو تُمزَّق. ويمكن أن يقع المنتشي مغشياً عليه، ويمكن أن يموت من الوجد.

وغالباً ما تنتهي حلقات السماع بعشاء، وربما بوليمة. وقد خرج بعضها بشكل لافت عن غايته الروحية ليتدهور في إراقة كل شيء، ما يجلب له استنكار الفقهاء والمتصوِّفة سواء. بينما تشير بعض الأخبار إلى أن بعض العلماء الكبار كاللاهوتي الباقلاّني، أو «سلطان العلماء» العز بن عبد السلام، كانوا يشاركون في حفلات السماع تلك، بل ويُستدرَجون إلى الرقص حتى. وإذا ما صدّقنا المصادر، فإن الحلقات الكبيرة كانت تجمع كل من يوجد في العواصم الإسلامية كبغداد ودمشق من علماء ومفتين. فموقف العلماء من السماع هو إذاً أقل توتراً مما يمكن أن نعتقده. ولعل ذلك ما يعكسه إشادة المفتي الأكبر الحالي في سوريا بالموسيقى ذات الطابع الصوفي.[306]

وبداية من القرن الرابع عشر أصبح للسماع طقوسٌ، خاصة بالنسبة لطرق السلوك التي تبنّته كمنهج روحي. ويبقى أبرز مثال على ذلك الطريقة المولوية التي تتنافس فيها الموسيقى والرقص على تشكيل شعيرة من الشعائر الفعلية. ولكن سرعان ما وقع الخلط بين السماع وممارسة الذكر؛ ويبدو أن هذا الأخير ينحو إلى شطب الأول، لأنه يستفيد لا شك من دعم أكثر وضوحاً من النصوص المقدسة. ولأنه احتفال غالباً ما يكون مفتوحاً للعموم، وبالتالي للسياح، فإن السماع قد حافظ على وجوده في بعض الصيغ، كصيغة **القَوّالي** الهندية الباكستانية. وقد حافظ بعض الطرق، كالطريقة العَلَوية، على مصطلح

---

305) استشهد بها الشعراني في الأنوار القدسية. ج 2 ص 180

306) جاء ذلك في مقدمة القرص الليزري المخصص للموسيقى المولوية لدراويش دمشق. الغناء العالمي. باريس، 1999

ص 265

سماع للإشارة إلى سحر الغناء الكنائسي الذي يطبع القصائد الصوفية، التي تفتتح حلقات الذكر وتختمها.

وكانت الخصائص العلاجية معروفة في البيمارستانات في العصر الإسلامي الوسيط. فليس غريباً إذاً أن تكون هذه الفضائل البيداغوجية والروحية مقبولة أيضاً بشكل واسع. وبالنسبة للشعر الصوفي، فقد ذهب بعض العلماء إلى القول بإمكان أن يشعر المرء بسحر عند سماعه أكبر من السحر الذي يحدثه السماع إلى آيات من القرآن، لأن التفاوت يكون كبيراً بين كلام الله الخالد والمستمع الفاني، ما يمنع ذلك الإحساس به. إن الاستماع إلى القرآن، كما لكل نص مقدس، يولّد الخشوع والخشية المشوبة بالجلال. وهي تمثل، بالنسبة للمؤلفين، الطعام الحصري للأنبياء والأصفياء. ولا يدخل في هذين الصنفين عامّة المؤمنون و«المتصوفة»، وبالتالي فهؤلاء يحتاجون بجانب الاستماع إلى القرآن، إلى محامل أخرى كالشعر والموسيقى.

بيبليوغرافيا:

-جورج قنواتي، ولويس غاردي؛ التصوُّف الإسلامي (بالفرنسية). باريس، 1961. ص 187-234 (تحليلات للذكر، ومقارنات بين الأديان حول ذلك مع غموض أحياناً)

-رشيدة شيح؛ التصوُّف في الحياة اليومية. ص 250-263

-Eric Geofroy ; *Le soufisme en Egypte et en Syrie*. p 407-422

فيما يتعلق بالجدل الذي أثاره الذكر والسماع

-ابن عطاء الله؛ القصد المُجرد في مَعرفة الاسم المُفرد. ترجمه إلى الفرنسية وقدم له م. غلوتون. باريس، 1981

-نجم الدين كبرى؛ فوائح الجمال وفواتح الجلال. ترجمه إلى الفرنسية وقدم له P. Ballanfat . نيم، 2001

-*Les Voies d'Allah*. p 150-155, 157-172, 515 (بشكل خاص)

لتحصين انتمائه إلى الطريقة وشدّ العروة التي تربطه بالشيخ، وجب على المريد قراءة مجموعة من الأدعية التي يطلق عليها الوِرْد (جمع أوراد)، ما يمكّنه من «التزوّد» يومياً. والمشايخ المؤسسون للطرق، أو ممثلوهم، هم من وضع تلك الأوراد؛ بل إن بعضهم يؤكد أنه تلقّاها من الله والنبي (صلعم). وقد تبنى أغلب الطرق صيغاً من الورد تنتظم ضمن تدريج ثلاثي:

1. **الاستغفار**. ينطلق المريد من الطبيعة البشرية باحثاً عن تطهيرها عبر الانزواء عن العالم.

2. **الصلاة على النبي**. توجد صيغ عديدة من تلك الصلوات. وعبر التطابق مع النبي (صلعم)، يفارق المريد ذاتيته لينغمس في الحقيقة المحمّدية؛ عندها يحقق وضعيته كـ«خليفة لله في الأرض» ويدرك نظريا مرتبة «الإنسان الكامل».

3. **التهليل**. يكرر المريد قولة **لا إله إلا الله**، لوحدها أو متبوعة بصيغ مكمّلة. وفي هذه المرتبة، يكون الرسول نفسه منغمساً في الحقيقة الربانية، لأن الله وحده الموجود، وهو بالنهاية يذكر نفسه تعالى. وبعد المرور بمراحل التطهير والكمال البشري، يصل المؤمن إلى مرحلة الإتحاد.

ويقدم المشايخ هذا السلّم الروحاني أحياناً كما يلي: تحيل الصيغة الأولى إلى رمزية المرآة التي غطّاها الصدأ وهو القلب الذي لم يتطهّر والتي لا يمكن أن تعكس الشمس الربّانية. وتشير ص 267
الصيغة الثانية إلى المرآة النظيفة وهي القلب الذي تطهّر القادرة على استقبال الشمس. أما الثالثة فهي تمثّل الشمس دون مرآة، أي الله مُقَدَّرٌ في الذات، لأن الحقيقة الربانية أبعد من التصور البشري.

وتسبق قراءة سورة أو عدّة سور من القرآن، في بعض الطرق، الصيغ الثلاث الآنفة، التي تُستَفتَحُ بدورها بآية قرآنية. ويُختَمُ الوِرْدُ عادة بتلاوة سورة الإخلاص، وتسمّى أيضاً سورة «التوحيد»، ثلاثاً. وبالفعل، فإن الحديث النبوي يقول إن قراءة هذه السورة يوازي قراءة ثلث القرآن. ينخرط طقس الوِرْد إذاً، وبشكل تام، في النص القرآني. وهو ينتهي أحياناً بذكر الصلاة على النبي (صلعم)، وهي العلامة على العودة من المستوى الإلهي إلى المستوى البشري.

ويكرر المريد كل صيغة ثلاثا وثلاثين مرة أو مائة مرة، معتمداً في العدّ على سُلامى أصابع يده، أو الاستعانة بمسبحة. ويقوم بورده صباح مساء حتى يمسح ذنوبه، ويتّقي الساعات القادمات. ويؤديه صامتاً لوحده أو بصوت عال مع المجموعة (مع عائلته، أو مع إخوانه...). بعض الصيغ تُكرَّرُ عدداً محدداً من المرات، ويمكن للنتائج أن تكون كارثية إذا ما خرق القاعدة[308]. وتبدأ

307) نستعمل مقابلها بالفرنسية *Litanies et oraisons* ذات الدلالة المسيحية لتقريبها لذهن القارئ الفرنسي

308) أنظر حول هذه المسألة الافتراق الذي حصل في التيجانية بين أتباع طريقة «الإحدى عشر حبّة» وأولئك الذين أدخلوا تقليد «الإثني عشر حبة»: *A. Hampaté ; Vie et enseignement de Tierno Bokar*، ص 57 وما بعدها

ص268 حلقات الذكر الجماعية في الغالب بقراءة الورد والأدعية المصاحبة. وفي أثناء التحاقه بالطريقة، يلقَّنُ الطالب «الورد العام»، الذي يعرفه كل عضو في الطريقة. وعندما يتطور، أو عندما يقرر الشيخ أو ممثله، يُلقَّنُ «الورد الخاص»، الذي يجب أن يقرأه مع الأول. ولا يعاني هذا الورد من أي إهمال.

وترافق تلاوة أحزاب مختلفة قراءة الورد عادة. وهي أيضاً من تأليف مؤسسي الطرق أو ورثتهم، وتضمّ هذه الأدعية آيات من القرآن وصيغ من الدعاء والرجاء الموجّه لله تعالى. ومن المعروف أنها تمثل قيماً عظيمة. ومن بين أشهر تلك الأحزاب، «حزب البحر»، ويقال إن النبي (صلعم) ألهمه لأبي الحسن الشاذلي. وهو يحتوي على «اسم الله الأعظم»، الذي يؤكد الشيخ أن أهل بغداد لو أحاطوا به خُبّرا لما تعرضت مدينتهم لاجتياح المغول.[309]

هل تكمن نجاعة هذه الأحزاب والأوراد، كما يذهب إلى ذلك بعض المشايخ، في كون مجرد تلاوتها يُدخل المؤمن في عائلتهم الروحية فيصبح منها. واليوم أيضاً، لا تزال عبارة «أخذ الورد» تعني عادة الانخراط في طريق السلوك. إن مجموع الأدعية التي تتلى يومياً (أوراد، أحزاب...) تسمَّى في بعض الطرق «وظيفة». فالنقشبندية مثلاً تتميز بما يسمّونه «ختم الخَوَاجِغان»، أو «دعاء شيوخ الطريقة»؛ وفيه تستعرض أسماء المشايخ الذين تتكوّن منهم سلسلة النقشبندية. وفي هذا «الختم» تُتلَى الفاتحة والصلوات النبوية وبعض سور من القرآن، بطريقة محددة.

وللتنافس الموجود بين الطرق، تذهب بعضها إلى اعتبار قراءة صيغ أخرى لتلك الأوراد والأحزاب عديمة الفائدة. ومن البديهي أنه إذا ما أُريد لتلك التلاوات اليومية أن تكون فاعلة
ص269 فلا بد من استحضار السرّ السلوكي للشيخ، أكان حيّاً أم ميّتا. وبالرغم من خطر الروتين، فإن المشايخ يؤكدون على الالتزام بها. ويشيرون إلى التفاعل الموجود بين مصطلحي «وِرْد» و «وارد» (الإلهام الصوفي)، المستخرجين من نفس الجذع العربي: فالإلهام يغذّي الورد، وهذا الأخير بدوره يجعل حصول الإلهام معقولا. « **لا حال بدون إلهام، ولا إلهام بدون تلاوة**»، كما يقول أحد الشيوخ المغاربة[310]. ولنترك الجنيد يختتم ذلك. رآه شخص ذات يوم وبيده مسبحة، فتعجّب منه لما يعلم من مرتبته. ولكن الجنيد أجابه « **لن ندع أبداً الحبل الذي أوصلنا لما نحن عليه**».

الخَلْوَة

إذا كانت السياحة تمثل نوعاً من العزلة المتنقلة، فإن «الخَلْوة» يمكن أن تعتَبَرَ، على عكس ذلك، رحلة ثابتة. ويجب على رحلة التلقين تلك، وهي تتمّ بطريقة مكثّفة مقارنة بشروط الحياة العادية، أن تفتح الذات على توسيع المدارك. وفي كل التقاليد الروحية، تشجّع العزلة أو الخلوة

309) كان ذلك سنة 1258. أنظر *La sagesse des maîtres soufis* (حكمة أشياخ التصوُّف). ص 283-277، حيث نجد عرضاً لهذا الحزب وترجمة له (إلى الفرنسية)

310) J. L. Michon ; *Le soufi marocain Ahmad ibn 'Ajîba*. p 219

على التركيز على الله. وتقدم حياة الأنبياء لذلك النموذج الأفضل. فالله ألزم موسى الخلوة أربعين ليلة قبل أن يكلمه بسيناء (سورة الأنبياء: 142)، ولم يفهم يونس المعنى الحقيقي لرسالته إلا في بطن الحوت (الأنبياء: 87). وبشكل مباشر، فإن الخلوة تجد أصولها في اعتزال النبي (صلعم) محمد للناس في غار حراء مرات عدة، قبل أن يتلقى النبوّة. واقتداءً بالنبي الذي كان
ص270 يشيد بتلك العودة إلى الذات، يمارس المؤمنون اعتزال المجتمع (عُزلة، إعتكاف) لوقت محدد، في المسجد أو في البيت، وبالخصوص في العشر الأواخر من شهر رمضان.

كان الزهّاد الأوائل والمتصوِّفة الذين لحقوهم يعتزلون في الصحاري والجبال، وتصورهم «سير الأولياء» لنا وهم يعيشون مع الحيوانات المفترسة. كانوا يحبّون التأمل في آثار الأولين وفي المقابر، التي تذكّرهم بغناء هذا العالم، وتعيد مَحْوَرَة تركيزهم على الأساسي منها. بيد أن المتصوِّفة يتميزون عن الزهّاد بما يولونه من أهمية لحياة الجماعة والوعي بدورهم الاجتماعي. وقد أكّدت رسائل التلقين الصوفيّة الأولى أنهم وحدهم المريدين المتقدمين في طريق السلوك من يمكنه ممارسة الخلوة.

ومن يستجب لهذه الشروط، بمن فيهم مؤسسي الطرق، يبدأون مسيرتهم الروحية بالتزام اعتكاف صارم، لأنه ضروري لتطهير الروح. وغالباً ما يقضّون سنوات عدة في الصحراء بقي عبد القادر الجيلاني فيها خمساً وعشرين سنة قبل عودتهم بين الناس. وهم يواجهون في عزلتهم كل المحن والإغراءات التي يصفون تعرض النسّاك المسيحيين لها. وعن «جهاد النفس» القاسي ذاك، في مواجهة القوى الظلامية، لم يبق لنا إلا الغالبون.

-شروط الخلوة. كان الغزالي (ت 1111) يعتكف في صومعة مسجد الأمويين بدمشق، أو في قبّة الصخرة بالقدس[311]. وفي حدود القرن الثالث عشر، وعندما بدأت الطرق الصوفيّة بالظهور، أصبحت الخلوة موضوع تعليمات رسمية محددة. أصبحت تمارس في الغرف المخصصة لذلك،
ص271 داخل المؤسسات التابعة للصوفية (خانقاه، زاوية...). وتؤشر رسالة السهروردي الموسومة بـ«**عوارف المعارف**» لهذا التحول: فهي تعرض لمحاسن الخلوة ومساوئها، وتسطّر طُرُق القيام بها.

إن القاعدة الأساسية التي يجب على المريد الحفاظ عليها هي الإخلاص، لأنه يتّبع الخلوة تقرباً إلى الله، لا للحصول على بعض من قدرات خارقة أو للتمتع بحظوة عند الناس. ولا يدخل الخلوة إلا من أذن له الشيخ وكان تحت مراقبته، بسبب من المخاطر التي يمكن أن تعرض لجسد المريد أو، بخاصة، لبنائه النفسي. فخلوة تُدار بشكل سيء أو بدون مراقبة من الشيخ يمكن أن تؤدّي إلى الجنون، مثلما يُروى في عدد من القصص. وفي بعض الحالات وجب على المنعزل أن يرى صورة شيخه. وإذا ما أتى هذا الأخير لزيارته، أسرّ له بأحلامه ورؤاه. وتذكّرنا القواعد العملية المصاحبة بتلك التي تعرضنا لها فيما يتعلق بالذكر: يجلس المنعزل في ركن أظلم وهو

311) المنقذ من الضلال. نفسه. ص 99-100 من الترجمة الفرنسية

على وضوء، متوجهاً نحو القبلة، ذاكراً ربه دون توقف بعبارة **لا إله إلا الله** . وبعد الأدعية المقررة، لا بد له من تلاوة صيغ محددة أو الالتجاء إلى تمارين للرؤيا. وتُقرنُ الخلوة دائماً بالصيام، الذي يتواصل أحياناً لعدة أيام، بيد أن هذه الصرامة بدأت تُفتَقد في أيامنا هذه، اللهم إلا إذا ما تمت الخلوة في شهر رمضان. وفي كل الحالات فإن المعتزل لا يأكل إلا قليلاً (كان السهروردي يكتفي بالخبز والملح)، متجنباً أكل اللحوم. وهو ينام قليلاً ويسهر ما أمكنه لأن الليل أكثر تأهيلاً لحصول «الكشف». ويتجنب الكلام، إذا ما كانت الخلوة جماعية. ويقوم بالصلوات المفروضة جماعة مع بقية المعتزلين متى أمكن له ذلك، وصلاة الجمعة بشكل خاص إذا كانت الخلوة في المسجد.

تدوم الخلوة عادة أربعين يوماً. ويحوي هذا العدد قيمة باطنية مُجمَعٌ حولها من كل التقاليد
ص 272 الروحية. ويعتمد المتصوِّفة بشكل خاص على الأربعين ليلة التي تجهّز فيها موسى للوحي، وعلى هذا الحديث النبوي: « **من تفرّغ لله تعالى أربعين يوماً جرت على لسانه الحكمة التي فاض بها قلبه**»[312]. وتتراوح مدة الخلوة كثيراً بحسب الشيوخ، والطرق، والمعتزلين أيضاً دون شك. ويحصل هذا المريد على النتيجة المرجوة في بضع ساعات، بينما يعاد آخر إلى الخلوة بعد قضاء أربعين يوماً فيها. ولا يصل بعضهم إلى «الكشف» أصلاً. وفي ايامنا، تعتمد الطرق الصوفيّة التي تمارس الخلوة، ثلاثة أيام بلياليها، وأحياناً أقل من ذلك. في السابق كان يطلب من صاحب الخلوة ألاّ يفكر في الوقت الذي يقضيه في خلوته ولا في زمن خروجه. وكان عليه اعتبار الغرفة التي ينعزل فيها قبراً له إلى يوم بعثه.

إن الوصف الذي يعطيه الكتّاب للخلوة (يجب أن تكون مظلمة، ضيقة وبعيدة عن جلبة المحيط) تجعل من الدخول اليها كالداخل إلى القبر فعلاً. وبعكس ما يجري في الحياة العامة، فإن الجسماني والذهني يجب أن يصمتا، والحواس الخارجية أن تتجمّد حتى يتمكن المعتزل من تنمية أحاسيسه الباطنية. وكان المتصوِّفة الأوائل يحفرون قبورهم بأنفسهم قبل مماتهم، للتفرغ للعبادة أو للتمدد فيها؛ وبذلك فهم يتصالحون مع التراب الذي سيرتاحون فيه[313]. ورداً على سؤال الشيطان عن أكله ولباسه وسكنه، أجاب أحد المتصوفة: « **أقتات من الموت، وأرتدي الكفن لباساً، وأتّخذ القبر سكناً**». وكان الشبلي يأمر بالخلوة بهذه الكلمات: «**إبحث عن الوَحدة،**
ص 273 **أمح اسمك من ذاكرة الخلق، واستقبل الحائط حتى الموت**». كان للمشايخ في زواياهم، غالباً، حفرة، نوع من غرفة تحت الأرض، حيثُ يختلون لفترات قد تطول أو تقصر[314]. والنقشبندية من جهتهم يمارسون «التفكر في الموت»، اختبارٌ يتصورون خلاله انتقالهم عن الدنيا، ويتصورون

---

312) رواه السهروردي في عوارف المعارف. ص 207

313) E. Geoffroy ; « *La mort du saint en islam* », Revue de l'histoire des religions, n° 215 (1998. p 17-34

314) لا تزال حفرة أبي الحسن الشاذلي بمقامه في تونس تستقبل الزوار إلى اليوم، مع العلم أن مقامه يتوسط مقبرة كبيرة.

دفنهم، وحالة تحللهم المتقدم. تصبح الخلوة إذاً ذلك المخبر الذي يتحول فيه الموت الصوفي إلى نهضة روحية.

-لا للتوقف عند الظواهر الخارقة. لا يجب على المعتزل إذًا التفكير في طرائق اعتزاله، بل في الله فقط. وبذلك يستطيع أن يطرد العروض الفاسدة التي ستحاصره من كل جهة، وكذا الرؤى الخارقة التي ستطرح نفسها عليه. هنا يكون الشيخ ضرورياً، لأنه من يقدر على التمييز بين الظواهر الروحية الحقيقية ومجرد الأوهام. يتحدث كتّاب المتصوِّفة عن «الكشوف» المتواترة التي تؤدي بالمختلي إلى توسيع إدراكه بشكل فارق، وعلى صحة «الفتح» الذي حصل له. سيجد السالك نفسه مثلاً مطّلعاً على ما يفعل الناس في بيوتهم؛ وسيدرك الحقيقة الجوهرية لشرائع الوحي، أو درجة صحّة أقوال النبي (صلعم)، ويعرف لغات بشرية عدة، ويفهم مراتب ممالك المعدن والنبات والحيوان، الخ[315]. وفي نهاية خلوة دامت سبع سنوات، اكتشف محمد حنفي، وهو شيخ شاذلي الطريقة من القرن الخامس عشر، أنه كان قادراً على قراءة ما في الصدور: فيرى بعض الناس بوجوه مشعّة، ويرى آخرين بوجه خنزير أو قرد. عندها عاد إلى خلوته متضرعاً إلى ص274
الله أن يذهب عنه كدر تلك الرؤية.

لن يستطيع المختلي الاستمتاع في كشوفاته؛ ولا يجب عليه التوقف عند الحقائق الوسيطة، لأنها وإن كانت مغرية على المستوى الروحي لا شك، إلا أنها يمكن أن تكون نتيجة لمكر الله. لقد كان العالم الاسلامي بلا ريب في العصر الوسيط، على شاكلة كل الحضارات التقليدية، أكثر انفتاحاً على تقبل الظواهر التي لا يستطيع العقل تفسيرها من تقبّل العالم الغربي المعاصر لها. بيد أن ذلك النوع من الهيبة قد بقي استثنائياً في الماضي. أما إذا لم يتلق المختلي أيا من تلك الأمارات طيلة خلوته، فاشتغاله بالعلم والكسب والصنايع أفضل.

ولكن يبدو، في الواقع، أنه عادة ما يؤخذ بالأسباب للوصول إلى الغاية. فالخلوة تمأسست ابتداءً من القرن الرابع عشر. وبتقريرها على طلاب السلوك، كان يراد بغرفة الخلوة ضمان حد أدنى من «الفتح» لكل طالب، والدفع نحو حصول «الأحوال» التي لا يمكن ولوجها في الأوقات العادية. بل إن الطريقة الخلوتية أخذت تسميتها من الخلوة، التي كانت قد جعلت منها ركناً في منهاجها. وقد جلب ترويج ذلك انتقادات الشعراني، الذي اعتبر الرؤى التي يحصل عليها العوام من المريدين ليست إلا هلوسة.

أما بالنسبة لمشايخ التصوُّف المتأخر، فإن الخلوة تبقى ركيزة مفضّلة. ففي بداية القرن التاسع عشر، أدخل الشيخ خالد الخلوة أربعين يوماً في الطريقة النقشبندية، لأنه كان يعتبر أنها أكثر فائدة للتلقين من الصحبة التقليدية بين الشيخ والمريد. ومع بداية القرن العشرين، أتى الشيخ الجزائري أحمد علوي أيضاً بهذا التجديد للطريقة الشاذلية الدرقاوية. وتحت مراقبته كان

315) الشعراني: الأنوار القدسية. ج2 ص 105-117

ص275 المختلي يدعو باسم الله عدة أيام، بل عدة شهور إن استدعى الحال ذلك. وكانت الرؤى المضيئة وغيرها من الظواهر الأخرى كالارتفاع في الهواء مثلاً، كثيرة الورود، ولكن لا أحد يتوقف عندها.[316]

- «**الخلوة وسط الجموع**». لا يمكن أن تكون الخلوة في غرفة إلا عرضية، لأن غاية الروحاني المسلم أن يكون بين الناس. ويؤكد ابن عربي أن ذلك الحضور بين بني البشر أكثر فائدة للروحاني من العزلة. وكذلك الشأن بالأحرى مع الحاكم الدنيوي: فعلى إثر أخذ القسطنطينية من قبل العثمانيين سنة 1453، رفض شيخ محمد الفاتح أن يدخل هذا الأخير في خلوة، لأن النشوة التي كان يشعر بها السلطان كان يمكن أن تؤدي به إلى التخلي عن الحكم. يكمن المثل الأعلى إذاً في الخلوة الباطنية، الدائمة، «الخلوة في الجَلْوَة»، وهو مبدأ نقشبندي أخذت به طرق أخرى أيضاً. «**الصوفي هو من كان في قربه من الناس، بعيد عنهم في سره**» كما يقول القشيري.

وقليل هم الأولياء المسلمون الذين يبقون في خلوتهم مدى الحياة، لا يقبلون الزيارة. فالغالبية العظمى من بينهم يعودون إلى الحياة العامة. إذ إنهم بعد تجربة «الفناء» يجرّبون مُذّاك «البقاء»، في الله وبالله، ودون أن يُتَرجَمَ ذلك بالضرورة في ظاهرهم. وبالنسبة للأفراد الأقل تحققا، فـ«الخلوة في الجلوة» تتحول إلى تحدٍ مستمر كلما كان الإلحاح الخارجي أكبر. ولكن من البديهي أن هذا النوع من الخلوة يناسب الحياة المعاصرة أفضل من الخلوة في غرفة مظلمة. هل لنا أن نفهم بشكل نهائي الخلوة، مثلما فعل ابن عربي، على أنها عودة إلى الخلاء، أو على أنها
ص276 تحقق لـ«فراغنا» الأنطولوجي الكلي، خلاء لا يملأه إلا الحضور الإلهي؟ وعلى أي حال، كما يقول ابن عربي: «**لا خلوة في الوجود لأنه لا بد من شاهد ومشهود**».[317]

بيبليوغرافيا

- Michel Chodkiewiec ; « *Les quatres morts du soufi* », Revue de l'histoire des religions, Paris, janvier-mars 1998, t 2, p 35-57

316) J. Cartigny ; *Cheikh al Alawi : documents et témoignages*. p 76, 86-87

317) الفتوحات المكية. ج٣ ص 523 وأيضاً ج4 ص 340

ص 277

الفصل الخامس

التصوُّف وانفتاح الأديان على بعضها

« إننا نعتبر أصوات مختلف المؤمنين التي تتصاعد من كل نقاط الأرض سيمفونية من الدعاء تتوجه إلى الله الواحد»

تييرنو بوكار

لا تبغض اليهودي أو المسيحي، بل نفسك فلتبغض

حكمة صوفية

التعدّد الديني في الإسلام

بحسب التصور الدائري الذي يقيمه الإسلام للوحي، تغرف كل رسالة نبوية جديدة من التراث الروحاني للبشرية جمعاء. والإسلام على وعي تام بهذا الإرث، لذلك فهو يقدّم نفسه باعتباره آخر تعبيرات الإرادة الإلهية الموحاة للناس منذ آدم، باعتباره تأكيدا وخَتْماً لرسالات الوحي السابقة. وبهذا المعنى فإنه يعترف ويتبنى الرسالات النبوية السابقة عن محمد. والقرآن صريح في خصوص هذا الميراث. ﴿ **قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أُنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط، وما أوتيَ موسى وعيسى وما أوتي النبيّون من ربّهم لا نفرّق بين أحد** ص 278 **منهم ونحن له مسلمون**﴾ (البقرة: 136). ومحمد هو «خاتم» أي آخر الأنبياء الذين يربو عددهم كما يقول (صلعم) عن مائة وأربعة وعشرين ألفاً. ولكن القرآن لا يذكر منهم إلا سبعة وعشرين، مؤكداً ﴿**ولكل أمّة رسول**﴾ (يونس: 47). لا بد إذاً من البحث عن الآخرين في سلّم زمني واسع جداً من تاريخ البشرية. وهو ما حدا ببعض العلماء المسلمين إلى اعتبار بوذا وزرادشت، وحتى أخنيتون، أنبياء. وقد أشاروا إلى ثلاثة إيحاءات لبوذا في القرآن[318]، كما رأوا في «تجليات بوذا» (نيرماناكايا) شبها بأنبياء الإسلام. كما اعتبر علماء الهنود من جهتهم أن الـ«فيداس Vidas »، وهي نصوص مقدسة في الهندوسية، من إلهام الله، واعتبروا الهندوس من «أهل الكتاب»، أي من بين الشعوب التي أوحى الله إليها كتاباً مقدساً.

يتحدث القرآن في العديد من المواضع عن الدين القيّم. وتكون كل الأديان التاريخية متفرّعة

---

318) سورة الأنبياء: 38, 48, 85؛ وكذلك سورة التين

عن هذا الدين الذي لا يحمل إسماً[319]، وبالتالي فهي تعود إلى أصل واحد. يعتبر تنوّع الشعوب والديانات إذاً بالنسبة للإسلام دليل الحكمة الإلهية[320]. من هنا نجد لاهوتاً للتعدد الديني في الإسلام، بما في ذلك في الجانب الأكثر ظاهرية منه. ﴿**لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا**﴾ (المائدة: 48): وتبرر هذه الآية تنوع التقاليد الدينية، التي تجد نفسها موحَدَة، بطريقة خفية، حول محور التوحيد الإلهي. ويؤجَرُ كل مؤمن على إيمانه واتّباعه لدينه هو: ﴿ **إن الذين آمنوا**
ص 279 **والذين هادوا والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربّهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون**﴾ (البقرة: 62).

وتأكدتْ كونية الوحي بالحديث النبوي القائل: «**والأنبياء إخوة لعلات، أمهاتهم شتى ودينهم واحد**» (البخاري). وفي عصر كان فيه التصلب الديني مهيمناً، وجب على الاعتراف بالتعدّد الديني أن يُترجَمَ بالاحترام الفطري لبقية المؤمنين: «**من آذى نصرانياً أو يهودياً كنت له عدوّاً يوم القيامة**». بعد ذلك، لعبت الرهانات السياسية والمصالح الاقتصادية، وكذلك الحروب الصليبية، في أغلب الأحيان دوراً في تشويه المبادئ الإسلامية المتعلقة بهذه المسألة، وذهب العلماء إلى التضييق في تلك الآفاق الواسعة: بما أن الشريعة الإسلامية أبطلت ما سبقها من شرائع سماوية، فإن الأديان التي جاءت بتلك الشرائع تصبح لاغية. عندها ظهر إلى النور جدل لاهوتي لا ينتهي، وبخاصة بين المسيحيين والمسلمين. ولكننا دائماً ما نجد من بين علماء اللاهوت والفقهاء أنفسهم عقولاً تحمل وعياً كونياً. أنظر مثلاً ابن حزم (القرن الحادي عشر) يقول: « **ثق في الرجل الصالح وإن كان على غير دينك، واحذر من الكافر وإن كان من أهل دينك** »، أو ذلك القاضي الذي يؤكد في القرن الخامس عشر أن « **كل امرئ يمكن أن ينشد الخلاص في عقيدته، تلك التي وُلد فيها، بشرط أن يخلص لها** ».

وحدة الأديان المتعالية

إنهم بلا شك المتصوِّفة من أعطى لموضوعة «**الدين القيِّم**» القرآنية كل أبعادها. فهم يشعرون أكثر من غيرهم بالجماعة المؤمنة التي تشكّلها البشرية في مجموعها، بقطع النظر عن اختلاف
ص 280 الاعتقادات. وينبع انفتاحهم على الطوائف الأخرى من مصادرة ماورائية: «لا يمكن أن تكون وحدة الله إلا واحدة» (التوحيد الواحد).

لا شك أن الزهّاد الأوائل قد تأثّروا بالرهبان والنسّاك المسيحيين في الشرق الأوسط. والظاهر أن نموذجهم كان، على الأرجح، عيسى، بحياته المتميزة بالزهد والتشرّد، أكثر منه محمد. وبعد ذلك، روى العديد من العلماء والمتصوِّفة وبشكل واسع، مثل الغزالي، أقوال المسيح، معبرين عن

---

319) أنظر مثلاً سورة الروم: 30

320) أنظر سورة المائدة: 48، والروم: 22، والحجرات: 13

إجلالهم له. وقد كان الرهبان المسيحيون يُحْظَوْن بالاحترام على مرّ التاريخ الإسلامي، إذا ما استثنينا طبعاً الإرهاب المعاصر. كان المتصوِّفة يرون في أولئك الرهبان روحانيين يتّبعون طريقة المسيح، بل وكان بعض المشايخ يعرضون على مريديهم سلوك هؤلاء كمثال للإتباع.

كان الحلاَّج يقول بكونية «**الدين القيّم**». فبعد أن وبّخ مسلماً لتعديّه على يهودي في السوق قال:

تفكّرتُ في الأديان جدَّ تحقّق فألفيتها أصلاً له شُعَباً جمّا[321]

وفي السياق نفسه أكّد المعلم الإيراني ابن أبي الخير أن «**كل الأديان وكل البشر يُفتَرَض بهم معرفة أن من يُجمَعُ على عبادته ومن هو الهدف الأسمى هو واحدٌ وهو ذاته**»[322]. كما كان أحمد الرفاعي أو عبد القادر الجيلاني، بأقوالهم أو بأفعالهم، شهوداً على ذلك الفهم للتعدد الديني ولكونية عبادة الله.

ومرة أخرى، فإن ابن عربي هو من قدّم إطاراً عقدياً لمسألة «الوحدة المتعالية للأديان»، بالرغم من أن العبارة لا تعود إليه. كل الاعتقادات وبالتالي كل الأديان، بالنسبة إليه، صحيحة، ص 281
لأن كل واحد منها يجيب عن تجلٍّ واحدٍ من الأسماء الحسنى؛ بيد أن كل تلك التجلّيات الخاصة تجد منبعها في الله، «الحق»، «الواقعي». وبذلك نجد وحدة أصلية تعود إليها كل الشرائع المقدسة، وكلها تملك جزءاً من الحقيقة. وتنوع الأديان يعود إلى تعدد التجلّيات الإلهية، «التي لا تتكرر إطلاقاً». وبالاعتماد على الحديث القدسي « **أنا عند حسن ظن عبدي بي**»، يخلص ابن عربي بداية إلى أن الاعتقادات مرهونة بمختلف مظاهر الألوهة التي تحلّ في الكائنات وفي المفاهيم، المجزأة بالضرورة، الذي يشكله كل واحد عن الله؛ ويخلص ثانياً إلى أن الله يقبل كل الاعتقادات ليست هي في الدرجة نفسها لا شك لأن المفاهيم البشرية لا يمكن أن تجعل حداً للذات الإلهية. وهو يقول (ابن عربي) إن كل الأديان لا تكشف في الحقيقة إلا عن مظهر من مظاهر الألوهة. ويضيف، مستشهداً بالجنيد، إن العقائد تشبه الأوعية ذات الألوان المختلفة: وفي كل الحالات فإن الماء لا لون له في الأساس، لكنه يأخذ لون الوعاء الذي يحمله.

ومن اقتصر على المستوى الذي يسميه ابن عربي بـ«الإله المصنوع داخل العقائد» فإنه يرفض مذهب الآخر لأنه غير مؤهل لولوج الذات الإلهية التي تصدر عنها كل مظاهر الألوهة. بينما يعترف الغنوصي بالله الموجود في كل الأشكال، لأن ﴿**فأينما تولوا فثمّ وجه الله**﴾ (البقرة: 115). ويقدم ابن عربي إذن النصيحة التالية: « **فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه** (...)

---

321) ديوان الحلاّج. ترجمه إلى الفرنسية لويس ماسينيون. باريس - 1981. ص 108.

322) محمد بن المنور بن أبي الخير: أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد. ص 65

فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها، فإن الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد»[323].

ص 282 ويصل ابن عربي في هذه المسألة إلى نتيجة أخرى: مهما كانت وجهة العبادة التي يقوم بها الإنسان (الله بمختلف تسمياته، ولكن أيضاً الطبيعة وكذا الأصنام)، فإن الله بالنهاية من يعبده، حتى وإن لم يع ذلك. ولعل ذلك هو معنى قصيدته المشهورة التالية:

لقدْ صارَ قلبي قابلاً كلَّ صورة — فمَرْعىً لغزْلانٍ وديرٌ لرُهْبان
وبَيْتٌ لأوثان وكعبة طائفٍ، — وألواحُ توراة ومصحفُ قرآنَ
أدينُ بدين الحبِّ أنَّى توجَّهتْ — رَكائبُهُ فالحبُّ ديني وإيمانيَ[324]

لا يجب أن ننظر في هذا القصيد «هلامية سنكريتية»[325]، بل بالأحرى تعبيراً عن إنجاز روحي متحقق ضمن تقليد محدد، الإسلام على سبيل المثال. ويبقى المؤمن الذي يملك مقاربة سطحية لدينه في المحيط، أي في مستوى المعيار الخارجي؛ إنه لا يخاف الاعتقادات الأخرى ويسعى إلى فرض عقيدته. ولكن من يتحقق داخل تقاليده الخاصة يصل إلى **الحقيقة** الكونية، المفارقة لكل العقائد والمذاهب الأخرى.[326]

إن ممارسة دين المحبّة يعني الاعتراف أن ﴿ **وقضى ربّك ألاّ تعبدوا إلا إياه**﴾ (الإسراء: 23)، وأن الإنسان لم يُخلَق إلا للعبادة (الذاريات: 56). عدد كبير من التيارات الصوفيّة اللاحقة لابن عربي تدعو علناً إلى ديانة الحب هذه، حتى وإن لم تصرّح باسم الشيخ الأكبر. فأحمد التيجاني
ص 283 مثلاً، لا يتورّع أثناء حلقة عامة من التصريح إن «**الله يحب غير المؤمن**»، ما صدَمَ جانباً كبيراً من الحضور. وكان الشيخ التيجاني «تييرنو بوكار»، الذي كان تيودور مونو يطلق عليه لقب «القديس فرنسوا الأسّيزي من باندياغارا»، يدرّس في قلب الساحل الأفريقي أنه لا وجود إلا للدين القيّم، « **الذي يشبه الجذع، عنه تفرعت الأديان التاريخية المعروفة، كما تتفرع الأغصان عن الشجرة. وذلك الدين الخالد هو الذي لقّنه كل أنبياء الله الكبار، وتَشكّلَ بحسب حاجات كل عصر**»[327].
وبالقياس مع منطق ابن عربي، فإن «تييرنو» يصل إلى الاستنتاج التالي: «**الاعتقاد بأن عِرْق المرء وديانته وحدهما يملكان الحقيقة، أمر باطل. [...] فالإيمان ذو طبيعة تشبه طبيعة الهواء. وهو،**

---

323) ابن عربي؛ فصوص الحكم. بيروت، 1980. ص 113

324) (قصيد مأخوذ من ترجمان الأشواق لابن عربي مطلعه: ألا يا حمامات الأراكة والبان)؛ ترجمة هنري كوربان في كتابه: L'imagination créatrice dans le soufisme d'ibn 'Arabî . باريس، 1985. ص 109 (وقد ترجم الأستاذ فريد الزاهي هذا الكتاب إلى العربية، وصدر في المغرب تحت عنوان: الخيال الخلاق في تصوّف ابن عربي. المترجم)

325) C. Addas; Ibn 'Arabî et le voyage sans retour. p 101

326) C. Addas; Ibn 'Arabî et le voyage sans retour. p 101

327) A. H. Bâ; Vie et enseignement de Tierno Bokar. p 144, 153

كالهواء، ضروري لحياة البشر، ولن نجد فرداً واحداً يؤمن حقيقة وبإخلاص باللاشيء»[328]. وبدوره أشهر أحد مريديه، «أمادو هامباتي با»، الاعتقاد الذي يمكن أن يكنّه المسلم بعيسى [ابن مريم]، وكان بالتالي أحد مهندسي الحوار الإسلامي المسيحي.

وعلى مرّ القرون، تبنّت مدرسة ابن عربي، ومن ورائها كل ما اعترف بدَيْن تجاه الشيخ الأندلسي، وطوّعتْ نظريته لمختلف السياقات التاريخية. فعبد الكريم الجيلي استكشف العلاقة بين النبي إبراهيم و«البَراهِمة»، أو رهبان الهندوسية: فهذا التجاور الصوتي، بالنسبة إليه، غير بريء، لأن الهنود يؤكدون ارتباط نسبهم بإبراهيم وانتمائهم لديانته.

وكان الأمير عبد القادر أيضاً قرناً مرموقاً لابن عربي في هذا المجال. إذ إنه برفضه لإطلاقية الإعتقاد الفردي، أكد على التوحيد الإلهي الموجود ظاهراً في مختلف المذاهب[329]. وبالرغم ص 284
من محنه مع الإمبريالية الفرنسية، إلا أنه كان ينادي بالتقارب مع المسيحية: « **ولو أصغى إلي المسلمون والنصارى، لرفعت الخلاف بينهم، ولصاروا إخواناً، ظاهراً وباطناً**»[330]. وعندما أنقذ، سنة 1860 في دمشق، حياة أحد عشر ألف مسيحي مهددين من الثوار، لم يكن يقوم بأكثر من تطبيق ما آمن به ودعا إليه.

كما كان الشيخ أحمد علوي، مدفوعا بالنزعة الإنسانية الروحية نفسها، يغذّي رغبة جامحة في الإطلاع على كل الديانات. ولأنه يعرف التقاليد المسيحية وكان يحبّذ بشكل خاص إنجيل يوحنا فقد نادى طيلة حياته بالتفاهم بين المسلمين والمسيحيين. «**لو وجدت مجموعة تبلّغ عني عالم أوروبا، لتفاجؤوا باكتشاف أن لا شيء يفرّق بين الغرب والإسلام**»، كانت تلك كلماته في عزّ الهيمنة الاستعمارية. لقد كان العقل المسيحي الذي يحرّكه، وسنرى أسباب ذلك لاحقاً، قاسماً مشتركاً مع الأجيال اللاحقة من أتباعه. وهذا الشيخ عدّة بن تونس (ت 1952) يصيح قائلا: « **لو علم المسيحيون محبة عيسى التي تشتعل في قلبي ناراً حامية، لأتَوْني مقبّلين نَفَسي**»[331]، وابنه الشيخ المهدي يقرر على أحد أتباعه «وِرْدًا عيسوياً». وكان أعضاء جزائريون في الطريقة العلوية دائمي التواصل مع «رهبان تيبيرين» الذين ذُبحوا فيما بعد؛ وقد حذّرهم هؤلاء من المخاطر التي يمكن ص 285
أن يتعرضوا لها من قبل «الجماعة الإسلامية للقتال» (GIA).

وقد كان رينيه غينون نفسه (ت 1951) يجتهد للتذكير بالوحدة والهوية الأساسية لكل التقاليد الروحية. ولهذا السبب بالتحديد فإن أعماله كانت تتناول أكثر فأكثر العقائد الهندوسية مثلاً،

---

328) نفسه. ص 149

329) م. شودكيفتش؛ مقدمة كتابات تاريخية. ص 35. وأيضاً عبد القادر الجزائري؛ كتاب التوقيفات. ترجمه إلى الفرنسية م. لاغارد. ليدن، 2001. ج 2 ص 114، 372-375

330) رسالة إلى الفرنسيين. الجزائر، 2005. ص 69 (ونشرت أيضاً مرات عدّة تحت عنوان «ذكرى العاقل وتنبيه الغافل». المترجم)

331) *Le Chœur des prophètes. Enseignements soufis di cheikh 'Adda Bentounès*. Paris, 1999. p 181

أكثر من تناوله للتصوف، وهو أحد المنخرطين فيه. إن الألفة الميتافيزيقية التي كان يشعر بها غينون مع ابن عربي بديهية، لأنه ينمّي نظرية «وحدة الوجود».[332]

كما كان فريتجوف شويون، وقد تخرّج من الطريقة العلوية، قريباً أيضاً من غينون. وألّف كتاباً بعنوان معبّر جداً: « **في الوحدة المتعالية للأديان**». ويعرض فيه بلغة غربية الأفكار التي طرحها ابن عربي بطريقة غالباً ما كانت مضمرة. وإذا ما اكتفينا بالعقائد، كما يقول، فإن المذاهب المختلفة تبدو متضاربة، وإن كل نص مقدس يحوي تناقضات داخلية. وفي الحقيقة، فإن الاختلافات في الشكل بين الأديان « **لا تضير الحقيقة الواحدة والكونية**»[333]. ومارس شويون، وكان قد اتّخذ لنفسه تسمية «الشيخ عيسى»، تأثيراً كبيراً على بعض الأوساط المسيحية. بل إن الإجلال الكبير الذي كان يبديه لمريم [العذراء] دفعه إلى تسمية طريقته في السلوك بالطريقة المريمية. « **تجسّد مريم الجوهر غير الرسمي لكل الرسالات، وهي بالتالي «أم كل الأنبياء»؛ إنها بذلك تتطابق مع الحكمة الأصلية والكونية**، Religio Perennis »[334]. وقبل شويون، تأمل متصوفة آخرون في شخصية مريم القرآنية، وأكدوا أنهم كانوا على علاقة لطيفة مع **العذراء**. ص 286

تعدد النبوّة كميراث

إن هذا التجاور بين الأولياء المسلمين والأنبياء، وكذا بعض الوجوه السابقة على الإسلام التاريخي لا بد أن نضعه في أفق «ميراث النبوّة» الذي يحلّ في الأولياء المسلمين[335]. ويفسر هذا الميراث في الحقيقة، في جزء كبير، الوعي الكوني الذي يتميّز به المتصوفة. وقد اندهش كل الغربيين الذين اقتربوا من الشيخ علوي من مظهره المسيحاني، بل إن أحدهم تحدّث بإزائه عن «**رأس جميلة للمسيح، مؤلمة وحنونة**». ويعود هذا التشابه إلى ظهور «المقام» الروحي الخاص بالشيخ، وهو ما يفسر إشعاعه في الغرب المسيحي. وبحسب ما يمكننا الحكم عليه، فإن النوع المسيحاني هو واحد من أكثر الأنواع انتشاراً لدى الأولياء في الإسلام، وليس ذلك بالغريب إطلاقاً، لأن الإسلام يعطي عيسى مقاماً خصوصياً ودوراً أُخْرَوياً أساسياً. بينما يرى فيه المتصوِّفة «**الخاتم الكوني للولاية**».

لا شك أن ماسينيون قد بالغ في «تمسيح» شخصية الحلاّج، ولكن الواقع أن ابن عربي اعتبر نفسه وريث عيسى، داخل الدائرة المحمّدية بالطبع[336]. هناك وليّ مسيحاني آخر أقل شهرة،

---

332) M. Vâlsan ; *L'Islam et la fonction de René Guénon*. Paris, 1984. p 28-32

333) أنظر بشكل خاص الفصل الأول *De l'unité transcendante des religions*. Paris, 1979.

334) «*Hagia Sophia*» في عدد خاص من مجلة Connaissance des religions (معرفة الأديان) تحت عنوان «مريم، والسر المَرْيَمي» *Marie et le mystère marial* عدد 47-48, 1996. ص 1-2

335) أنظر أسفله ص 35 (من ترقيم النص الفرنسي)

336) M. Chodkiewicz ; *le Sceau des saints*. p 103

ولكنه ترك بصمته، هو عين القضاة الحمَدَاني (ت 1131) الذي عرف «العشق»، فالصلب، ولما يتجاوز الثالثة والثلاثين من عمره[337]. وفي تركيا العثمانية، حيث عرف تأثير ابن عربي انتشاراً سريعاً، سعى عديد المشايخ إلى التميّز أيضاً بطابعهم المسيحاني؛ وادعى بعضهم، مثل عين القضاة، امتلاك المقدرة على إحياء الموتى، ويُعتبَر ذلك في الإسلام علامة على مزاج ص 287
مسيحاني[338]. بل اتُهموا بتحولهم إلى المسيحية سراً. وذلك بالرغم من تأكيد ابن عربي أن ذكر الصوفي لعيسى، حتى وهو على فراش الموت، لا يعني أنه أصبح مسيحياً[339]. ولكن منطقة تعرف ازدهار السنكريتية، حري بالسلطات فيها، وهي من أهل الظاهر، أن تحتاط.

وبصورة عامة، فإن المصادر تذكر عدداً كبيراً من الأولياء الذين كانوا على علاقة مع هذا أو ذاك من الأنبياء، بوساطة من «كيانه الروحي». ويبدو أن رؤية النبي إبراهيم (أبراهام) تتكرر كثيراً.

«الشرك الخفي» لدى عامة المؤمنين

يعتبر عديد من المتصوِّفة الفرس (ابن أبي الخير، عين القضاة، الرومي، شبستري...) أن عقيدة المؤمن العادي أو عقيدة عالم الكلام الظاهري ليست إلا «شركاً خفياً». فالإنسان غير المتحقق روحياً لا يمكن أن يكون إلا مشركاً، بل «كافراً» حتى، لأنه لا يعبد الله في الحقيقة؛ إنه لا يعبد إلا ما **يعتقد** أنه الله. ونجد هنا آثار تعاليم ابن عربي، ولكن المتصوِّفة الفرس يظهرون راديكالية أكبر في نقدهم للمؤمن «المطيع». وهم يستعملون عن قصد المقابلات لإيقاظ العقول: الإيمان والكفر، الخير والشر، كلها تجليات متميّزة للذات الإلهية؛ وبما أن لها نبعاً واحداً، فإن تعارضها لا بد أن يكون نسبيا. يقول القاضي «عين القضاة» في هذا المجال: ص 288

واحسرتاه، واحسرتاه ! دين السخافة هي هذه الشريعة،
فديننا المعصية وديانة النصارى [...]؛
المعصية والإيمان في حياتنا واحد[340].

ويزيد السنائي

الخيانة والإيمان يجريان فوق طريقه
متّحدان في الثناء
«وهو الواحد لا يشبهه شيء»

لا بد من تجاوز الحدود القطعية لتحقيقٍ أمثل للجوهر الكوني للرسالة الإسلامية وبلوغ الدين

337) *Les tentations métaphysiques*. Introduction de Ch. Tortel. p 27

338) أنظر سورة المائدة: 110

339) خاتم الأولياء (*Le Seau des saints*). ص 103

340) *Les tentations métaphysiques* (التنبيهات) . p 280

القيّم. ويؤكد الرومي في إحدى قصائده أنه لم يكن « مسيحياً ولا يهودياً ولا زردشتياً ولا مسلماً»، نافيا عن نفسه كل تعدد وكل ثنائية، ليذوب في الله وحده[341]. ولأنه كان منفتحاً جداً على المذاهب الأخرى، يقارن الرومي الطرق المؤدية إلى الله بالسبل التي تصبّ كلها في مكة، ويصدح بهذا النداء: « **أقدمْ، أقْدِمْ، كنت من كنتَ، كافراً كنت أم متديناً أم وثنياً. لا يهم**». وأثناء جنازته «**حضر السكان جميعهم، مسلمون ولكن أيضاً مسيحيون ويهود، لأن الجميع يرى نفسه فيه [..] كان اليهود يمشون في جنازته مرتّلين مزاميرهم، والمسيحيون قارئين أناجيلهم، ولم يدر بخَلَد أحد أن يبعدهم عن الجنازة**». واستدعى السلطان مسؤولي الطوائف اليهودية والمسيحية لسؤالهم عن السبب الذي جعلهم يكرّمون مسلماً بذلك الشكل، فأجابوا «**عندما رأيناه عرفنا حقيقة عيسى وموسى وكل الأنبياء**».[342]

ص 289 وفي كتابه حديقة الأسرار*، طور شبستري مذهب ابن عربي في الوسط الإيراني. وباعتماده مثله على الآية القرآنية: ﴿ **تسبّح له السماوات السبع والأرض ومن فيهن، وإن من شيء إلاّ يسبّح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنه كان حليما غفورا**﴾ (الإسراء: 44)، فإنه يؤكد بشكل قاطع على وحدة الأديان المتأتية من «توحيد الذات الإلهية»، ووحدة مختلف المؤمنين والباحثين عن الله.

غواية السنكريتية

إن الحدود بين انفتاح الأديان على بعضها والسنكريتية يشوبها الضعف أحياناً. ويصل الأمر بهذه الأخيرة إلى الاقتصار على البعد العقدي، مثلما هو الحال بالنسبة للسهروردي المقتول الذي كان يلقّن تصوّفاً تذوب فيه إسهامات عديدة، أو بالنسبة لابن سبعين الذي يتغذى في الوقت نفسه من هرمس وأفلاطون ومن مشايخ التصوُّف . وكان ابن هود (ت 1300)، وهو من مريدي ابن سبعين بدمشق، يلقب بـ«شيخ اليهود» بسبب التأثير الذي كان يمارسه على بعض ممثلي هذه الطائفة. وزيادة على ذلك، فقد كان «يستقبل طلوع الشمس برسم علامة الصليب»، ويقترح على من يريد الالتحاق بطريقته الاختيار بين أحد ثلاث طرق سلوك: الطريقة الموسوية، والطريقة العيسوية، والطريقة المحمّدية. ويَنظرُ إليه أهل الظاهر على أنه سنكريتيٌّ، وكذلك تفعل غالبية المتصوفة. ويبدو أن بعض صحابة صدر الدين القونوي كانوا يقولون بربوبية عيسى ما أثار سخط

(341) E. de Vitray-Meyerovitch ; *Anthlogie du soufisme*. p 262

(يقول الرومي في قصيدته المعنية: يدان، عينان، قدمان، لا بدّ أن ذلك خيرٌ / بل إنه لا شقاق ما بين الرفيق وعشقكَ / أيّ انشعاب هناك يسنُّ فروقًا لا تفي / كـ «يهودي»، «مسيحيّ» و «مسلم» / أراك تبرئني / لا أراك، أحسّ بالجدران منطبقة / فلا أبتغي للسوَى / غيبةً مثل هذي) [من كتاب "مختارات من الرباعيات للرومي، ترجمة محمد عيد إبراهيم. القاهرة: دار الأحمدي للنشر، 1998. المترجم]

(342) E. de Vitray-Meyerovitch ; *Islam, l'autre visage*. Paris, 1995. p 97-98

(*) الشيخ محمود شبستري؛ كَلشن راز حديقة . منظومة عرفانية باللغة الفارسية، وتعني «حديقة الأسرار» (المترجم)

جلال الدين الرومي نفسه[343]. ولعلنا نرى في ابن هود وليا صالحا من المسلمين «الإبراهيميين»، يغرف من نبع التوحيد. وفي الشرق الأوسط هذا، الذي تتعايش فيه اليهودية والمسيحية والإسلام بشيء من الصعوبة، يمكن لشخصية البطرك بالتأكيد أن تلعب دوراً محموداً. ألا نجد اليوم ص290 في إسرائيل-فلسطين «طريقة إبراهيمية» أعاد لها الروح بعض المتصوِّفة الفلسطينيين وبعض الروحانيين اليهود؟.

يتميز التصوُّف التركي- الإيراني بتسامح أكبر منه في التصوُّف ذي الطابع العربي. وإذا ما كان بعض الكتّاب الفرس ينادون بنزعة «تتجاوز الطائفية» (supra confessionnalisme) ذات طبيعة ميتافيزيقية، فإن دراويش الأناضول يمارسون بكثافة تصوّفاً «مخترقاً للطوائف» (transconfessionnel). وبذلك فإن الطريقة البكتاشية تمثّل بوتقة من التأثيرات المختلفة، تتجاور فيها الشامانية والمسيحية والتشيُّع المبتدع. وفي نهاية العصر الوسيط، كان البكتاشيون قريبين جداً من الأحبار اليونانيين ما يجعل من الصعب أحياناً التفريق بينهما. وفي الأناضول، كان اختراق الحواجز الطائفية شيئاً يشترك فيه الجميع، ويُرَدَّدُ على لسان الجميع أن «الولي ملك لكل الناس». وكانت بعض فرق المتصوِّفة تُتَهَم أحياناً بالبدعة بسبب مرونتها العقائدية، ولكن ذلك لا ينفي كون هذه الأخيرة كانت عاملاً حاسماً في الأسلمَة. فابن هود كان قد أدخل يهود دمشقيين إلى الإسلام، كما أن البكتاشية ساهمت بقسط وافر في أسلمة شعوب البلقان.

اتّخذت السنكريتية الدينية أحياناً بعداً سياسياً مباشراً. المثال الأبرز على ذلك الحُلم الذي كان يراود الإمبراطور المغولي أكبر (ت 1605)، والمتمثّل في رغبته تحرير الهندوس والمسلمين من كل الماقبليات الطائفية، ومحاولته تسويق دين كوني (dîn-e ilahî). وأنشأ لهذا الغرض مدرسة للمترجمين، بغية السماح بالمقارنة بين التصوُّف والفيدانتا الهندوسية[344]. وقد قام أحد أحفاده المتأخرين، الأمير دارا شاكوه، وهو خبير بهذا وذاك، بترجمة نصوص هندوسية أساسية بنفسه. وفي كتابه مجمع البحرين حاول إثبات الوحدة الأصلية للماورائيات الإسلامية والهندوسية. وإن ص291 كان رائداً في مجال التصوُّف المقارن، فإن هذا الأمير لم يكن يولي أي اهتمام بالشأن السياسي، واتُهِم بالهرطقة من قبل إخوته ونُفِّذ فيه حكم الإعدام سنة 1659. ولم يُتّبع مَثَلُه في الهند من قبل الأجيال اللاحقة، اللهم إلا في بعض الحلقات الصوفية.

ضغوطات المذهب الظاهري والتاريخ

إن الانفتاح على الأديان الذي ميّز التصوُّف كان له حدود. بداية، لم يكن كل المتصوِّفة متبنّين

343) الرومي: فيه ما فيه. (الترجمة الفرنسية تحت عنوان: *Le Livre du Dedans*). باريس، 1982. ص 164-165

344) الفيدانتا Vedânta هي نظام فلسفي وهي الجزء اللاهوتي من الفيدا (وهو أحد أقدم النصوص الهندوسية مكتوب باللغة السنسكريتية ومجموع ضمن أربع مجموعات) (المترجم)

لنظرية وحدة الوجود، التي تؤسس بشكل من الأشكال لوحدة الأديان المتعالية. لقد كان من يقول بتلك النظرية أقلية، وغالباً ما اعتُبِروا، داخل التصوُّف نفسه، هامشيين. يستطيع المسلم أو الصوفي أن يحاور ممثلين عن أديان أو حركات تصوّف أخرى دون أن يكون مقتنعاً بأيّ «وحدة متعالية للأديان»، كما أن المبدأ القرآني المتمثل في «الدين القيّم» يقترن عند المسلمين بنقد التحريفات التي قامت بها الأديان السابقة عن الإسلام للرسائل السماوية. ويرفض الإسلام تحديداً في المسيحية التجسيد والتثليث. وتحظى الرسالات السماوية وكذا الأنبياء السابقين محمد (صلعم) باعتراف لا يماثله في القوة إلا التنديد بالانحرافات العقائدية التي لحقت هذا الدين أو ذاك: وفي هذه النقطة يلتزم غالبية المتصوِّفة بالموقف الإسلامي الرسمي.

في الماضي، وقبل أن يحصل التلاقي المطوّل بين الحضارات، كان تركيز كل حضارة وكل دين منصباً على ذاته، ملتفتا إلى «شمسه» الخاصة.

وحتى إذا كان هؤلاء وأولئك على اطّلاع بأنظمة شمسية أخرى، فهم لا ينظرون إليها إلا باعتبارها معارضة لنظامهم. لكل دين تناسقه الداخلي، وليس من الضروري معرفة كل الحقيقة، بل معرفة حقيقته الخاصة. ص 292

ويمكن تبرير هذا العناد، خاصة وأن العلاقات التي يقيمها مختلف الحضارات كانت في أغلب الأوقات علاقات حرب. فقد دعا أحد كبار المتصوِّفة المسيحيين نفسه، القديس برنار، إلى الحرب المقدسة ضد «الكفار». وإذا ما ساهمت الحروب الصليبية في إقامة الاتصال بين المسلمين والمسيحيين، فقد ساهمت أيضاً في تدهور العلاقات بينهما. وإذا كان ابن عربي قد دعا الأمير السلجوقي «كايكاؤس» إلى اتّباع الصرامة مع مسيحيي الأناضول، فذلك، في جزء منه، بسبب التقدم الذي أحرزته حروب الاسترداد بإسبانيا وبسبب الحضور الصليبي في المشرق. ومع ذلك فإن هذا الموقف ليس غريباً عن شيخ يركز اهتمامه كله على احترام الشريعة. وإضافة إلى ذلك، فإذا كان بعض المتصوِّفة على غرار ابن عربي يتحركون بوازع من وعي كوني، فلم يكن بوارد الكشف عن ذلك لمعاصريهم. كان عليهم أن يكونوا متضامنين مع الجسم الظاهري المنتمين إليه، وهم بالتالي لا يستطيعون الحديث عن وحدة أساسية للأشكال الدينية إلا تلميحاً.

وحتى المتصوِّفة الذين يعتقدون أن الإسلام لم يبطل الأديان السابقة عنه، فكانوا مقتنعين بتفوّق ديانتهم. الإسلام عند ابن عربي يشبه الشمس، وبقية الأديان هي بمثابة النجوم: فهذه الأخيرة لا تغيب عند طلوع الشمس، بل إن ضوءها يبتلعه ضوء ذلك الكوكب. وكان أحد مريدي ابن عربي، عبد الرزاق الكاشاني (ق 14)، وهو صاحب تأويل باطني للقرآن، قد أقر لليهود والمسيحيين بالدرجة الروحية نفسها وبالأجر نفسه الذي يحصل عليه أهل الظاهر من المسلمين، وهو لعمري موقف يعبر عن انفتاح كبير في سياق ذلك العصر. ولكن إدراك الوحدة بالنسبة إليه،

أي وحدة الجوهر الإلهي، فهو مخصص فقط لخاصة المسلمين، أي للمتصوّفة. ويفسر الكاشاني ص 293
أن التحديد المتعلق باليهودية والمسيحية يفرضه الإسلام الذي يقوم بتركيب توجهاتهما معاً: الظاهر عند اليهودية، والباطن عند المسيحية. يمثل الإسلام إذاً « **القمّة، ويبقى نوعياً الأرفع من بين الأشكال الدينية الأخرى. والقول إن كل الأديان «تمتلك الأحقية» باعتبارها تؤدي إلى حقيقة واحدة، لا يمكن أن يستقيم إلا في مستوى محدد من التحقّق الروحي. أما ما وراء ذلك، فليس من سبيل إلى ولوج التحقّق الروحي الكامل إلا بالإسلام، أي بممارسة التصوُّف في أعلى مراتبه**»[345].

وإذا كان بعض المتصوِّفة قد قبلوا أن تكون كل أشكال الدين مقبولة بعد ظهور الإسلام، فإن الغالبية العظمى منهم قد اصطفوا وراء الموقف السائد في الإسلام، أي القائل بأن كل دين كانت له معقولية زمن ظهوره. بيد أن الإسلام هو آخر الديانات السماوية. لذلك فإن المتصوِّفة الهنود اللاحقين على «دارا شاكوه» (ق 17) يقبلون حقيقة العقائد «الفيدية» (نسبة إلى الفيدا) ويستعملون، بالمناسبة، المصطلحات والرموز الهندوسية. ولكن أغلبهم يشككون في إمكانية التحقّق الروحي صلب الهندوسية في عصرهم.

وبداية من القرن العشرين، أخذت الحدود التي تفصل بين الحضارات والأديان تتهاوى. ولم يكن في إمكان أحد تجاهل بقية «الشموس». أصبح المطلوب من كل مؤمن الإخلاص لتقاليده، مع الاعتراف بأحقية الأشكال الدينية الأخرى. وبدون ذلك يمكن أن يذهب الأمر بالمؤمن إلى
فقدان الإيمان بدينه هو[346]. ولذلك ذهب مؤلفون، في القرن الماضي، مثل روني غينون وفريتجوف ص 294
شويون، وأيضاً مثل آنَنْدا كوومَرَسْوَامي أو آلدو هوكسلاي، إلى الإعلان بوضوح عن نظرية الحكمة الكونية في مختلف أشكالها التعبيرية، وأيًا كانت التقاليد التي انتمت إليها. ويطرح مختلف الأصوليات موضوع العلاقات بين الظاهر والباطن في كل رسالة وحي، لأن الدين الواحد يمكن أن يولّد في الوقت نفسه تعصّباً أعمى أو روحانية مستنيرة. وكانت وظيفة التصوُّف بشكل أساسي هي اختزال التعدّد في الوحدة، وتجاوز الخصوصي لبلوغ الكوني.

345) P. Lory ; *Les Commentaires ésotériques du Coran*. p 135

346) S. H. Nasr ; *Essais sur le soufisme*. Paris, 1980. p 176

بيبليوغرافيا

-Michel Balivet ; « *Derviches, papadhes et villageois : notes sur la pérennité des contacts islamo chrétiens en Anatolie centrale* », Journal Asiatique, 1987. p 253-263

---------- ; « *Chrétiens secrets et martyrs christiques en Islam turc* », Islamochristiana 16, Rome, 1990. p 91-114

-Charles André Gilis ; *L'Esprit universel de l'Islam.* Beyrouth, 1998

-Seyyed Hossein Nasr ; *Essais sur le soufisme.* Paris, 1980

الخاتمة

تصوف الأمس، تصوّف اليوم

في التصوُّف واندراس أهله:

أهلُ التصوُّف قد مَضَوْا صار التصوُّف مَخْرَقَة
صار التصوُّف صيحةً وتَوَاجُدًا ومُطَبَّقَه
مَضَت العلومُ فلا علومَ ولا قلوبٌ مُشْرِقَه
كَذَبَتْكَ نفسُكَ ليْسَ ذَا سَنَنَ الطريقِ المَخْلَقَه[347]

لم تصدر هذه الأسطر الحاسمة عن مراقب معاصر، ولكن عن شيخ من شيوخ القرن العاشر. كان التصوُّف قد تحول إلى علم إسلامي وإلى مدرسة سلوك. وفي القرن الذي يلي، بحسب القشيري، أصبحت طريقة السلوك مقفلة بعدُ، والمرشدون موثوقون والمريدون الحقيقيون قد اضمحلوا. أما الأتباع فلم يعودوا يتّبعون الشريعة، وحل الجشع عندهم محل الإخلاص[348]. وهذا هو العصر الذي قال عنه «بوشنجي» : «**كان التصوُّف في ما مضى حقيقة بلا اسم، فأصبح اليوم إسمًا بلا حقيقة**». وقد تواترت مثل هذه الأقوال في القرون اللاحقة، بقلم مشايخ فصّلوا في التوصيف وطوروا من لائحة الاتهام.

لا بد من إعادة مَوْضَعَة هذه الأحكام في الإطار العام للتقليد الإسلامي، الذي يقضي أن
ص 296 كل قرن يكون أسوأ من سابقه: وكلّما ابتعدنا عن العصر النبوي، كلما كان من المفترض أن يتدهور حال العالم. وينطبق **فساد الزمن** هذا على كل ميادين الثقافة الإسلامية، ولا ينجو المتصوِّفة أيضاً من ذلك الانحطاط. وبمرور القرون، أصبحت الملاحظات المريرة للمشايخ حول نوعية التصوُّف الممارس في عصرهم تُحسَبُ في جزء منها على «بلاغة ورعة»[349]، تهدف إلى تأجيج الشعلة الداخلية للطلبة. ويدل تكرارها أيضاً أن الإسلام كان يبدو، في كل عصوره، ملوثا بأمراض الانحراف والتخلف. ومع ذلك فإن علامات موضوعية للفساد كانت قد أثّرت فعلا على التصوُّف على مرّ الحقب، كما رأينا في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

---

347) السرّاج؛ اللمع. ص 27

348) الرسالة القشيرية. ص 37

349) M. Chodkiewicz ; *Les Voies d'Allah*. p 539

مرض «الطرقية»

كان لظهور الطرق الصوفيّة بدءاً من القرن الثاني عشر والثالث عشر، وبالرغم من كونه كان لطفاً إلهياً، إلا أن آثاراً سلبية عديدة قد رافقته. وإذا كانت العائلات الروحية الأولى قد قدّمت حضوراً تلقينياً حقيقياً، فإن المبادرة الفردية قد ضَمُرَتْ مع الوقت في وعي المجموعة. ويبدو أن البحث عن الإثارة، مع الجرأة الروحية التي تفترضها، قد تحوّل تدريجياً نحو شخص الشيخ، وكأن هذا الأخير، وهدفه الرئيس مرافقة المريدين إلى الوَلايَة، قد أضحى «البطل» الوحيد القابل لأنْ يعيش المغامرة الروحية.

هل جرّت مَأْسَسةُ الطرق الصوفيّة إلى استقالة المنخرطين؟ عملياً، كلما زاد انتشار التصوُّف ، زاد عدد المناصرين الذين يطلبون البركة من الشيخ عن العدد الحقيقي للراغبين في خوض معركة روحية. هي دائماً إذاً نواة من المريدين، بعدد محدود، من يؤجج وينشر سر التلقين المتبعة
ص 297 في طريقتهم. وكانت علامات التحجّر كامنة منذ القرن الخامس عشر. وهي مصحوبة بفقدان واضح وتدريجي للتلقين: تجنيد جماعي للمريدين؛ انطواء بعض الطرق التي تدّعي التفوّق على نفسها؛ مشايخ «قيّمون على إدارة المقدس»، قليلو الاهتمام بالسر التلقيني على ما يبدو؛ مرابطون يستجيبون لطلبات الجماهير ويوزّعون وصفات وتمائم سحرية، انخراط روتيني، على صورة النماذج العائلية الموروثة...الخ. كل هذه الأعراض تعود إلى ما يمكن أن نسمّيه بمرض «الطرُقية»، وهو شكل من الفساد الموروث عن مأسسة التصوُّف .

«الحركات الإسلامية هي عدوة للإسلام»، ذاك ما درجنا على سماعه؛ وعلى نفس الشاكلة نفسها فإن الطُرُقية تمثل بلا شك الخطر الأعظم بالنسبة للتصوف. وأبرز المنتقدين للنزعة الطرقية ليسوا هم الوهابيون أو السلفيون، بل مشايخ الصوفيّة أنفسهم[350]. إن مبادئ التصوُّف حول هذه النقطة واضحة. فالرابط بين المعلم والمريد لا بد أن يكون أولى من شعور الانتماء إلى هذه الطريقة أو تلك. إن هذا المصطلح «طريقة» (confrérie)، وهو كثير الاستعمال، قد جلب الغموض، لأنه يوحي بأن الطريقة هي منظمة أو جمعية ذات طابع دنيوي يكون فيها المريد مرتبطاً بعلاقات أفقية، بينما يهدف أعضاء الطريقة إلى الوَلاية، أي «القرب من الله»، ويفضّلون إذاً العلاقة العمودية مع الشيخ. إن مصطلح «إخوانية» (ordre) هو أيضاً غير صالح، لأنه يوحي أن الطرق مهيكلة على طريقة التنظيمات الرهبانية المسيحية، أو بعض التنظيمات الباطنية الغربية، وهو أمر نادر الحدوث.

ص 298 يُفتَرَضُ في المتصوِّفة أن يكوّنوا عائلة كبيرة واحدة، باعتبارهم يتّبعون الطريقة المحمّدية نفسها، تلك التي توحّد بين كل الطرق الخصوصية. من هنا فإن الخلافات الموجودة بين بعض الطرق تتنافى مع روح الطريق، إذا ما تجاوزت إطار مجرد الاختلاف الروحي. إن النزعة

350) لمعرفة مثال معاصر أنظر R. Chih ; *Le soufisme au quotidien.* p 176-177

الدعوية التي تجتاح بعض الطرق هي إذاً نفيٌ كامل للتصوف، الذي يبحث عن الكيف لا عن الكمّ. والتوسّع الكبير جداً للمنظّمة التلقينية «**هو في أغلب الأحايين أحد الأسباب الأولى لظهور نوع من الانحطاط**»[351]. لقد ضمّ التصوُّف أولياء كبار لم يكن لهم إلا عدد محدود من الأتباع، وعلى العموم فكلّما تطور الصوفي على المستوى العقلي أو الروحاني، قلّ سعيه لإبراز انخراطه في الطريق. وإذا ما وجب توقير المريد لشيخه واعتباره «قطبه» الذي يهتدي به، فإن ذلك لا يعني أن هذا الأخير سيتحوّل إلى الـ«**قطب**» (الأوحد). لا بد إذاً من إدخال الشيخ ضمن جماعة الأولياء المحمّديين، وعدم التقليل من الأدب الروحي تجاه المشايخ الآخرين. وعندما يتوقف احترام مجموعة قوانين الطريقة تلك، نصل إلى سلوكات ذات طابع طائفي هي على النقيض من «الانفتاح» الروحي والإنساني الذي حدده التصوُّف هدفاً له. وباسم عقيدة للخاصة مُحَرَّفَةُ الفهم، يُحوَّلُ علم الإيقاظ هذا إلى أداة لتغذية أبشع أنواع العنصرية.

كما لا يجب أيضاً اختزال التصوُّف في الظاهرة الطرقية، التي لم تبرز بشكل واضح إلا فيما بين القرون السابع عشر والتاسع عشر. فالنزعة الطرقية تعايشت إلى اليوم مع تصوّف صارم، لا يتباهى بنفسه علناً. وزيادة على ذلك، فقد كان الشيخ والمريد يقيمان، منذ زمن بعيد، علاقات تلقائية، خارج إطار كل طريقة. يمكن أن يكون المرء روحانياً كبيراً، مثل الخرّاز، ولا يُعرَف عنه انخراط في سلسلة سلوك. وفي ميدان التلقين، فإن الاحتياط يفرض نفسه، حيال كل ما يتصل ص 299
بالجيل التلقائي، بيد أن «العقل ينفخ حيث شاء»، ووحده يبقى، بالنهاية، تفويض السماء. أخيراً، فقد أثار التصوُّف ثقافة كاملة، خاصة في الميادين الفنية (كالموسيقى والرقص والهندسة المعمارية) والأدبية. لقد تجاوز إشعاعه إذاً، وبشكل واسع، أوساط تنظيمات السلوك.

التأقلم مع الشروط الدائرية

«**يحكى أن الشبلي كان يضع أمامه كل ليلة قدحاً فيه ماء وملح ومخرز ليكتحل به، وكلما أحس بأنه يغفو غمس الإبرة في الماء المالح ومررها على جفنيه**»[352]. كان المتصوِّفة القدامى يتّبعون أحياناً زهداً صارماً جداً. ففي آسيا الوسطى أو في الهند، يمارس بعضهم «الصلاة المقلوبة»، يُدَلَّى فيها صاحبها من ساقيه، في بئر مثلاً، وهو يتلو أدعيته وصلواته. بل ويُحكى أن أحد المتصوِّفة المصريين المقيمين بمكة كان لا يأكل أكثر من زبيبة واحدة في اليوم، «خوف التغوّط في البقاع المقدّسة».

ولم يعد إذلال النفس هذا متَّبَعًا اليوم، ومن يمارسه يفقد بسرعة توازنه النفسي والعقلي. كما أن العلاقة بين الشيخ والمريد قد شهدت، بدورها، تطوراً كبيراً. فقد أصبح الوصول للمشايخ

---

(351) R. Guénon ; *Aperçus sur l'initiation*. Paris, 1983. p 74

(352) الهجويري؛ مجموع صوفي. ص 402

أسهل، ولم يعد هؤلاء يلقون بالاً لصيغ التبجيل التي كانت لازمة في علاقة المريدين بهم سابقاً. كما تخلّوا عن امتحان الطلبة الجدد خوف مغادرتهم لهم. وإذا ما كان المريد الحقيقي عملة
ص 300 نادرة في كل الأزمان، إذا ما أخذنا بكلام المشايخ أنفسهم، فإن ذلك يعني أنهم اليوم مفقودون بإطلاق. وعادة ما نسمع اليوم في الأوساط الصوفية: «لقد أصبح الشيخ هو من يبحث عن المريد». كان المشايخ يتبنّون دائماً الطالب القوي والمتحمس، ولكن أيضاً الأنفس المكروبة أو الهائمة. أما اليوم فهم يعمدون، قبل كل شيء، إلى مواجهة الإغراءات المادية، وكذا التأثيرات الأصولية، لمحاولة الحفاظ على الأتباع ضمن إسلام روحي.

وأصبح المريدون أنفسهم، في الغالب، على وعي أنهم «ما عادوا في مستوى» شروط طريق السلوك[353]. ولم تعد الحياة المعاصرة مؤهلة، في المشرق كما في المغرب، إلا قليلاً لحياة التأمل، كما أن الضغوطات الاجتماعية تدفع نحو التحرك. ويذهب القول الإسلامي المأثور إلى أن نهاية الدورة الزمنية التي نحن شهود عليها ستعرف انحساراً في الوقت، أو بالأحرى ذلك ما سيكون إدراكنا له. ولم يكن أمام مريدي التصوُّف إلا التأقلم مع العوائق. فأصبحت الطقوس مبسّطَة. وبذلك فإن عناصر الدعاء المكونة للورد مثلاً وقع الاختصار فيها، وكذا الشأن بالنسبة للخَلوة الروحية: ففي القرن العشرين، اتّهم أعداء التصوُّف من يقومون بذلك بـ«النزعة المطمئنة» (quiétisme)*. كما إن طقس الخلوة قد وقع التخلي عنه أحياناً، وقصرته بعض الطرق الصوفيّة على المريدين المتقدمين في السلوك.

ولكن هذه التغيّرات لم تصب جوهر التصوُّف . فـ«المتصوف ابن وقته» كما يقول المثل، وهو يستطيع أكثر من غيره تلمّس أثَرَ الحكمة الإلهية في أي ظرف من الظروف. عليه أن يتخلى عن الأشكال التقليدية التي كانت تحمل قيمة في الماضي، والتي بدأت تمثّل اليوم عائقاً حقيقياً أمام «سلوك» حقيقي. فالاجتهاد ضروري فيما تعلّق بشريعة الظاهر، ولكنه أصبح أيضاً حاجة ماسّة فيما خص مادة الروحانيات. وفي الحقيقة، فإن عدداً من المشايخ قد مارس هذين النوعين من
ص 301 الاجتهاد، بهدف الحفاظ على حيوية الشريعة والطريقة، بالرغم من الصعوبات التي واجهوها في مقاومة الجاذبية والشكلانية المتصاعدة. ومع بداية الألفية الثالثة هذه، لا بد على من يدّعي الانتماء إلى التصوُّف من التركيز على المهم، **كالذكر** مثلاً، وعلى بعض المناهج القديمة كالمراقبة، أو المبدأ النقشبندي القائل بـ«**الخلوة في الجلوة**» (أي وسط الحشود)، وهي ممارسات لم تفقد صلاحها.

(353 R. Chih ; *Le soufisme au quotidien*. p 243

(*) شكل من أشكال التصوُّف النصراني أو غيره، يتميز بالاستسلام للتأمل الفكري والسكينة (المترجم)

نحو إعادة تموقع لأدوار التصوُّف

مثلما هو الحال في الماضي، ولكن بشكل صريح أكثر، أخذ التصوُّف على عاتقه أدواراً ذات أبعاد مختلفة. فوظيفته التلقينية تواصلت، مع انحسار مستمر. واعتبر بعض الشيوخ أن الطريق قد أقفلت؛ بينما يؤكد آخرون، على العكس، أن شيئاً من ذلك لم يحصل: فقد تأقلم مسار الطريق مع متطلبات الدَّوْرة، وهو بالتالي لم يعد يحمل التطلعات الماضية نفسها. وبشكل أشمل فإن التصوُّف يهدف إلى إعطاء جرعة من الروحانية للحياة الإسلامية. وقد قام الغزالي بذلك أحسن قيام، تماماً مثل مشايخ وعلماء التصوُّف الذين أناروا تاريخ الإسلام. وفي الوقت الذي تُطرَحُ فيه أمام البشرية رهانات مصيرية، حيث لم يعد للانكفاء الطائفي فيها مجال، هل سيتّبع الإسلام حركة الميزان البطيئة هذه، التي تذهب من السياسي إلى الصوفي، كما تنبأ مالرو؟ وبعيداً عن أن تكون طريقة عابرة، فإن البحث المعاصر عن الروحانية يمثّل حاجة لدى قسم من البشرية على الأقل. وفي هذا الصدد فإن التصوُّف يساهم بفتح مجال الرؤية للمسلمين، عبر تشجيع المبادلات فيما بين الأديان والمزج بين الثقافات.

لقد تمكّنت الهجمات العنيفة التي تعرّض لها التصوُّف من قبل السلفيين كما «العصرانيين» في الظاهر، من الإطاحة به في عالم الخزي، بل إن مستشرقين كانوا، وإلى حدود سنة 1970، يتنبؤون بموته. وبدأ التجديد يظهر بشكل جليّ في سنوات 1980، وخصوصاً في سنوات 1990، ص 302
على إثر فشل الإيديولوجيات المختلفة التي عرفها العالم العربي الإسلامي في القرن العشرين (القومية، الماركسية، الإسلاموية...)، وجلاء السحر عن أولئك الذين كانوا يتّبعون المثال الغربي. وبالرغم من المرحلة الدقيقة التي مرّ بها التصوُّف ، فقد حافظ على تجذّره في الثقافة الإسلامية. ففي سنة 1989، أمكن لسعيد حوّا أن يقول إن 90 بالمائة من المسلمين، على مرّ القرون، كان لهم بشكل من الأشكال علاقة مع التصوُّف [354]. ويبدو أن 90 بالمائة من السنغاليين ينخرطون في الطرق الصوفية، ويقال إن هذه النسبة تصل إلى الثلث بالنسبة للمصريين، وإلى الثلثين بالنسبة للباكستانيين (ولكن هل يبقى هذا الأمر صحيحاً بعد تغلغل فيروس الوهابية الطالبانية؟).

يعرف التصوُّف حالياً حيوية متجددة في البلاد الإسلامية، بينما يلاقي اهتماماً متزايداً به في الغرب. وفي الحقيقة فإن الوضع في أراضي الإسلام يكتنفها الكثير من المفارقة. إذ نجد الشباب في أغلب البلدان ينخرطون بأعداد كبيرة في الطرق، بينما كان معدل الأعمار بالنسبة للمنخرطين قبل عشرين سنة عال جداً. وفي بلدان أخرى، يبدو التصوُّف في انحسار طفيف. من البديهي أن التطلعات الروحانية تصبح ثانوية عندما ينشغل الذهن تماماً بالمشاكل المادية والقلق المعيشي، وعندما تشجع الأوضاع الدولية ووسائل الإعلام ظهور إيديولوجيات سهلة الاستهلاك، وعندما تفخخ الأصولية الأرضية بطريقة من الطرق.

---

354) سعيد حوّا: تربيتنا الروحية. بيروت، 1989. ص 12

أما الطابع الطرقي، فإنه لا يبدي اليوم علامات صحّة. فعندما يموت شيخ مثلاً، كما الحال
ص303 في حالات عديدة، لا يجد من يعوّضه، أو أن خلافته، وهي وراثية تماماً، تتحول أكثر فأكثر إلى إدارة الممتلكات منها إلى الإدارة الروحية. وتميل بعض الطرق الكبرى، على مستوى عدد الأتباع، أحياناً إلى الإيديولوجية ذات الطابع الإسلاموي، وأحياناً أخرى إلى التعصب المهدوي. لا بد إذن في الوقت الراهن، وأكثر من أي وقت مضى، التمييز بين التصوُّف والطرقية. وبعض المشايخ واعون بذلك، ويريدون كسر الأفعال الروتينية في الزوايا لتشجيع المريدين على اتّباع طرق أخرى من العمل الروحي. إن خيبات الأمل المتعددة التي تحدثنا عنها سابقاً تدفع عدداً من المؤمنين إلى إعادة اكتشاف الروحانية في الإسلام، لكن في إطار أوسع من إطار الطرق. ونجد هذه المقاربة، في الغالب، في الأوساط الاجتماعية والثقافية الأكثر تطوراً من تلك التي عوّدنا التصوُّف «الشعبي» التحرك في إطارها. وإذا ما وُجِد تصوّف قبل الطرق، فيمكن أن يوجد مثله بعده. فهل سيكون المستقبل بيد «الجماعات المحدودة» أي «التصوُّف المجهول»[355] ؟. بقي أن العباد، سواء كانوا في دائرة التصوُّف أو خارجها، يحبون أن يتولى أمرهم وأن يؤَطَّروا من قبل هياكل يطمئنون إليها.

المغامرة المهدوية

بحسب غالبية العلماء، فقد دخلنا مرحلة «نهاية العالم»، زمن تحدث عنه النبي بإسهاب. وقد جرى الإعلان عن هذا التوقيت مرات عدّة في الماضي، أما الآن فإن التلميحات أصبحت أكثر إلحاحاً ودقّة. وباختصار فإن ذلك السيناريو يتمثل في الآتي: عدد من الاضطرابات الجيولوجية والبشرية تعلن عن ظهور العصيان الذي يتزعمه المسيح الدجال، والذي يمثل تجسيداً لقوى
ص304 الشر. وسيقوم المهدي، بمساعدة بعض المسلمين العدول، بمحاربته وتهيئة الأرضية لنزول عيسى [ابن مريم] إلى الأرض. وسيؤازر المهدي عيسى في مهمّته قتل المسيح الدجال، و«ملء الأرض عدلاً وقسطاً» مدة سبع سنين، حسب بعض المصادر، قبل أن يقيم عيسى حكماً مهدياً يسبق نهاية العالم ويوم الحساب.

يؤكد بعض المشايخ أن المهدي الآن بيننا، ويلمحون أيضاً إلى أنهم من ضمن «وزرائه» الذين أشار إليهم النبي. غير أن الجماعات الصوفيّة التي تؤكد بشكل علني مشاركتها في الأحداث المهدوية السائرة أو التي ستحدث، تتبنى سلوكات طائفية وتنادي بحرارة إلى إعلان الحرب بين العالم الإسلامي والغرب. بل إن أحد الشيوخ تحديداً يعلن باستمرار لأتباعه قرب حدوث الحرب العالمية الثالثة ومجيء المهدي، وهو ما كان يجب أن يحدث بحسب كلامه منذ سنوات 1980. وفي كل مرة كان المريدون يقومون بخزن ما يكفيهم من مواد غذائية تكفيهم لمدة تسعين يوما، وهي

(355 M. Chodkiewicz ; « *Le soufisme au XXI ème siècle* ». cf. Les Voies d'Allah. p 543

المدة التي يُفتَرَض أن تدومها الحرب. ولكن ما هي أهداف هذا الشيخ بإثارة مثل هذا الانتظار الأخروي ؟ إن نظرية المهدية في الإسلام يمكن اليوم أن توظف توظيفاً سيئاً، وأن تُنتِج تلاعبات إيديولوجية.

التصوُّف في الغرب

كان التصوُّف ، على المستوى التاريخي، سابقاً أحياناً عن حركة الفتح الإسلامي، وأحياناً مرافقا لها. وبوّأه طابعه الكوني ليتأقلم مع سياقات جديدة ويشعّ خارج أراضي الإسلام. لا شك أنه أثر في التصوُّف اليهودي والمسيحي في العصر الوسيط، وربما أيضاً في كتّاب كـ«دانتي» وكالزاهد الكتلوني رامون لول (Ramon Lull). وهو وإن أصبح يحتل مكانة مهمة لدى المستشرقين منذ القرن التاسع عشر، إلا أنه لم يكن مجهولاً في أوساط نخبة أوروبية معينة، ص305 نخبة مثقفة أو فنية. وقد ساهمت عوامل أخرى في اختراق التصوُّف للغرب في القرن العشرين. إذ سارع الاستعمار في تلاقي الإسلام والغرب، في جوّ يتراوح بين الانبهار والاشمئزاز. وفي عز المرحلة الاستعمارية، كان غربيون هاربون من أتون حضارة الآلة وإيديولوجية التطور، قد تبنوا «تصوف الصحراء». وحاول بعضهم، ممن ندّد بعلمنة المسيحية وباجتزائها في الأخلاق الدينية التي تتماشى مع الامبريالية الأوروبية، البحث في التصوُّف عن نهضة ماورائية.

فبعد أن تردد على عدد من الكنائس الباطنية في باريس، تعلم رونيه غينون الإسلام الصوفي سنة 1912. وباستقراره في القاهرة بداية من سنة 1930، انخرط الشيخ «عبد الواحد يحي» في الطريقة الشاذلية، موازاة مع مواصلة تحرير كتاب أراد به تحذير الغربيين من «ظلامية» المعاصرة، وتذكيرهم بالنظرية الكونية «للدين القيّم». وفيه لم يكن الموضوع يخص الإسلام بقدر ما يخص آثاراً أخرى، بالرغم من أن غينون كان يعتبر هذا الأخير (أي الإسلام) الصيغة الأكثر عملية على المستوى التلقيني، بما أنه دين الوحي الأخير. وبهذا الكتاب، وبالنصائح التي كانت تعجّ بها مراسلاته، تسبب غينون في صدمة للوعي عند الغربيين، سواء تعلق الأمر بأتباع مختلف الديانات أو بمريدي التنظيمات التلقينية كالماسونية، التي اختار بعض أفرادها الإسلام. وبعد أن أنهى كتابه «**الحياة البسيطة**» في القاهرة سنة 1951،[356] واصل غينون ممارسة تأثيره المتميّز في الغرب، وفي بعض الأوساط في البلاد الإسلامية.

وقد تفرع عن غينون التيار الذي يُطلق عليه «محافظو» الصوفيّة الغربية، والذي يُعتَبَر ص306 السويسري فريتجوف شويون (ت 1998) أهم وجوهه. كان هذا الأخير فناناً وشاعراً، وهو الذي حرر كتاباً نظرياً قوياً. وقد عرفت الطريقة المريمية التي أنشأها انشقاقات عديدة، لكن الإشعاع التلقيني لشويون بقي قوياً في الغرب وفي بعض مناطق العالم الإسلامي. ونجد عدداً كبيراً من

356) P. Chacornac ; *La Vie simple de René Guénon*. Paris, 1958

مريديه، ومن مريديه السابقين، في أصل حركة واسعة من البحث وترجمة نصوص التصوُّف : تيتوس بوركهاردت (ت 1984)، مارتن لينغس (ت 2005)، سيد حسين نصر، أو أيضاً ميشال فالسان (ت 1974) الذي نشر الدراسات حول ابن عربي في الغرب؛ وبتحريض من غينون، أنشأ شويون طريقته الخاصة في فرنسا. ومن جهتها فإن الطريقة العلوية التي تخرّج منها شويون قد انتشرت في أوروبا منذ سنوات 1920، قبل موجات الهجرة المغاربية الأولى حتى.

وابتداء من سنوات 1970، فإن العديد من الجماعات الصوفيّة المتفرعة عن الطرق الكبرى كالشاذلية والتيجانية ثم النقشبندية والقادرية والبُرهانية والنعمةاللهية ظهرت إلى النور في الغرب. ولم يكن هذا التمدد مجرد نتيجة للهجرة، لأن المشايخ «الشرقيين» يعتبرون ومنذ زمن بعيد أن الغرب أرض مباركة. وعندما لاحظوا أن الضغوط الاجتماعية والسياسية التي ترزح تحتها بلدانهم يمكن أن تعرقل التطور الشخصي، رأوا في الغرب فضاء من الحرية، وسجّلوا ترقباً حقيقياً في مجال الروحانيات. بذلك اكتشف مسلمون أصليون في الغرب، طلبة أو عمالاً، التصوُّف الذي كانوا يرون فيه الخرافة والروتين فحسب. بل إن بعض المشايخ «الشرقيين» سرعان ما استقروا فيه، بينما كان عدد قليل من الغربيين المكوَّنين يتحركون كممثلين لشيخ أجنبي، أو ارتقوا بدورهم إلى رتبة المشيخة.

ص 307 كل هذه الموجة استفادت من تصوّف أرثوذكسي، لأن المنخرطين بقوا مخلصين لتعاليم الإسلام وانغمسوا أحياناً في العلوم الإسلامية. وحافظ أغلب الأعضاء على علاقة بهذا البلد الإسلامي أو ذاك. ولكن مسألة التأقلم مع السياق الغربي لم تُحسَم في جميع الحالات: فمن بين أولئك الذين تلقوا تعليمهم وتكوينهم في المشرق، نجد عند بعضهم ميلاً إلى حمل بعض العادات العربية أو الإفريقية أو غيرها معه. ويبقى التصوُّف عاملاً كبيراً للدخول في الإسلام، حتى وإن أصبحت مواصفات الغربيين الذين يتبنون هذا الدين اليوم متنوعة جداً.

بينما انفصل بعض الجماعات عن الشكل الإسلامي، للتعبير بشكل أفضل، في أعينهم، عن الطابع الكوني للحكمة الصوفية. وبفتحهم الأبواب أمام السنكريتية، تدعو هذه الجماعات بقوة لنوع من «عَوْلمة» الروح. وينخرط «**الكوني**»، الصادر عن الشيشتية الهندية التي يقودها بير فلايات خان (ت 2004) ومن بعده ابنه، في السياق ذاته. ومن جهته فإن إدريس شاه (ت 1996)، وهو من أصول أفغانية، كان يدرّس فلسفة مأخوذة من رؤيته الخاصة للتصوف، ولكن ذلك لم يمنع من اتهامه بالدّجل. إن أتباع هذا وذاك نادراً ما دخل أحدهم الإسلام. ومن البديهي أن يندد أتباع التصوُّف «الإسلامي» بهذه السنكريتية. ولنتذكر أنه لا تلقين إلا ضمن شكل ديني محدّد، وأنه من الخطر بمكان نشر هذا التلقين في كل الاتجاهات. ويعتقد (المتصوفة) أن احترام التقاليد الروحية للإنسانية يفرض الاحتفاظ بتقليد واحد في نفسه الوقت.

وقد أصبح التصوُّف في الغرب معرَّضاً لجشع النزعة الميركنتيلية: فقد ظهرت منشورات هنا

وهناك تبشّر بالحصول على التخمّر أو تَعِدُ بـ«التملّك». إن مهنة صوفي-الأعمال تشهد ازدهارا. وإذا كان بعض الأشخاص يقدمون ضمانات الجدية، وهي ضرورية في كل مقاربة روحانية، فمن
ص 308 المحتمل أن يكون الغرب بصدد تحويل التصوُّف إلى موضوع استهلاك، مثلما فعل مع غيرها من المهارات الشرقية. و«سياحة الباطن» (ésotourisme) مسّت حتى العالم الإسلامي. ففي المغرب (الأقصى) مثلاً، نجد أن العيساوة (وينتمون إلى الطريقة الشعبية: العيساوية)، المشهورين بطقوسهم المتعلقة «باستحضار الأرواح» وبتشويه البدن، يُقَدَّمون بشكل رسمي جداً لجلب الزبائن، ونجد في اسطنبول غربيين يلقّنون الطريق بشكل سريع من قِبَل الدراويش الدائريين المنتمين للمَوْلَوية[357]. وبين الانفتاح الأقصى الذي يميّع حواشي الانتماء الديني، والطائفية التي تدّعي امتلاك الخلاص، يجد التصوُّف الغربي صعوبة في إيجاد توازنه. ولعله من الضروري أيضاً التمييز بين التصوُّف الأمريكي، الذي ينزع إلى الفلكلورية أحياناً، والتصوُّف الأوروبي المشهور بأنه أكثر اعتدالاً، وبلا شك أكثر التصاقا بالإسلام.[358]

ففي مجتمعاتنا التي تهدمت بنيتها نسبياً، وحيث يمكن لتنوع التجارب الشخصية أن يصيب المرء بالغثيان، يصبح للتصوف وأكثر من أي وقت مضى، دور علاجي يتقاسمه بلا شك مع طرق روحية أخرى. «**تتمثل المرحلة الأولى في تهدئة، ثم في القضاء، على الصراعات النفسانية، وعلى العقد والإحباطات، وأيضاً على التوجّهات السلبية والتدميرية لدى المريد، حتى يصل إلى توازن نفسي وعقلي وعاطفي. بعد ذلك وفي المرحلة الثانية، يمكن للمريد أن يتلقى صفات الله**»، هكذا يتحدث جواد نوربخش، شيخ الطريقة النعمة اللهية، والطبيب النفساني[359]. هناك كل هؤلاء المجروحين الكبار، الخارجين من ديانات قائمة، والتي عاشوها كأغلال. وهناك أيضاً ذاك «الأنا» الغربي المتضخم جداً الذي
ص 309 يدّعي الوصول إلى الحدود القصوى للوَلاية دون المرور عبر القواعد الدنيا للطف الصوفي.

ومثلما قام به في البلدان الإسلامية، يمكن لتصوف الغرب أن يساهم في إضفاء جرعة من الروحانية على الإسلام اليومي، الذي يُعاش اليوم من قبل ملايين الأنفس، وأن يقدّم غذاء تلقينياً لبعضها: يمكن أن يساعد على ظهور إسلام أساسي، خالٍ من التبعيات للبلدان الأم ولتصورات الهوية؛ كما يمكن له اقتراح نظرة أخرى للإسلام، إقامة نوع من الجسور بين الشرق والغرب.[360]

وإذا كان مسموحاً في العصر الحديث لكل واحد التشكيك في حضور أي شكل من أشكال

---

357) أنظر وصفاً قام به لهم ت. زاركوني في *Les Voies d'Allah*، ص 378-377

358) M. Hermansen ; « *Hybrid Identity Formations in Muslim America : The Case of American Sufi Movements* ». The Muslim World 90, n° 1-2, 2000. p 187

359) *Dans la taverne de la ruine. Manuel de soufisme traditionnel*. Cabrière d'Avignon. 1997.p 21

360) M. Lings ; *Qu'est-ce que le soufisme ?* p 27

الولاية، فلا بد من التذكير، طبقاً للعقيدة الصوفية، أن الأولياء يرتدون ثياب عصرهم، ويختفون إذا ما استدعى السياق ذلك. «كل الأوقات مرآة لله»[361]. ستكمل البشرية طريقها عندما تصل دورة الوَلاية بدورها إلى أجلها.

بيبليوغرافيا:

-M. Chodkiewicz ; « *Le soufisme au 19ème S.* », dans *Les Voies d'Allah.* Paris, 1996. p 532-543

-E. Geoffroy ; « *L'attraction du soufisme* », dans *Histoire de l'islam et des musulmans en France, du Moyen Âge à nos jours.* (dir. M. Arkoun). Paris, 2006. p 827-836

-Constant Hamès ; « *Situation présente et perspectives d'avenir* », dans *Les Voies d'Allah.* p 521-531

-Revue Les Cahiers de l'Institut des Hautes Etudes Islamiques, éditée à Milan

-Revue Soufisme d'Orient et d'Occident, éditée à Paris

(361 *Le Chœur des prophètes. Enseignements soufis du cheikh 'Adda Bentounès.* Paris, 1999. p 158

ثبت بأهم الأعلام والجماعات والمذاهب والدول

نورد أسماء الأشخاص في هذا الثبت بحسب ما اشتهرت به. ولا نورد هنا أسماء الأماكن ولا الأسماء المعروفة جداً والمتداولة بكثرة في الكتاب كالقرآن ومحمد (ص) والنبي والتصوُّف والصوفي..الخ.

ملاحظة: ترد المصطلحات في هذا الثبت بحسب ترتيبها في النص الفرنسي ودون إعادة ترتيبها طبقاً للأبجدية العربية، وكذا الترقيم الوارد أمام كل مصطلح، فهو يعود إلى ترقيم صفحات النص الفرنسي، وذلك لتيسير التثبت من استعمالات المؤلف، خاصة وأننا نشير في المتن العربي إلى رقم الصفحة في النص الفرنسي.

عبد الحميد (السلطان التركي): 201

عبد القادر (الأمير): 62، 76، 84، 204، 205، 208، 283

عبد الرحيم القينوي: 173

عبده (محمد): 209، 210

إبراهيم: 73، 277، 283، 287

أبو بكر الصديق: 75، 81، 82، 83، 95، 99، 105، 114، 166، 232، 255

أبو ذر الغفاري (صحابي): 83، 105، 106

أبو الحجاج: 173

أبو حمزة: 118، 123

أبو حنيفة: 121، 125، 127

أبو هريرة (صحابي): 83

أبو مدين شعيب: 169، 171، 173، 174

أبو يعزى: 169

آدم: 9، 12، 33، 60، 73، 230، 260، 277

أفغاني (جمال الدين): 209

أحباش: 215

أهل الصفّة (les gens de la banquette): 82

أحمدية: 175-176

عيسوية: 308

أكبر (الامبراطور): 194، 290

أخيناتون: 278

علوي (أحمد): 94، 123، 182، 206، 208، 274، 284، 286

علوية: 159، 200، 207، 264، 284، 285، 306

علي (ابن عم النبي وصهره): 24، 41، 43، 45، 81، 83، 105، 106، 107، 176

علي الرضا (الإمام): 42

ألوسي: 70

أمينة الرملية: 49

أمولي (حيدر): 44

أنصاري هروي: 24، 92، 131، 132، 186، 188

أنصاري (زكرياء): 183

الدجّال (antéchrist): 43، 165، 303

أتاتورك: 213

أرسطو: 153

أرسلان: 156

العطّار: 138-140

ابن رشد: 150، 182

ابن سينا:185.182.156
أولياء (نظام الدين) : 168
عين القضاة الحمداني: 137.286-287
الأيوبيون :173.156.128.46
با (آمادو هامباتي) :283.203.202
بدوي (أحمد) :175-192.176
بكري (مصطفى) :200.86
بامبا (أمادو) :206-207
البنّا (حسن) :210
البَراهمة (les brahmanes) : 283
البصري (حسن) :240.106.74.17
الباطنية؛ وهم الإسماعيلية، ولكن أيضاً تيارات جوّانية أخرى يخرج معظمها من عباءة التشيُّع:70.69
بيبرس : 194
بن تونس (عدّة) : 284
بن تونس (خالد) : 223
البكتاشية :290.178.177.144.44
برنارد (القديس) : 292
البسطامي (أبو يزيد) :42.34.33.27.24
162.120.118.116-111.103.80.75.69.59.
241.218.187.163
بوكار (تييرنو) :283.277.203
بوذا :278.250
البويهيون :128.114
بوركهاردت (تيتوس) :306.175
البرهانية :306.176
بوشنجي : 295
البوشيشية : 212
البوصيري :145.87
البوطي (محمد سعيد) :217.216
شودكيوفيتش (ميشال) : 58
كوومَرَسْوامي : 294
كوربان (هنري):139.45.41
الدبّاغ (عبد العزيز) :241.85
دانتي : 304
دارا شاكوه :293.290
الداراني (أبو سليمان) :118.80
الدردير : 200
الدرقاوي (العربي) :225.199
الدرقاوية :207.200.159
الذهَبية : 165
ذو النون المصري :64.62.49.28.24
125.118
الدسوقي (برهان الدين):176
إمري (يونس): 144
فاطمة (بنت رسول الله): 43
فاطمة النيسابورية: 49
الفاطميون:191.156.128.46
فرنسوا الأسّيزي (القديس):283.162
فريديريك الثاني (من هوهنستوفن): 153
الإخوان المسلمون:213.211.210
أهل الكتاب: 278
الغزالي (أبو حامد):78.76.70.62.45.37.20
145.139.135-132.115.114.102.93-91.80
301.280.270.263.226.220.186.181.170
الغزالي (أحمد):136-137
الغزنويون: 168
غوجدُوَاني (عبد الخالق):241.166
غلام خليل (حاكم تفتيش):119.115

غينون (رونيه): 234، 285، 293، 305-306
216، 214، 175، 13
الحبشي (عبد الله): 215
الحافي (بشر): 42، 49
حافظ: 147، 139
حَجّي باكتاش: 177
الحلاّج (منصور): 20، 37، 45، 62، 75
112-116، 119-120، 124، 126، 131، 136
137، 140، 142، 168، 186، 187، 280، 286
الحمَداني (يوسف): 163، 166
حمالله [حماه الله]: 203
حنفي (محمد): 273، 193
الحنفية: 175
هارون الرشيد: 193
الحسن (سبط رسول الله): 43، 106
الحسن الثاني (ملك المغرب): 214
حوّا (سعيد): 211، 302
هرمس: 153، 289
حفّني: 200
الهُجويري: 33، 64، 97، 121، 131، 168
الحُروفية: 178
الحسين (سبط رسول الله): 43
هوكسلاي (آلدوس): 294
إبليس (التسمية القرآنية للشيطان):
137، 231-229
ابن عباد: 171، 172
ابن عبد السلام (عز الدين): 181، 264
ابن عبد الوهاب: 208، 196
ابن أبي الخير (أبو سعيد): 120، 126، 136
139، 182، 233، 246، 280، 287
ابن عابدين: 200
ابن أدهم (إبراهيم): 108
ابن عربي (الشيخ الأكبر): 14، 19، 21، 24
28، 35، 37، 39-41، 43-45، 47، 50، 55، 59، 69
76، 80، 92، 93، 97، 100، 109، 116، 117، 132
140، 142-145، 149-153، 155، 160، 161، 164
165، 167، 169، 170، 173، 174، 179، 182-185
187، 188، 193، 194، 196، 199، 205، 206، 208
209، 218، 219، 239، 252، 262، 275، 276
280-283، 285-287، 289، 292، 306
ابن العريف: 169
ابن عطاء: 119، 186
ابن عطاء الله: 28، 64، 143، 171، 175، 181
119، 186
ابن باديس: 207، 208
ابن باخيلا: 11
ابن برّجان: 169
ابن بطوطة: 161
ابن دقيق العيد: 181
ابن الفارض: 49، 145-146، 184، 188
ابن حجر العسقلاني: 48، 188
ابن حجر الهيثمي: 122، 184
ابن حنبل (أحمد): 49، 122، 123، 236
238، 249
ابن حزم: 279
ابن حِرْزِهم: 170
ابن هود: 289، 290
ابن إدريس (أحمد): 201
ابن الجلاء: 11
ابن الجوزي: 69، 107، 136، 187
ابن جبير: 189

ابن خلدون: 18، 20، 43، 98، 100، 102، 124، 132، 183
ابن الخطيب: 171
ابن كثير: 188
ابن مَشيش (عبد السلام): 86، 173، 174
ابن ميمون الفاسي: 195
ابن المبارك: 80
ابن قسيّ: 169
ابن قيم الجوزية: 188
ابن قنفذ: 181
ابن سبعين: 37، 152، 153، 171، 173، 183، 187، 257، 289
ابن تيمية: 77، 151، 187-188، 191، 196، 199، 217
إخوان الصفا: 262
الإمام شامل: 201
إقبال (محمد): 142، 143، 211
العراقي (فخر الدين): 144، 139
عيسوية: 308
الأصفهاني (أبو نعيم): 80، 130
الإسماعيلية: 133، 128، 114، 76، 69، 45، 44، 262، 176، 156
عياض (القاضي): 87
الجامي: 144، 139
الجزولي (محمد): 172، 87
الجزولي (عبد الرزاق): 173
جون دو لاكروا (القديس): 60
عيسى: 35، 73، 250، 277، 280، 283-289، 304
الجيلاني (عبد القادر): 36، 96، 102
160، 161، 176، 187-188، 191، 233
الجيلي (عبد الكريم): 76، 79، 152، 211، 283
جوانفيل: 49
يونس: 269
الجنيد: 14، 29، 31، 32، 33، 38، 61، 81، 84
91، 92، 109، 111، 115-116، 118-120
124، 125، 129، 135، 136، 139، 158، 159
162، 164، 187، 225، 258، 269، 281
الجرجاني: 148
الكلاباذي: 129
الكرامية: 108، 126
الكرخي (معروف): 27، 42، 80، 123
الخضر (ع): 19، 99، 100، 220، 231، 241
الخاضرية: 241
خالد (مولانا): 200، 201، 274
الخالدية: 200
خلوتي (عمر): 178
الخلوتية: 38، 178-179، 200، 201، 232
256، 274
الخرَقاني: 16، 120، 131، 163، 241
الخرّاز: 34، 67، 118، 299
الخيام (عمر): 147
الخميني: 44
خروسراو (أمير): 168
خواجه (أحرار): 167
كُبرى (نجم الدين): 163-165، 168، 252
الكُبراوية: 38، 163-165، 252
كُفتارو (أحمد): 216
لينغس (مارتن): 175، 306
لويس (القديس): 49
لويولا (إيغناس دو): 60
لولّ (رامون): 304

المدنيّة: 200،159
المدّينيّة:176،174،170
المهدي:304،241،165،43
مهدي السودان (محمد أحمد): 204
محمود (عبد الحليم): 216
مجنون ليلى: 147
مكّي (أبو طالب): 132،129،62
الملاماتية: 166،163،126،110-108،33
229،174
مالك (الإمام):125،121
المماليك:194،189،181،156،128
مريم العذراء:286،285،50
ماسينيون (لويس):286،120،58
مسعود (الجنرال): 214
المودودي (أبو الأعلى): 211
المولوية: 177
محمد الفاتح:275،179
المولويون: 308،264،226،177،141
الرهبان البوذيون:164،59
الرهبان المسيحيون:280،274،17
موسى:272،269،220،100،99،73،35،19
289،288،277
مُلاّ صدرا:211،47
المغول:268،167،162،157،140،46
معاوية:106،43،17
المحاسبي (حارث):123،64،33
المُجدّدية: 167
مقاتل: 74
المُريدية، المريديون:206
المُرسي (أبو العباس):227،174
موسى الكاظم (الإمام): 42
النابلسي (عبد الغني):196،148
نقشبند (بهاء الدين):241،219،166
النقشبندية:174،167-166،163،46،38
241،221،214،212،200،198،194،144
306،373،268،262،259،255،253
الناصر (الخليفة):192،157
نصر (سيد حسين):306،47
النووي:250،181،122
النفّري:98،80
نعمة اللهية:308،306،166،165
نظام الملك:133،128
نور الدين زنكي:156
نور بخش (جواد):308،47
نور بخش (محمد):165
نور بخشية: 165
النوري (أحمد):119،80
النورسي (سعيد):212
نوبيا (بول):59،58
العثمانيون:275،184،179،177،167،47
أوزال (تورغت):214
فيلون: 59
بير فيلايات خان: 307
أفلاطون:289،152،143،44
أفلوطين: 59
بيتاغورس: 262
القادرية:306،211،201،188،160
القلندر:177،168،163،110
الكاشاني:293،292،152
القيسري (داوود): 152

القزلباشية: 179
القونوي(صدرالدين):289.152.143.44
القشيري:136.131.130.101.80.27.15
295.275.181
رابعة العدوية:111.50.49
الرازي (فخر الدين): 182
الرازي (يحي): 111
رضا (رشيد):210.209
الرافعي (أحمد):280.233.176.162
الرفاعية:256.162
الرومي (جلال الدين):47.41.16.15
262.261.211.178.177.144-138.50
289.288.287
رُوَيم:41.28.27
روزبهان بَقلي:262.238.137
سعدي: 161
الصادق (جعفر):241.121.69.67.42
الصفويون:166.47.46.41
الصفويّة:179
صلاح الدين:189.156
سلمان الفارسي (صحابي): 105
السنَائي: 288
السنوسي (محمد):202.201.198
السنوسية:202.201
السرّاج (الطوسي):80.78.68.63.33.28
129
الشيطان:272.231-229.218.137.85
ساوي (جمال الدين): 163
سيد أحمد برلوي: 199
السيدة نفيسة: 48
شويون (فريتجوف):293.285.175.37
306
السلاجقة: 141.133.132.128.127
157.156.150
شبستري:289.287.148.143.139
الشاذلي (أبو الحسن):174-172.101
273.268.239.227.191.181
الشاذلية:38. 159. 171-176. 181. 199.
306
الشافعي (الإمام):127.122.48
شاه (إدريس): 307
شاه إسماعيل:179.46
شاه نعمة الله وليّ:233.165
شاه وليّ الله: 199
شمس التبريزي: 141
الشعراني (عبد الوهاب):185.184.123.98
274.254.239.238.237.232.225.198
الشاطبي (أبو إسحاق): 181
الشطّاري (عبد الله): 169
الشطّارية: 168
الشبلي:119.99.91.84.79.34.29.18.11
299.272.263.225.125.124.120
الشرواني (يحي): 178
الشِشتي (معين الدين):191.168
الشِشتية:307.212.168
الشُشتري (أبو الحسن):173.147
السِمناني (علاء الدولة):165.164
سرهندي (أحمد):200.194.167.101
السبكي (تاج الدين):181
السُهروَرْدي (أبو نجيب):164.160

السهروردي (عمر):156،102،78،36
271،270،245،220،186،168،161،157
السهروردي (يحي، المقتول):153،59،37
289،156
السهروردية:168،161،160
السلمي:131-129،80،61
سلطان ولد: 177
السيُّوطي:183،103،102،85،78،77،65
242،198،193،184
سي (مصطفى): 215
الطائي (داوود): 121
طال (حاج عمر): 203
الطريقة الإبراهيمية: 290
التيجاني (أحمد):283،203،202،86
التيجانية:306،214،203-202
التيموريون:178،167،165
الترمذي (حكيم):95،80،78،73،64،34
245،221،118،117
التُستري (سهل):129،118،74،66،64
220،187
الطوسي (نصير الدين):152،44
عمر بن الخطاب:240،105،83
أويس القرني: 240
فالسان (ميشال):306
الوفائية:233، 175
الوهابيون:201،200،197،196،187،184
297،211،210،208
وحيد (عبد الرحمان): 214
اليافعي (عبد الله): 165
يعقوب المنصور: 170
اليسوي (أو يسفي، أحمد):163،144
253،177
اليشرُطية: 200
ياسين (عبد السلام): 212
يوغي (اليوغيون):168،59،15
زروق (أحمد):172،96
بنو زنكي: 156
زارادشت: 278

ثبت بأهم المصطلحات العلمية

(الإسلامية والصوفية)

الأرقام الواردة أمام المصطلحات تحيل إلى أرقام الصفحات في النص الفرنسي، وتوجد هذه على هامش النص العربي ليتمكن القارئ من المتابعة والمطابقة بين النصين

أبدال «substituts»: طبقة باطنية من طبقات الأولياء. 193.186.123.34

أدب: نظام من التأدّب الروحاني الذي يحكم الحالة الداخلية والسلوك الخارجي للمريد في آن. 298.222.26

آداب (ج. أدب): قواعد سلوك في الحياة الروحية. 245. 242. 84

عهد: «pacte initiatique». 236.186

أحكام: «statuts juridiques». 245

العامّة: «commun des croyants». 67.23

أوتاد «piliers»: طبقة باطنية من طبقات الأولياء. 193.186.34

بقاء: بعد الفناء، « subsistance » de l'homme en Dieu «قيام» الإنسان بالله. 30. 31. 34. 116. 275

بركة: دفق روحي إلهي أو محمّدي «bénédiction, protection». 13. 81. 82. 172. 191. 228. 233. 235. 239. 296

باطن: «intérieur ésotérique». 11. 36. 69. 293

بيعة «allégeance»: عهد صوفي. 236.210

بدعة : إدخال تعاليم جديدة في الدين. 192.87

دولة باطنية: Etat ésotérique des saints

الدولة الجوّانية للأولياء. 193

ذوق «goût spirituel»: معرفة ذوقية. 134.21

ذكر: تذكّر، استرجاع، دعاء إلى الله. 174.166.131.126.123.98.92.40
301.271.267.265.264.261-247.239.238.229.219.212.207.190.184.183

ذكر جهري: دعاء بصوت عال. 255

ذكر خفي: دعاء في السر، ويسمّى أيضاً «ذكر قلبي». 256-255.254.166

الدين القيّم «Religion primordiale» أو «immuable». 278.12
فقيه (ج. فقهاء) «juriste»: مختص بالقانون الإسلامي.186.125.124
فقر «pauvreté»: الوعي بالحاجة الدائمة إلى الله. 16
فلسفة «philosophie hellénistique». 185
فناء «extinction»: انمحاء الوعي الشخصي في الحضور الإلهي: الفناء في الله. 29.
275.222.116.92.84.60.34.31.30
الفناء في الشيخ: 222
الفناء في الرسول:222.84
الفناء في التوحيد:135.116.91
الفتح. «ouverture spirituelle»: الإلهام.273.226
فكر: «méditation». 250
فقه: «droit, jurisprudence de l'islam». 125.96.90
فقراء: وهم المتصوفة.33. 17 . أنظر فقر
فتوّة: «compagnonnage». 157
غزل: في الأصل قصائد الحب الأرضي، نقلت إلى المستوى الصوفي. 147
حبس-ي دم «habs-idam»: (كلمة فارسية، نصفها الأول ذو أصل عربي) الإمساك عن التنفس. 253
حضرة: «حضور» النبي، جلسة جماعية للذكر. 257
حال (ج. أحوال): état spirituel حالة روحية.274. 269. 109. 63. 23
الحقيقة: الواقع الباطني لكل ما هو مخلوق، لكل شريعة، ولكل دين. 136. 99. 97-95. 22.
282
الحقيقة المحمّدية «Réalité muhammadienne».76. 75
الحق: الحقيقة الوحيدة، الله.113.97.76.22
همّة: «aspiration, énergie spirituelle». 224
حلول: «infusion de Dieu en l'homme».116.114.30
حزب (ج. أحزاب):268.175
إذن: «autorisation dans le domaine initiatique» ، 234
اجتهاد: effort d'interprétation de la Loi مجهود في تأويل الشريعة، يكون باطنياً أو ظاهرياً. 301.300.217.201.199.198.197.184.103
إخلاص:271.25 Sincérité dans le démarche initiatique
إلهام: «inspiration». 134.101.20
علم الأحوال: «science des états spirituels». 100

علم الباطن: «science intérieure» 19
علم الحروف: «science ésotérique et symbolique des lettres» وهو علم باطني لمعرفة رموز الحروف. 39
العلم اللدنّي: «science émanant directement de Dieu» وهو الذي يأتي مباشرة من الله. 62،20
علم الظاهر: «science exotérique». 19
العلم الوهبي: «la science octroyée par la grâce» 182،20
عمارة: «se remplir de Dieu» أن يمتلئ المرء من الله، جلسة ذكر. 257
الإنسان الكامل: «l'Homme universel». 211،172،152،87،75
عرفان: Gnose الغنوصية الشيعية الإيرانية. 152،46
إشارة: «allusion, indication allusive» تعيين بالتلميح. 68،19
إشراق: «philosophie illuminative» فلسفة إلهامية. 156
إسلام، إيمان، إحسان: مستويات ثلاثة للإسلام الكامل. 88-91،94،95،97،216،255
إسقاط التدبير: التخلي عن الرأي الشخصي لمصلحة الإرادة الإلهية. 64
عصمة: «impeccabilité, infaillibilité». 221
استنباط: غرف الماء من البئر، إظهار المعنى الخفي للآية إلى السطح. 68
إتّحاد: «union de substance entre Dieu et l'homme» وحدة جوهري الله والإنسان. 146،135،116،30
عيان: إدراك الحقائق الروحية بشكل مباشر. 20
جذب: «ravissement extatique». 221،206،14
جلال: «la Majesté divine». 15
جمال: «la Beauté divine». 15
جهاد: صراع ضد النفس أو ضد عدو خارجي. 189،171،156،108،52،26،9
270،229،205-203،202
كلام: «théologie rationnelle, scolastique» 123
كمال: «Perfection divine». 15
كشف: «dévoilement spirituel». 134،102،101،81،20
خادم (خادم الشيخ): 222
خليفة (ج. خلفاء): ممثل الشيخ ووريثه. 234،192
خلوة «retraite spirituelle»: 300،275-269،178،126،74.
الخَلوة في الجلوة: «la retraite au milieu de la foule»: الخلوة وسط الجمهور. 275
خانقاه: مؤسسة للمتصوّفة. 247،194،190،189،164،134،132،131،129،126،108

الخاصّة: «élite spirituelle». 129.67.54.23
خاصة الخاصة. «l'élite de l'élite» 67
ختم (أو خاتم) الأولياء «sceau des saints». 202.117
خواطر «pensées adventives». 230
خلاف: «principe islamique de la « divergence » مبدأ إسلامي «للتفاوت» (أي للإختلاف في المجال الديني). 33
خرقة «manteau initiatique». 235.127.126.50.40
خُلُق (ج. أخلاق). 210.27.26
لطائف: «centres subtils du corps humain» المراكز الدقيقة في جسم الإنسان. 255.164
مدد: «soutien spirituel émanant du Prophète ou du sheikh» قوة روحية عند النبي (ص) أو الشيخ للمؤازرة. 228
مدرسة: معهد أعلى لدراسة العلوم الإسلامية. 137.133.127.126.80.48 190.186.180160.141
محبة: «l'amour réciproque entre Dieu et l'homme» الحب المتبادل بين الله والعبد. 14. 63. 110. 113
مجذوب: « ravi en Dieu, extatique ». 223.185.176.34.25
مجلس الذكر. 257
مجلس الصلاة على النبي. 190
ملامة «la voie du blâme»: 129.110-108
مقام (ج. مقامات): «station initiatique»: «محطات» في طريق السلوك. 63.25.24.23
مقام (أو مزار) «tombeau du saint»: ضريح الولي. 191
معرفة «gnose»: عرفان. 110.69.27.14
مولد: إحياء ذكرى ميلاد النبي (ص). 192.155.87
معراج: «Ascension céleste du Prophète». 79.21
ميثاق: عهد عقده الله مع بني آدم في عالم الروح، قبل الخلق. 248.26
مجدد: « «rénovateur»de la religion islamique ». 167
مقدَّم، مقدِّم. «délégué, représentant d'un sheikh»: ممثل الشيخ.248.26
مُراد. «celui qui est « désiré » par Dieu»: من أراده الله. 25 .13
مراقبة: 301.64
مرقّعة: «bure rapiécée». 236.126

مريد. «aspirant sur la Voie»: الطالب في طريق السلوك. 235،25،13
مرشد. «guide spirituel»: وهو دليل المريد في طريق السلوك. 218،210
مصافحة. « «rite de «la poignée de main»: شعيرة الشدّ على الأيدي عند إبرام العهد. 236،81
مشاهدة: «contemplation». 30
نبي. 79،35
نفس «âme charnelle, ego»: موطن الشهوات. 254،229،228،109،26
نبوّة: 50،42
النور المحمّدي. 73-134،74
القبْلة: «orientation de prière, de la Mecque». 271،251،244،221
قرب: «proximité de Dieu». 63
قطب «pôle spirituel»: يقف «قطب الأقطاب» على رأس التراتبية الباطنية للأولياء. 298،193،186،43،34
رابطة الشيخ: 221،166
رقص: «danse spirituelle». 264
رباط: مأوى للمتصوّفة. 190،189،160،108،49
رضا: «contentement à l'égard de Dieu». 64
روحانية: «entité, forme spirituelle». 241،255،166،84
رُجولية: «virilité spirituelle». 225،50
رخصة «dispense dans l'application de la Loi»: إذن في تعليق تطبيق الشريعة. 161
رؤيا «vision» : يمكن أن تكون في النوم أو أثناء اليقظة. 231،85
السلف الصالح: «les pieux devanciers». 209،187،107
سلفي، سلفية: إصلاحيون من دعاة العودة إلى «الإسلام الأول»، إسلام المسلمين الأوائل. 301،211-208،18
الصلاة على النبي: 266،190،86
سالك: «cheminant sur la Voie initiatique» الخطوات الأولى لمن اختار الطريق. 34 ،25
سماع «audition spirituelle»: الحصة الجماعية لسماع الموسيقى والإنشاد الصوفي. 265-260،146،141
شهادة: «témoignage, profession de foi de l'islam». 30،29
شاهد بازي = «contemplation d'un éphèbe» :shâhid-bâzî (كلمة فارسية) وتعني التأمل في الغلام الجميل. 136
شريعة «Loi»: 250،228،211،200،198،167،136،104،101-99،97-95،27،23،22

شريف (ج. شرفاء) (في المغرب: شُرَفا): من سلالة النبي. 172
شطح (ج. شطحات): «propos extatique, paradoxal». 120،112
شرك: «polythéisme». 221،197،76
صدق: 25
سلسلة: «chaîne initiatique». 42، 81، 82، 127، 235
سياحة: «pérégrination initiatique». 248، 269
صوف: 16
صُفِّيَ «il a été purifié»: (= أي تطهّر). 15
صحبة «compagnonnage»: علاقة سلوك بين الشيخ والمريد. 274،83،18
سُكْر: «ivresse spirituelle». 115
سنّة: «modèle muhammadien». 174،162،131،129،107،101،98،79-77،72،61،43
235،204،201،187
تبرّك: الارتباط بطريقة أو بشيخ لمجرد الحصول على البركة، الحماية. 235، 238
تحقيق «réalisation spirituelle». 95
تجلي «théophanie»: ظهور الله في الخلق. 35، 28
تلقين: التعليم السرّي لصيغ الدعاء. 238-237
تنزيه: «transcendance divine». 151
تقليد: «imitation en matière religieuse ou juridique». 206،197
طرب: «émotion spirituelle». 265
تربية: «éducation spirituelle». 227،226
الطريقة: «Voie initiatique». وهي ما يربط الشريعة بالحقيقة. 104،97،63،33،23،22
طريقة «méthode spirituelle»: منهج روحاني، طريقة مخصوصة. نفسه
الطريق المحمّدية: «Voie muhammadienne». 298،239،198-197،84
التصوُّف الأخلاقي: وهو الذي يقيمه بعضهم في مواجهة التصوُّف الفلسفي. 152
تسبيح: «immanence divine». 151
توجّه: «orientation du maître vers le disciple» وتختص بإقبال الشيخ على مريده.
166
تواجد «tenter d'atteindre l'extase»: محاولة الوصول إلى الوجد، أو التظاهر بالوصول
إليه. 261
توكّل: «abandon confiant en Dieu». 64،63،25
توحيد: تأكيد وحدانية الله وعبوديته، وهو أيضاً تحقيق هذه العقيدة باطنياً عند
الصوفية. 278،242،142،132،92-90،29

تأويل: إعادة الآية القرآنية إلى معناها الأول، التفسير الباطني. 147.69.68
تكّة = tekke: كلمة تركية وتعني الزاوية. 247.190
عبودية (لله): «servitude fondamentale de l'homme face à Dieu». 91.31
أويسي: طريقة مخصوصة في تلقين السلوك (نسبة إلى أويس القرني). 241.240.86
الوحدة المطلقة «Unicité absolue». 153.132
وحدة الأديان. 281
وحدة الشهود: «unicité de contemplation». 92
وحدة الوجود «unicité de l'Etre». 31. 92. 135. 142. 151
وحي: «Révélation». 102.20
وجد: «extase» أو بالأحرى «enstase». 261
وَلاية: عناية الله بخلقه، ومنها قربه من عبده؛ وفي المقابل اقتراب العبد من ربه. 42. 230.129.117.64.63
ولي: حبيب الله، مقرب منه «saint». 79.78.63.35
وارد: «inspiration mystique». 269
وظيفة: مجموعة من الأدعية والأذكار التي تتلى يومياً. 268.210
ورد: (ج. أوراد) «se ressourcer au quotidien»: صيغ صلوات ترتل في العادة مرتين في اليوم «litanie». 300.269-266.258
الورد العام «litanie commune». 267
الورد الخاص: 268
يقين: «certitude, vision certaine». 134.102.90.66.20
زاهد: 33
ظاهر «extérieur, exotérique»: خارجي. 293.36.11
زكاة: «aumône purificatrice». 89. 93
زاوية: مؤسسة للمتصوّفة. 244.226.213.194.191.190.189.185.172.171.162.53 203.273.270.263.257.247.246
زيارة «visite au sanctuaire d'un saint»: إلى ضريح الوليّ. 191
زهد: «détachement, renoncement acétique au monde». 203.111.110.107.106.37