

❖ التشكلات الأيديولوجية داخل الحركة الصوفية

د. محمد طوالبية

أستاذ محاضر بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

-جامعة الشلف-

مقدمة:

ليس التصوف - من الناحية الإنسانية - ظاهرة اقترنت بالإسلام كدين أو كنظام حياة، دون سائر الأديان الأخرى، فلكل دين صوفيته كما أن لكل نظام فلسفته. فالتصوف نزعة فطرية للإنسان، كما أنه ملازم طبيعي للأديان بل إن التصوف هو روح الأديان.

لم ينشأ التصوف في الإسلام بسبب روحانية أغفلها هذا الدين، أو تجاهل بناءها كعقيدة في كيان المسلمين، كما أنه لم يترسخ كطريقة ضمن مذاهبهم لنقص في الإسلام. لقد ظهر التصوف في البداية كنظام حياة (عقيدة وسلوكا ومنهجاً) في شكل كيانات فردية رفضت التوغل المادي لحضارة المسلمين، فكان التصوف تعبيراً شكلياً معارضةً ضمنيةً لذلك النوع من التوجه الحضاري. ومع هذا لم يثر التصوف طوال وجوده ومنذ نشأته إشكاليات متعلقة بمسائل الحكم والسياسة، خصوصاً في عهده الأول، وكان هذا بسبب انصرافه عن جميع صور الترف والبذخ اللذان سادا في المجتمع الإسلامي آنذاك، واكتفى لنفسه بتنميط بعض السلوكيات واختراع بعض الطرق التي تمثلها أتباعه للتوصل من شوائب الجسد المرتبط بالمادة.



لكن إذا نظرنا في تاريخ التصوف بدءاً وتطوراً، أدركنا أن رواده وأقطابه تجمعهم على الأقل سمة واحدة، وهي رفضهم لأزمانهم باسم مثل دينية وأخلاقية عليا، والدخول بالتالي في علاقات اللاتوافق واللاصلاح بين حكام الزمن والمتصوفين في أمور الحياة والموت. لهذا فالتصوف كله، كما كتب السهروردي: اضطراب، فإذا وقع سكون فلا تصوف ... ولا بد للصوفي من دوام الحركة بدوام الافتقار ودوام الفرار وحسن التفقد لمواقع إصابات النفس...⁽¹⁾

إذاً فمن قال أن الصوفية سكون وعدم مجانبة وسكوت عن الحق. يكشف هذا النص أن الصوفية ليست مكاشفة للغيب فقط بل مكاشفة للواقع أيضاً بما يسمح للنفس بإدراك الحقيقة. وهنا نستطيع أن نقول بأن المعارضة الصوفية للنظام السياسي تميزت بخصوصية ذاتية يعجز النظام نفسه عن إدراك حقيقتها، لذا كانت مسألة الاندماج الاجتماعي للصوفية تثير إشكاليات النفور والابتعاد والرغبة والاقتراب، وكان انخراط الصوفية داخل المجتمع قائم على الاحتراس والحذر، بل وعلى النفور في أحيان كثيرة، فهم يرون أن المهام الاجتماعية والقوانين الوضعية هي بمثابة عوائق وحواجز تمنع من الوصول إلى الله، فأثروا الطريق إلى الله على الطريق إلى المدينة التي ما فتئت - في تصورهم - تمثل الحياة الدنيا بكل ملذاتها وهرجها، وأضحى الطريق الصوفي المهموم بالطلق في علاقة تنافي بينه وبين الدنيا.

وفي ظل هذه المعارضة والانعزال الاجتماعيين بدأت تتحدد معالم أيديولوجية جديدة على مستوى الفكر الإسلامي، ولم تكن الطرق الصوفية لتتحول إلى أيديولوجيات إلا في إطار الحركة التاريخية التي أدت بهم إلى الإقصاء والمضايقة في العهد العباسي الأول، حيث استوطنت حياة البذخ والترف، وانتشرت العلوم



والمعارف، وسيطرت الفلسفة التي أفرزتها الترجمة على مناحي الحياة الفكرية، وأضحت مقولاتها متاحة للعامة، ودخلت على الفكر الإسلامي عقائد وقيم وتصورات مختلفة عن بنيته الجوهرية، وفُتحت الأبواب أمام فلسفات ومذاهب غريبة عن الإسلام، حيث كان المجتمع الفكري مزيجاً من الفلسفة اليونانية والروحية الهندية، والعقائد المسيحية، فانتشر المفسرون والمحدثون والفقهاء والمتكلمون والفلاسفة والملاحدة، وأدت حرية العقل التي دعت إليها المعتزلة إلى البلبلّة الفكرية وتطاحن المعتقدات. لقد كانت هذه ألواناً من الحياة العامة التي صُبغت بها تلك الحقبة العباسية، غطت من العيش أرواده الخلفاء العباسيون ورغب عنه المتصوفة، فانفتحت جبهة صراع بينهم وبين النظام القائم - وإن لم تكن واضحة في البداية - وأصبح زهد الصوفية في حياة العباسيين بمثابة معارضة ضمنية لذلك التوجه نحو هذا الترف الحضاري.

أولاً: مدخل منهجي:

تنبع أهمية هذه الدراسة من مقارنة تنظر إلى التصوف على أنه ظاهرة إيديولوجية انطوت على جوانب سياسية واجتماعية، وأفرزت خطاباً فلسفياً سدّ فراغاً أيديولوجياً على مستوى بنية الفكر الإسلامي.

أما على مستوى التصوف نفسه فهو يحتوي على العديد من السلوكيات والتوجهات غير الواضحة، والتي شكّلت لدى غير العارفين به صورة نمطية سلبية عنه في كثير من الأحيان. ما أدى إلى تشكل أيديولوجية أخرى ترفض هذا النمط في التوجه في الدين.



في هذا الإطار لا يمكن فهم العلاقة بين التصوف والمجتمع، أو بين التصوف والسياسة، إلا في إطار التوجهات الأيديولوجية للحركة الصوفية، أوفي خضم الصراع الخفي بينها وبين المجتمع. فالتصوف والمجتمع يفسر كل منهما الآخر. لأن التصوف أيديولوجية أزمة أنتجها مجتمع متأزم.

فكيف تشكلت الأيديولوجية داخل الحركة الصوفية ؟

وأي نوع هي الأيديولوجية الصوفية ؟

وما علاقة الصوفية بالسياسة ؟

وهل للجماليات اللاتي يتشدد بها الصوفيون دور في صناعة

الأيديولوجية ؟

سنعالج هذه الإشكالية بالتطرق إلى أربعة مطالب:

- 1 - الصوفية بين حقيقة الدين وواقع التدين .
 - 2- الصوفية بين ضغط السياسة وانفتاح المجتمع.
 - 3- حقيقة المفهوم في النص الصوفي.
 - 4- التشكلات الأيديولوجية في الخطاب الصوفي.
- لا تريد هذه الدراسة من الناحية المعرفية التأسيس لمقاربات تساعد على فهم بنية الفكر الصوفي .
- كما لا نبحث من الناحية الأدبية داخل نصوص التراث الصوفي عن جماليات العبارة ولا عن روحيات العبادة التي يمكن أن تتضمنها مفاهيم هذا الخطاب.



- ولا نحاول من الناحية المنهجية إثبات الحدود بين طبقات الصوفية أو تصنيف مقولاتهم في فئات موضوع أو حقول دلالية تهدف إلى الكشف عن طبيعتها وجوهرها.

- سنسعى في هذه الدراسة إلى الغوص في أطروحات الفكر الصوفي للكشف عن التوجهات الأيديولوجية التي تشكلت في بنية هذا الفكر ابتداء من القرن الثالث الهجري .

ثانيا: الصوفية بين حقيقة الدين وواقع التدين:

ليس الزهد تصوفا بالضرورة، وإن كانت حقيقة التصوف الزهد في مادة الجسد. لسنا هنا بحاجة إلى تعريفات إجرائية لكلا المفهومين حتى ندرك حقيقة العلاقة بينهما، لكن يكفي أن نقول أن غاية الزاهد هي تمام العبادات وكما لها على ما وضعه الشارع.. أما المتصوف فهو يخوض تجربة روحية ويستخدم طرق المجاهدة والمفاصلة لكي يصل إلى درجة تتكشف له فيها الحقائق العليا فيكون بهذا قد تجاوز الحقيقة الظاهرة للدين ليدخل عالما لا يلج من بين جنباته إلا من خاض في بحر قد يقف الأنبياء على شاطئه كما قال ابن سبعين.

يقول ابن الجوزي في "التليس": (التصوف مذهب معروف يزيد عن الزهد الذي لم يذمه أحد وقد ذموا التصوف)⁽²⁾. وقد يكون الزهد مقدمة طبيعية لأي مذهب ديني ناشئ، فيشكل عتبة شعور للمريد، ثم يترقى ليخترق الظاهرات التي لم يجرؤ مذهب آخر على الاقتراب منها، وهذا ما حدث مع التصوف تماما. حيث يبدأ المذهب هنا في الحركة من السلوك النمطي إلى الانعزال الاجتماعي إلى التفكير الحر الذي يبحث في طبيعة كل الموجودات الظاهرة والباطنة، فتنشأ عن هذه



الحركة اتجاهات جديدة في المعرفة تنتقل بالتصوف من مرحلة الممارسة السلوكية لتعاليم الدين إلى مرحلة المفاضلة الفكرية التي تتقصد إثبات عناصر الوجود بناءً على منطلقات عقلية محضة⁽³⁾، وهنا يتحول التصوف - كظاهرة طبيعية وتاريخية ملازمة لكل الأديان - من نزعة دينية إلى نزعة عقلية محضة.

ومع هذا التطور الطبيعي الذي ذكرناه عن حركة أي مذهب من المذاهب الدينية أو الفكرية، نجد أن بعض المستشرقين يفسر حركة التصوف الإسلامي تفسيراً يخرج عن هذه القاعدة نتيحة مقارنات منهجية خاطئة أقاموها بين التصوف الإسلامي والتصوف الإنساني، وهذا الذي دفع ماسينيون إلى القول بأن التصوف الإسلامي قام على أسس مسيحية منذ نشأته⁽⁴⁾، ويبدو هذا من خلال معظم ما كتبه في التصوف الإسلامي ولا سيما رسالته للدكتوراه عن عذاب الحلاج.

ويتفق البارون كارادي فو معه في هذا الرأي، بينما يتمسك مستشرقون آخرون من أمثال هورتن ونيكلسون وغيرهم إما بخضوع التصوف في نشأته للتأثير الهندي أو الفارسي أو اليوناني⁽⁵⁾ ... إلخ

والحق أن التصوف الإسلامي ظاهرة مختلفة - منهجياً وسلوكياً - عن التصوف المسيحي أو اليهودي أو أي تصوف آخر، فمن حيث النشأة نجده متصلاً - بأكثر من عامل - بخصائص العقيدة الإسلامية، فقد كان تقشفاً وإعراضاً عن زينة الحياة الدنيا وزخرفها اتباعاً للنواهي والأوامر القرآنية، وهذا قبل أن تلحق به عوامل التأثيرات الأجنبية، ولا سيما من خلال احتكاكه بالحركة الباطنية، حينها بدأ التصوف يتبنى مواقف غير إسلامية كالحلول ووحدانية الوجود، ويؤرخ لظهور هذه



المذاهب منذ البسطامي والحلاج مروراً بالسهروردي الإشراقي ثم ابن عربي وابن سبعين⁽⁶⁾.

لا نعتقد أن ماسينيون ذهب إلى تأصيل التصوف الإسلامي لإثبات أنه مسيحي، فهو يدرك جيداً أن هذا التصوف وليد بيئة إسلامية لم تكن وقت ظهوره على إحاطة واسعة بالمسيحية إلا في بعض جوانبها. ما يريده هذا المستشرق هو محاولة إثبات وجود رهبانية في الإسلام وهذا الذي ظهر في إنكاره للحديث النبوي "لا رهبانية في الإسلام"⁽⁷⁾، حيث يرى أن هذا الحديث متحول أبتدع حوالي آخر القرن الثاني للهجرة (يعني أنه حديث موضوع بمنطق محدثينا)، كما فسر الآية (ثم قَفَيْنَا عَلَى أَثَارِهِمْ بِرُسُلِنَا وَقَفَيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ)⁽⁸⁾، على أنها دعوة صريحة إلى رعاية الرهبانية التي جاء التصوف كحالة طبيعية - سبق وأن عايشها المسيحيون - لممارستها أو ممارسة تعاليم الإسلام بمقتضى حالها. وما كانت صورة صلب الحلاج - عند ماسينيون - على جسر بغداد إلا أيقونة لا تعادها إلا تلك الصورة التي رآها المسيحيون في صلب عيسى والتي لازالت راسخة في وجدانهم إلى يومنا هذا⁽⁹⁾.

وماسينيون هذا لم ير في الحلاج مسيحية مُطبقة أو كما قال عنه في وصفه بأنه مسيح عصره بل دسّ في أعماقه بعداً آخر يظهر في دعوته الضمنية إلى توحيد الأديان على أساس مسيحي "إن الحلاج رجل متصوف روحاني وأن فوارق الأديان لا يحسب لها حساب في حالته"⁽¹⁰⁾، نخلص في النهاية إلى القول أن التصوف



بين طرفي نقيض (بين حقيقة الدين وواقعية التدين) يمثل خبرة باطنية بين المرتقي والله، حيث لا يمكن إدراك الكثير من جوانبها، لأنها كامنة في عمق الإنسان، لهذا كانت الإدراكات الصوفية مصحوبة بحالة وجدانية يصعب التعبير عنها بالألفاظ العادية، كما يصعب وصفها لمن لم يسلكها. وهذا ما عبر عنه ابن خلدون في قوله وفاقدا الوجدان بمعزل عن أذواقهم⁽¹¹⁾.

فالدین والتدين عند الصوفية يبدأ بالترقي في مدارج الكمال الأخلاقي ثم إدراك الذات الإلهية، ليتحقق في النهاية الفناء في الحقيقة المطلقة (الله تعالى). إن هذا المعيار الاستمولوجي الدقيق يميز بين التصوف والتفلسف وهو يعني أن منهج الصوفية قائم على الذوق وليس العقل، بالإضافة إلى ذلك فإن السعادة الروحية أو الطمأنينة تعد بمثابة الحالة التي تلازم الصوفي في النهاية وهو في كل هذا يعبر عن أذواقه في لغة رمزية يصعب على غير الصوفية أن يدرك معانيها⁽¹²⁾.

ثالثا: الصوفية بين ضغط السياسة وانفتاح المجتمع :

إذا كانت الأفكار مرتبطة بدوافع إنسانية مجتة، فإن صناعة التصوف لا تختلف كثيرا عن صناعة الأفكار، وهي بالتالي ضرورة إنسانية لا دينية. وإذا كان التسلط في مقدمة تلك الدوافع، فإن الفكر سبيل حتمي إلى السلطة، وبالتالي لا يمكن أن ننفي أن الحركة الصوفية لم تُضمّر في صيرورتها مشروع السلطة.

دعا كثير من علماء الاجتماع وعلماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية إلى اعتبار التصوف ظاهرة اجتماعية نشأت في بنية المجتمع الإنساني، وارتبطت بغيرها من الظواهر الاجتماعية كالعادات والتقاليد، بل وحتى السياسة. وفيهم من يذهب إلى

أبعد من ذلك، حين يرى في التصوف مجتمعا كاملا له كل صفات المجتمعات الموضوعية، وله بنية داخلية وبنية خارجية، كما أن له أيضا لغته الخاصة به والتي تميزه عن غيره من المجتمعات⁽¹³⁾، ولا شك أن هذه الرؤية أدت إلى نشوء دراسات وأبحاث جديدة أسست لإمكانية قيام مجتمع صوفي محض، حيث تُمارس فيه السلطة السياسية بشكل مباشر من قبل حركة فكرية صوفية. فإلى أي مدى يمكن تطبيق هذا التصور على أرض الواقع؟

ويعتقد الباحث في التصوف في أول وهلة، أن هذه الظاهرة لا يتعدى كونها مجرد فعل مقصور على جملة من السلوكيات النمطية وبعض الشطحات الرياضية، كما يتجلى شكلها الخارجي على مجموعة أفراد اعتزلوا المجتمع وزهدوا في الدنيا. لكن الواقع - بعد التعمق - يبدو غير ذلك، فلهذه الظاهرة أبعاد واسعة تظهر في أرقى صورها في وجود تنظيم اجتماعي وسياسي دقيق يدل على وجود فكر حركي تنظيمي معقد. وهو ما يعطي للتصوف أبعادا أيديولوجية وسوسولوجية ترشحه للممارسة السياسية⁽¹⁴⁾.

لقد أخذت حركة التصوف الإسلامي تدريجيا سبل التنميط والتجسيد من خلال بعض الممارسات والسلوكيات، وذلك إبان الانتقال النوعي والحاسم من حياة الزهد والتعبد إلى حياة الفلسفة والتفكير، مدعمة بسعي الوضع الجديد إلى تمتين الروابط مع السلطة السياسية بعدما كان التصوف الأول قد قطع كل علاقة مع مظاهر الحياة، أضف إلى ذلك أن نظام الحركة الصوفية اكتمل على يد الحلاج فالسهروردي، ونال تتويجه الفلسفي مع ابن عربي.



وأصبحت حركة الإسلام مع الزعامة السنية بنوع من النمطية حدثت من سرعة انتشاره خصوصا بعد غلق باب الاجتهاد. إلا أن ذلك المد الذي ظل كنار لم تحمد تماما، ستتقد جذوته مع ظهور الصوفية الذين حملوا مشعل الاجتهاد في الدين، محطمين بذلك الرقابة والتحجر التقليدي، بواسطة مجموعة من الممارسات الغنوصية والجسدية، أدت في منتهى تطرفها إلى إقامة أصناف من الإباحات على هامش الطقوس والشعائر الدينية المشتركة⁽¹⁵⁾.

ويعترف الكثير من الدارسين أن الإسلام استطاع بفضل التصوف أن يرى أفقا لم يكن ليره مع السنية أو مع الاعتزال. إن هذا العلو الصوفي قد أعطى ابتداء من القرن الثالث الهجري خاصة بعدا جديدا للفكر والممارسة الإسلاميين، هذا البعد الذي يبدو منافيا للميزات الطاغية على العصر، كتغيب الله وانحلال التدين والأخلاق وغلبة التكرار والجمود في الأفعال الفردية والعلاقات الاجتماعية والدينية وتفشي ظواهر اللهو والمجون والنفاق والرياء⁽¹⁶⁾.

من هنا نستنبط بأن التنظيم الداخلي للحركة الصوفية لم يكن اعتباريا، وإذا كان هناك تنظيم روحي في دائرة الحركة الصوفية فيما يسمى بالمقامات والأحوال، فإن هناك أيضا سلطات سياسية تنظم في شكل هرمي، وهي التي تدير الحركة الصوفية، ويظهر هذا التنظيم على شكل حكومة باطنية للصوفية، إذ أننا نجد داخل كل صوفي انصياح ذاتي لعناصر التنظيم، وهو يدخل في جملة العبادات، حيث يقوم على تقديس شيخ الطريقة ويعمل على تنفيذ أوامره. وفي الواقع يأخذ هذا التنظيم شكل مؤسسة ذات سلطات متفاوتة في درجات الحكم من القمة إلى القاعدة، وعلى رأسها القطب أو الغوث⁽¹⁷⁾، ويرى بعض الصوفية أن العالم لا يخلو قط من

قطب، ويسمى بعض الصوفية القطب بالغوث أو بالخليفة الذي يعتقدونه المقصود في (إني جاعل في الأرض خليفة...) (18)، ونجد داخل التنظيم سلطات تتخذ قرارات على مستوى أدنى من القطب وهي: الإمامان، والأوتاد، والأبدال، والنجباء، والنقباء، ولكل من هؤلاء وظيفة يقوم بها في نطاق الحكومة الباطنية (19).

إن المهمة الأساسية التي استهدفها التصوف من وراء هذا التنظيم هي أن يكون له دور دائم في سياسة شؤون مجتمع يدين بمبادئ ومعتقدات التصوف وأن يجعل الغوث حاضرا حكما بين الناس وأن يمارس عليهم سلطة جوهرها الوساطة بينهم وبين الله (20)، وتأخذ السلطة في الفكر الصوفي منحىً خطيرا مع الحلاج حين ألغى السلطتين سلطة الغوث وسلطة الله وجمعهما في سلطة واحدة يصل إليها الصوفي بعد قطع أشواط متقدمة من المقامات والأحوال، حيث تتحلل السلطتين في بعضهما البعض لتصبح سلطة الله المطلقة التي قد تظهر في شخص الحلاج نفسه، ويظهر هذا بوضوح عندما يقول وما في الجبة إلا الله، ويتضح حلول السلطتين في فكر الحلاج جليا في ديوانه حيث يقول (21):

أنا من أهوى، ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا

ثم يقول:

أنا أنت بلا شك فسبحانك سبحاني

هذان البيتان يشيران إلى أن ثمة بعدا أيديولوجيا وسياسيا مضمرا في أعماق الحركة الصوفية، بدأت معالمه تظهر في مراحلها الفلسفية المتقدمة، فالحلول مهما غلبت عليه الصفة العقدية التي تحاول الصوفية أن تصوغه في إطار إنكار الذات في حب الذات الإلهية، إلا أن مذهب التسلط يبرز جليا في المدى الذي انتهى إليه



الحلاج مع نظرية (الهو هو) كصورة للتجلي الإلهي في الذات المتصوفة، ولا نعتقد أن الحلاج قد خلا ذهنه من الاعتقاد أن الله هو سلطة في ذاته تتجلى في ضبط الكون والإنسان والحياة. وأن التجسد أو التحلل في ذات كهذه ستمنح المتحلل ذات السلطة المطلقة. والمرحلة التي وصلها الحلاج من التكون الإلهي في الذات الإنسانية و أكد ليس العكس، وصفها ماسينيون جيدا عندما دافع عن مسيحية الحلاج قائلا بأن نظام الأبدال في التصوف الإسلامي، إنما يتفق مع ما تقول به المسيحية من النفوس المملوكة، وماسينيون هذا يعتقد أن روح المسيح (الرب عنده) ظهرت جليا في روح الحلاج حيث يقول أن النفوس العاشقة التي هيأت أرواحها لدرجة أكبر صارت أقدر على الاتحاد بالله، وقد قال الشافعي أنه لا مهدي إلا المسيح، ومن ثم يكون الحلاج هو حاكم يوم الدين⁽²²⁾.

إن التجربة الصوفية التي خاضتها مع الحلاج هي في حد ذاتها رفض ضمني ومطلق لكل سلطة سياسية على الأرض، على الرغم من أنه لم يكن للتصوف علاقات سيئة مع الحكام بسبب مجانبتهم أصلا، ورفضهم لطبائع التراخي وحب الدنيا الذي اتجه إليه المجتمع هو إعلان صريح على معارضة كلية للحكم القائم على الأرض، فكان التوجه إلى السماء ابتداء من أجل تجنب الوقوع في الخطيئة ثم تطور إلى غاية طلب الحكم باسم الذات الإلهية عن طريق التحلل فيها⁽²³⁾.

إن من أهم التوجهات التي حملتها فكرة الحلول في الفلسفة الصوفية كان الاتجاه الإيديولوجي السياسي، الذي سنوضحه لاحقا.

3- حقيقة المفهوم في النص الصوفي:

سئل ابن عطاء الصوفي: عن سبب اشتقاقهم ألفاظا خرجوا بمعانيها عن اللسان المعتاد ، فأصبحت رموزا يقتصر فكها على أهل المذهب. فأجاب: ما فعلنا ذلك إلا لغيرتنا على المذهب، ولعزّته علينا كيلا يشر بها غيرنا و انشد قائلا⁽²⁴⁾:

إذا أهل العبارة سألونا أجبناهم بأعلام الإشارة
نشير بها فنجعلها غموضا تقصر عنه ترجمة الإشارة

لقد اصطلحت الصوفية على ألفاظ في علومهم، تعارفوها بينهم و رمزوا بها، وكان هذا أول ظهور للإيديولوجية في الفكر الإسلامي الأول، باعتبار أن الايديولوجيا هنا هي تفسير لواقع وفقا لحالة سيكولوجية مفردة غير ناتجة عن تفاعل اجتماعي قد يساعد في إنتاج مقاربات لفهم تلك التفسير .

وهذا ما يفسر وجود مفردات ومصطلحات في الفكر الصوفي هي أقرب للغموض منها للوضوح فعبارات مثل: أبدال، أوتاد، بدلاء، تجريد، تغريد، رجعة، مشاهدة، نجباء، وجد، وصل..كلها في المصطلح الصوفي تحمل معان لا يجيد تفسيرها غير الصوفي، فلغتهم الاصطلاحية واختلاف مدلول اللفظ عن المفهوم العام للكلمة شيء يحرص عليه الصوفيون. ولربما كان هذا المنحى في استخدام تلك المصطلحات على هذا النحو يرجع إلى معاناة هؤلاء من أزمات سيكولوجية و تحولات فكرية، وتطورات فلسفية، دفعتهم إلى اللجوء إلى هذا الأسلوب في التعبير عن أفكارهم وأرائهم. ورغم قول الفقهاء الصوفيين أن المصطلح الصوفي منشؤه القرآن والسنة، إلا إن مدلولاتها لدى رجال الفكر الصوفي تبقى محددة ضمن



النطاق التاريخي والثقافي للحركة الصوفية⁽²⁵⁾. ويبدو أنهم رغبة منهم في إضفاء مسحة خاصة على أفكارهم تميزهم عن العباد والزاهدين الذين سبقوهم في مجال الورع والتدين أو يعاصرونهم، لجأوا إلى اعتماد مصطلحات جديدة أو معان جديدة لألفاظ معتادة قد يكون مبعثها التبخر في علوم النفس والأخلاق والفلسفة والإلهيات أو قد يكون السبب وراء هذه النزعة في فك اللفظ عن معناه المتعارف عليه وإصاقه بمعنى لا يركب إلا في ذهن الصوفي، سياسيا، وهذا من أجل فك الارتباط بين الحركة الصوفية و النظام السياسي الذي أعلن عدم تقبله لتلك الحركة ضمن النسق الاجتماعي و السياسي للدولة في فترات متقطعة من تاريخ الدول الإسلامية⁽²⁶⁾. ولهذا لجأت الصوفية إلى الرمزية للهروب بخطاباتها عن التداول العام حفاظا على كينونتها. و لهذا نجد أن كتابات العديد من علمائهم تتسم بتتاج فكري لا يخلو من الغموض أحيانا، والرمزية أحيانا أخرى، و لكن يبقى إنتاجا فكريا رائعا، سواء اقتنعنا بالتصوف، أو رفضنا أفكاره.

وقبل أن نخوض في المصطلحات الصوفية نود أن نشير إلى أن اللغة عموما في التداول الصوفي تحولت إلى رموز لها دلالتان: دلالة أفرزتها التفاعلات الرمزية للمجتمع بشكل عام و دلالة أنتجتها تفاعلات رمزية للجماعة بشكل خاص، واجتمعت الدلالتان في مصطلح واحد، يدرك المجتمع منها دلالة واحدة و المتعارف عليها، و يدرك الصوفي كلا الدلالتين العامة و الخاصة .

وسنعرض هنا لأهم وأشهر المصطلحات التي تداولها اللسان الصوفي وأكثرها وردت في المعجم الصوفي عند القشيري، والمعجم الصوفي عند الجرجاني، و تصنيف أبو عبد الرحمان السلمي في كتابه طبقات الصوفية ، وأثرنا أن نختار بعض المصطلحات من التصنيفات الثلاث، ثم نعرض أمام كل المصطلحات الدلالة العامة والدلالة الخاصة، وهذا ابتغاء تتبع التحرك الإيديولوجي داخل المصطلح.

1- الأبدال: ج بدل: مفردة تعني في اللغة: تابع مقصود دون متبوعه⁽²⁷⁾. أما

في القاموس الصوفي فتعني ولي من العباد المنقطعين إلى الله⁽²⁸⁾، ويقول أبو عبد الله المغربي "الأبدال بالشام، و النجباء باليمن، و الأخيار بالعراق"⁽²⁹⁾.

2- الأحوال جمع حال و هو يعني الوقت الذي أنت فيه و يعني أيضا صفة

الشيء، أو ما يختص بالإنسان من أموره المتغيرة الحسية و المعنوية. و في النحو يعني: أ- الزمان الحاضر خلاف الماضي و المستقبل ، ب - لفظ يبين الهيئة التي عليها الشيء عند وقوع الفعل³⁰. و الحال أنواع اسم منصوب (و هو الذي أنزل إليكم الكتاب مفصلاً)³¹ و جملة فعلية (وجاؤوا أباهم عشاء ييكون)⁽³²⁾، و جملة اسمية مسبوقه بواو الحال "عش عزيزا أو مت وأنت كريم"، و ظرف كقولنا "رأيت الهلال بين السحاب" و جار و مجرور: (فخرج على قومه في زيته)⁽³³⁾.

أما في علم النفس فيعني المصطلح الهيئة السيكلوجية أول حدوثها قبل أن ترسخ فإذا رسخت فهي ملكة⁽³⁴⁾.

أما عند الصوفية فالحال معنى يرد على القلب من غير عمد منهم، و لا اكتساب لهم من طرب أو حزن أو قبض أو شوق أو انزعاج . فالأحوال مواهب



والمقامات مكاسب. والأحوال تأتي من غير وجود والمقامات تحصل
ببدل المجهود⁽³⁵⁾.

و أشار قوم إلى بقاء الأحوال و دوامها ، وقالوا إنها إذا لم تتم ولم تتوال
فهي لوائح ولم يصل صاحبها بعد إلى الأحوال فإذا دامت تلك الصفة فعند ذلك
يسمى حالا ، و هذا أبو عثمان الخيري يقول : مند أربعين سنة ما أقامني الله تعالى
في حال فكرهته، أشار إلى دوام الرضا و الرضا من جملة الأحوال⁽³⁶⁾.

4- التشكل الأيديولوجي في الحركة الصوفية:

1-4 العوامل والظروف:

ارتبط التشكل الأيديولوجي في الفكر الصوفي بظهور فكرة الفناء
والحلول في الذات الإلهية، وتبلورت معالم هذه الفكرة في كتابات بعض فلاسفة
المتصوفة، أو بالأحرى ارتبطت بظهور التصوف الكلامي. فالمعنى الذي يريد
فلاسفة المتصوفة إعطاءه لمفهوم "التوحيد" أو "الاتحاد" أو "الوحدة" - وتتضمن جميعها
معنى "الحلول" - لا أصل له في الإسلام⁽³⁷⁾. كما لا يوجد له أصل عند عرب ما
قبل الإسلام الذين جعلوا المسافة بينهم وبين الله غير قابلة لأي اتصال معه، حتى
على مستوى الدعاء والعبادة، إلا بتوسط الأصنام. إنه الشرك نقيض التوحيد.
إذن فإذا كانت فكرة "الحلول" غير إسلامية، ولا أصل لها في الاعتقاد
العربي "الجاهلي"، فإنها لابد أن تكون من الأيديولوجيات الدخيلة على الثقافة
العربية الإسلامية، إما مع الفكر الفارسي وإما مع الفلسفة اليونانية. أما ما يقوله
بعض المتصوفة المتكلمين من ﴿أن علم التصوف عبارة عن علم انقذح في قلوب
الأولياء حين استنارت بالعمل بالكتاب والسنة، نظير ما انقذح لعلماء الشريعة من



الأحكام حين عملوا بما علموه من أحكامها. وأن من تبحر في علم الشريعة أدرك بذوقه أن علم التصوف تفرع من عين الشريعة⁽³⁸⁾، أما مثل هذا القول الذي يمثل قمة عملية "التأصيل" السني للتصوف، إذا جاز الأخذ به في المراحل المتأخرة من تاريخ التصوف في الإسلام، فهو أبعد ما يكون عن الحقيقة التاريخية فيما يخص أصول التصوف الإسلامي، النظري منه والعملي⁽³⁹⁾.

وسنكشف هنا عن أصول الجانب العملي منه وهذا بهدف كشف حركة التشكل الأيديولوجي داخل الفكر الصوفي. يقوم الجانب العملي في التصوف الإسلامي على فلسفة الزهد والإعراض عن الدنيا، وهذا ما جعله سلبياً في الكثير من السلوكيات والتصورات، وقد كانت هذه الفلسفة منتشرة قبل الإسلام، في الحضارة الفارسية والحضارة اليونانية والرومانية وفي المسيحية كدين، فهي إذن جزء من الفكر الصوفي الإنساني. ومما يجب الإشارة إليه هنا أن التصوف، في كل زمان ومكان، هو في الغالب سلوك فردي، خصوصاً الجانب النظري منه (التعبد)، وهو لا يتحول إلى سلوك جماعي إلا في الجانب العملي منه (الحلول)⁽⁴⁰⁾.

ترتبط إشكالية دراسة التشكل الأيديولوجي في الفكر الصوفي بتحديد بداية "ظهور" فكر التصوف في الثقافة العربية والإسلامية بشكل عام، ثم ظهور فكر الحلول في التصور الإسلامي الصوفي بشكل خاص، وعلى هذا نطرح سؤال مركب نصوغه كما يلي: كيف ولماذا احتل هذا الفكر (الصوفي) المشحون بالقيم السلبية من الحياة، موقعا هاما في الحضارة الإسلامية الرائدة عالميا. وبعبارة أخرى نقول إذا كان من المفهوم بل ومن الطبيعي أن تنتشر تيارات فكرية وأخلاقية تتخذ مواقف سلبية من الحياة في الفترات التي تدخل فيها الحضارة مرحلة الانحطاط والتهافت.



فإن مما ليس "طبيعياً" على الإطلاق أن تظهر مثل هذه المواقف السلبية من الحياة في حضارة تعيش ريعان شبابها وتجنّي ثمار فتوحاتها وهي تتحول إلى حضارة عالمية؟ فما هي الأسس العقلية والنفيسة والأخلاقية التي تقوم عليها هذه الأيديولوجية؟ وإذا قلنا أن الإسلام الذي قامت هذه الحضارة على أساسه يبشر بقيم إيجابية نحو الحياة، وباسم هذه القيم قامت تلك الفتوحات واتجهت تلك الحضارة اتجاهاً عالمياً (دعوة إلى الناس كافة)، أدركنا الأبعاد التي ينطوي عليها انتشار "أفكار الحلول" في الحضارة العربية الإسلامية منذ العصر الأموي. وبما أن هذا النوع من "الأفكار" يتناقض - بما ينطوي عليه من موقف سلبي من الحياة - مع القيم الإسلامية، فلا بد أن يكون هناك عامل خارجي هو المتحكم في تشكل هذه الأيديولوجية (أيديولوجية الحلول) داخل البنية الإسلامية، ولكن بما أن الأمر يتعلق بمجال القيم، والقيم لا تستهلك كالسلع، بل هي كالبذور لا تنبت ولا تزدهر إلا حيث تكون التربة مناسبة والمناخ ملائماً، فإن فعل "العامل الخارجي" يتوقف على مدى استعداد الوضع الداخلي لتقبل تلك الأيديولوجية، وبالتالي لابد من استحضار العاملين معا الداخلي والخارجي⁽⁴¹⁾.

4-1-1 العامل و الخارجي :

كان المتصوفة الأوائل كذي النون المصري يمارسون التصوف الروحي والأخلاقي كأفراد. فكان ذو النون⁽⁴²⁾ أول من تكلم بالإشارات". وكان من طبقة جابر بن حيان في انتحال صناعة الكيمياء وتقلد علم الباطن والإشراف على كثير من العلوم الفلسفية⁽⁴²⁾. وكان الفقهاء في إخميم - بلده الأصلي - يتهمونهم بالزندقة لأنه "تكلم بعلوم لدنية لا علم لأهل مصر بها". وكان قد ميز بين معرفة التوحيد

وهي خاصة بعامة المؤمنين المخلصين، ومعرفة الحجة والبيان وهي خاصة بالحكماء والبلغاء والعلماء، ومعرفة صفات الوجدانية وهي خاصة بأهل الولاية الذين يشاهدون الله بقلوبهم حتى يُظهر لهم ما لم يظهره لأحد من العالمين⁽⁴³⁾. وتنقل لنا المصادر التاريخية أنه في عام 200هـ ظهرت بالإسكندرية طائفة يسمون "الصوفية" يأمرهم بالمعروف وينهون عن المنكر، ويعارضون السلطان في أمره، وقد ترأس عليهم رجل منهم يقال له أبو عبد الرحمن الصوفي⁽⁴⁴⁾. ولو أن هذه مرحلة تبدو متأخرة نسبياً (200-250هـ).

وكان هناك في مصر وسورية والعراق من عُرفوا بـ "السائحين" و "العباد"، قبل ظهور الإسلام وبعده غير أن هؤلاء، سواء كانوا مسيحيين أو من ديانات أخرى. كانوا يتحركون كأفراد. هذا فضلاً عن أن تأثيرهم في الثقافة العربية كان من النوع "العادي" الذي يدخل في إطار تبادل التأثير بين الثقافات والحضارات، وهو شيء يتم ببطء وعلى مدى زمن طويل⁽⁴⁵⁾. وقد تحدث القرآن عن "السائحين" والسائحات" كجزء من الظاهرة الدينية بصفة عامة: (التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر)⁽⁴⁶⁾، مما يدل على أنهم كانوا جزءاً من المجتمع العربي. وأكثر من ذلك شارك "العباد" في العراق في حروب الفتح والجهاد⁽⁴⁷⁾.

لكن عندما نذهب إلى الكوفة والبصرة، في أواسط العصر الأموي خاصة، فإننا سنجد انتشار ظاهرة مختلفة تماماً. إنها الصوفية الفارسية، بأشكالها المختلفة، التي استوطنت هاتين المدينتين اللتين كانتا عاصمتين ثقافيتين قبل بناء بغداد، وكان جل سكانهما من الفرس. وكانتا إلى جانب ذلك، معقلين للمعارضة ضد الأمويين.



وإذا نظرنا بتمعن في بعض الحقائق التاريخية نجد أن كثيرا من الحركات التي قامت في إيران ضد الحكم الكسروي الذي استند على الدين لمجابهة المعارضة، قد عمدت هي الأخرى إلى توظيف استراتيجية الدين لمعارضة النظام. ولما كان هذا النظام أقوى بكثير من المعارضة، لجأت تلك الحركات إلى ترويج قيم سلبية قوامها الزهد والإعراض عن الحياة⁽⁴⁸⁾.

إذن يمكن أن نفترض أنه كما تبنت الدولة الأموية الإستراتيجية الكسروية في توظيف الدين في محاربة الحركات المعارضة الثائرة عليها، عمدت بعض هذه الحركات من جهتها إلى تبني نفس الإستراتيجية التي قاومت بها المعارضة في إيران النظام الكسروي، وعملت هي الأخرى على إلباس هذه الإستراتيجية لباسا إسلاميا، فجعلت من أيديولوجية "الخلول" قيما "إسلامية" بالتأويل، بهدف توظيفها ضد الحكام الأمويين، وبالتالي كانت معارضة النظام من وجهة نظرنا كافية - بالنسبة للحركة الصوفية - لتشكيل أيديولوجية دينية لتحقيق أغراض سياسية⁽⁴⁹⁾.

ويقول الشيبلي في هذا الموضوع أن التشيع والتصوف كانا من الأسلحة التي حارب بها الفرس العرب للقضاء عليهم، ويضيف باحث إيراني آخر في مقدمة ترجمته لكتاب د. غنيم: "وقد ظهر التصوف في إيران في عصر تسلط فيه على وطننا عدو قوي، فلما لم يجد الإيرانيون في أنفسهم قدرة على مخالفة الأعداء ومبارزتهم سلكوا سبيل الهزيمة واتخذوا القوى الغيبية معتقدا لهم، وألقوا سلاحهم في ميدان تنازع البقاء... وعلى هذا فقد كان التصوف حينئذ ضرورة من الضرورات" ويؤكد د. قاسم غني إن ذلك لم يكن عن خطة ولكن "كان أكثر ذلك متأثرا بحكم الانفعال النفسي وتأثير العواطف"⁽⁵⁰⁾.



وقد سبق لابن حزم أن أدلى برأي من هذا القبيل، عندما قال: ﴿واعملوا أن دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه، وجهر لا سر تحته، كله برهان لا مسامحة فيه. واتهموا كل من يدعو أن يتبع بلا برهان، وكل من ادعى للديانة سرا وباطنا، فهي دعاوى ومخارق⁽⁵¹⁾﴾. ثم يذكر العوامل التي أدت إلى القول بـ"الباطن" في الإسلام، فيقول: إن الفرس كانوا في سعة من الملك وعلو اليد على جميع الأمم... حتى أنهم كانوا يسمون أنفسهم الأحرار والأبناء، وكانوا يعدون سائر الناس عبيدا لهم، فلما أمتحنوا بزوال الدولة عنهم على أيدي العرب، وكان العرب أقل الأمم عند الفرس خطرا، تعاظم الأمر وتضاعفت لديهم المصيبة وراموا كيد الإسلام بالمحاربة في أوقات شتى "فلما لم ينالوا مرادهم بالثورات المسلحة" رأوا أن كيده (=الإسلام) على الحيلة أنجح، فأظهر قوم منهم الإسلام واستمالوا أهل التشيع بإظهار محبة أهل بيت رسول الله ﷺ، واستشنعوا ظلم علي رضي الله عنه، ثم سلكوا بهم مسالك شتى... فقوم منهم أدخلوهم إلى القول بأن رجلا ينتظر يدعى المهدي عنده حقيقة الدين... وقوم خرجوا إلى نبوة من ادعوا له النبوة... وقوم سلكوا بهم إلى القول بالحلول وسقوط الشرائع وآخرون تلاعبوا فأوجبوا عليهم خمسين صلاة في كل يوم... ومنهم طوائف أعلنوا الإلهية...⁽⁵²⁾

ومهما يكن، فإن المظاهر التي رافقت بدء انتشار التصوف في الكوفة والبصرة في أواسط العصر الأموي، وبعد مقتل الحسين، تؤدي إلى الاعتقاد بأن العملية لم تكن عقوبة ولا جرت بصورة طبيعية فانتشار ظاهرة البكاء والبكائين، وحديث الجنة والنار والتوبة وظهور جماعة التوايين والجواعين الذين ربطوا الجوع بفقدان الرغبة الجنسية والعزوف عن الزواج حتى لا يكثر النسل، إن مثل هذه السلوكيات التي



اتخذت طابعا جماعيا لا يمكن إرجاعها -فقط- إلى ما يحتمل إن يكون هناك من تأثير للرهبة المسيحية التي يجعلها جل المستشرقين على رأس العوامل التي ترجع إليها هذه الظاهرة⁽⁵³⁾.

ولعل ذلك يعكس ما نزل بالفرس حيث أن الزعامة في الزهد لم تكن لمجرد التظاهر بالفقر وإنما اقترنت به لأمر لها علاقة بالسياسة والمقاومة السلبية⁵⁴. والجدير بالإشارة هنا أن الزهد كان قائما في فارس قبل الإسلام، وكان الجيش الفارسي الذي انهزم في القادسية أمام الجيش العربي الفاتح يضم زهادا من الفرس، ومن أوائل الزهاد في خراسان إبراهيم بن أدهم، وعبد الله بن المبارك وشقيق البلخي، وهؤلاء كانوا من الأغنياء، فالزهد عندهم هو زهد سياسي اجتماعي⁽⁵⁵⁾. والواقع الذي يجب أن نعترف به أن الفقراء حقا لا يمدحون الزهد، ولا يميلون إليه، كما لا يجدون أوضاعهم. فهم في الغالب يشكون ويتذمرون أحوالهم. أما امتداح الفقر واصطناع مظاهره فذلك ما لا بد أن يكون وراءه دوافع أخرى غير الفقر، وهنا تظهر معالم أيديولوجيا أخرى سنسعى إلى تحديدها.

ومما يلقي ضوءا إضافيا على المصدر الخارجي للظاهرة التي نحن بصددتها ما ذكره الشهرستاني عن البددة (ج: بُدَّة) في الهند قال: "ومعنى البُدَّة عندهم شخص في هذا العالم لا يؤلَّد ولا ينكح ولا يطعم ولا يشرب ولا يهرم ولا يموت"⁽⁵⁶⁾. وهذه صفات لا يملكها إلا الله، وبعض الصوفية ينسبون صفات البُدَّة هذه إلى الخضر عليه السلام. ثم قالوا: ودون مرتبة البد "البوديسعية" ومعناه الإنسان الطالب سبيل الحق (وهو ما يمثل المريد عند الصوفية). وإنما يصل إلى تلك المرتبة بالعبر والعطية وبالرغبة فيما يجب أن يرغب فيه، وبالامتناع والتخلي عن الدنيا والعزوف عن



شهواتها ولذاتها والعفة عن محارمها والرحمة على جميع الخلق و بالاجتناب عن الذنوب العشرة: قتل كل ذي روح واستحلال أموال الناس والزنا والكذب والنميمة والبذاء والشتم وشناعة الألقاب والسفه والجحد لجزاء الآخرة. وباستكمال عشر خصال: الجود والكرم، والعفو عن المسيء ودفع الغضب بالحلم، والتعفف من الشهوات الدنيوية، والفكرة في التخلص إلى ذلك العالم الدائم الوجود من هذا العالم الفاني، ورياضة العقل بالعلم والأدب وكثرة النظر إلى عواقب الأمور، والقوة على تصرف النفس في طلب العليات، ولين القول وطيب الكلام مع كل أحد، وحسن المعاشرة مع الإخوان بإيثار اختيارهم على اختيار نفسه، والإعراض عن الخلق بالكلية والتوجه إلى الحق بالكلية، وبذل الروح شوقاً إلى الحق وصولاً إلى جناب الحق. وواضح أننا هنا إزاء نفس "الأداب" التي يرسمها المتصوفة الإسلاميون لـ "المريد" أما "البد" أو "الرئيس"، الذي هو "شخص في هذا العالم لا يولد ولا ينكح ولا يطعم"، فهو مثال "الشيخ" و"الولي" و"القطب". وقد انتبه الشهرستاني إلى مكافئه ونظيره لدى المتصوفة الإسلاميين فقال: "وليس يشبه "البد" على ما وصفوه في ذلك إلا الخضر الذي يثبته أهل الإسلام"⁽⁵⁷⁾.

إن الجري وراء الزعامة كان إذن من جملة الدوافع التي تحرك "أمراء الزهد" الذين كانوا ينتقلون وسط حاشية عريضة من الأشياع والأتباع، يطالبون "زعامة الآخرة" في الدنيا بعد أن لم يتمكنوا من تحقيق زعامات دنيوية على قدر طموحاتهم⁽⁵⁸⁾. ولا نعتقد أن هذا النوع من الزهد مرغوب فيه لذاته، وإنما ينظر إليه من زاوية "الغاية التي يجري إليها" بحكم "طبائع العمران" باصطلاح ابن خلدون. لقد كان اللجوء إلى الزهد من أجل بلوغ مرتبة "ملوك الآخرة" - بتعبير



الجابري - هنا في الدنيا، بإقناع المريدين والأشياء من الحانقين على الدنيا بامتلاك "مفاتيح الآخرة"، وإقامة البرهان على ذلك بـ "الكرامات" و"الخوارق" بعبارة أخرى: إذا كانت "أيديولوجية الحلول" تدعي أن هدفها هو الفناء في الله، فهذا من الناحية النظرية فقط، أما من الناحية الواقعية، أو ناحية "العمل" بلغتهم، فهي تنتهي إلى "الولاية" التي هي "ملك روعي" (وبالتالي

000 ملك مادي" لأن من يملك الأرواح يملك الأبدان). والأولياء هم بمنزلة الملوك في الدنيا. أما منزلة "ملك الملوك" (الله) فهي لـ "القطب". والقطب في اصطلاحهم: "هو رجل واحد موضع نظر الله تعالى من العالم في كل زمان. ويسمى أيضا بالغوث، وهذا بسبب تعطش الملهوف إليه". وتفصيل ذلك: "أن حقيقة القطبانية هي الخلافة العظمى في جميع الوجود جملة وتفصيلا. وحيثما كان الرب إلها كان هو خليفة في تصريف الحكم وتنفيذه في كل من له عليه ألوهية الله تعالى. فلا يصل إلى الخلق شيء كائنا ما كان من الحق إلا بحكم القطب، ثم تصرفه في مراتب الأولياء فلا تكون مرتبة في الوجود للعارفين والأولياء خارجة عن ذوقه، فهو المتصرف في جميعها والممد لأربابها، به يُرحم الموجود، وبه يبقى الوجود. وجوده في الوجود حياة لروحه الكلية، وتُنقّس نفسه بمد الله به العلوية والسفلية. ذاته مرآة مجردة، يشهد فيها كل قاصد مقصده"⁵⁹.

هذه هي "القطبية"، التي هي غاية الغايات التي تسعى إليها "أيديولوجية الحلول"⁶⁰. الخلافة العظمى عن الحق مطلقا في جميع الموجود جملة وتفصيلا⁶¹. لقد تبلور هذا المعنى نتيجة التطور الفلسفي "للتصوف الإسلامي" وبلوغه أوجه في العصور المتأخرة مع بعض المناطق والفلاسفة، فأصبح يحمل نفس المعنى الذي



يوصف به التصوف الفارسي والذي انتقل كما قلنا مع حبيب العجمي و إبراهيم بن أدهم. إنه مظهر آخر من مظاهر حضور الأيديولوجية الفارسية في الثقافة الإسلامية.

2-1-4 العامل الداخلي :

ولكن مهما كان تأثير العوامل الخارجية في الظاهرة التي نحن بصدددها، ظاهرة انتشار الزهد بصورة تجاوزت بكثير حدود الاحتكاك الحضاري والتداخل الثقافي بين الحضارة الإسلامية والحضارات الأخرى، إلى الفعل الإرادي الذي حوّلها إلى أيديولوجية متطرفة لم يشهد لها المسلمون مثيلاً، فإن الشيء المؤكد هو أن ذلك الانتشار لم يكن ليحدث لولا وجود قابلية داخلية لدى الشعوب الإسلامية، تأسست بسبب وجود فراغ عقدي رهيب نشأ نتيجة لتعدد الفرق والمذاهب الإسلامية واختلافها في الأصول والفروع، فضلاً عن تأثير الانحراف المادي والفكري للحضارة الإسلامية في العصر العباسي في اتساع فجوة ذلك الفراغ. إن الحروب الأهلية الطويلة والمأساوية التي عانت منها المجتمعات الإسلامية منذ الثورة على الخليفة عثمان بن عفان، وحرب الجمل، فحرب صفين، وحروب الخوارج، وما رافق ذلك من أعمال هزت الضمير الديني والخلقي هزا كضرب الكعبة وقتل الحسين، ومن آراء و معتقدات وشعارات بعيدة كل البعد عن روح الدعوة المحمدية وإسلام السلف من الصحابة الخ، كل ذلك أوقع الضمير الديني عند خاصة الناس وعامتهم في أزمة عميقة عبرت عن نفسها في مواقف "الحياة" و"اعتزال الفتنة"، والهروب إلى الأماكن المقدسة بمكة والمدينة،



والانقطاع إلى الزهد والعبادة، وشجب الترف والانسياق مع الشهوات، والتذكير بالآخرة والعذاب⁽⁶²⁾.

لقد اتخذت أزمة الضمير الديني هذه مظاهر فريدة عكست التعدد الثقافي الذي طبع الكوفة يومذاك. فقد "كانت الكوفة مجتمعاً اختلطت فيه الديانات القديمة من نصرانية ويهودية وزرادشتية ومزدكية"، وكان الكوفيون يألفون النصاري واليهود. كما ولد "خذلان" أهل الكوفة للحسين بن علي، إذ كانوا قد استدعوه إليهم من المدينة ثم تقاعسوا عن نصرته فلقي ذلك المصير المأساوي في كربلاء، ولد موقفهم المتخاذل ذاك في نفوسهم إحساساً عميقاً بالذنب لا مثيل له، حتى أنهم جعلوا من أنفسهم المخاطبين بقوله تعالى: (فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم، ذلك خير لكم عند بارئكم)⁽⁶³⁾، فصاروا يطلبون التوبة بكل وسيلة حتى انتهى الأمر بفريق منهم إلى أن دخلوا في معركة خاسرة بقصد "الاستشهاد" فسُموا بالتوايين⁽⁶⁴⁾. هذا من جهة، ومن جهة أخرى كانت الحن التي تعرضت لها الكوفة من الحجاج بسبب مناصرتها لعلي بن أبي طالب ما أدى إلى انتقال الناس من المقاومة الإيجابية إلى المقاومة السلبية (= هجر المجتمع، والزهد في الدنيا). لقد كان هذا العذاب الدنيوي والأهوال التي قاساها أهل الكوفة، والتي انعكست في نفوسهم زهداً وبكاءً وخوفاً، باعثاً لهم على ملء وقتهم بالعبادة أو قراءة القرآن لأنهم كانوا يخشون من الجنون إذا عاشوا كما يعيش غيرهم. حيث ينسب إلى أحدهم قوله: "إني لأذكر الشيء من أمر الدنيا ألهي به نفسي عن ذكر الآخرة أخاف على عقلي". لقد كان لمواقفهم الانهزامية مع علي والحسين أن اشتد بهم الندم وبلغ بهم الخوف من الحساب ومن غضب الله كل مبلغ، "فكانوا يشغلون



أنفسهم بالصلاة الكثيرة و الصوم الطويل وقراءة القرآن و الانشغال بأية مشغلة تبعد عنهم شبح العذاب الذي ينتظرهم في العالم الآخر⁽⁶⁵⁾. وقد أورث (هذا الخوف الجماعي) روحا انفرادية تأبى الاجتماع وتنفر من الألفة حتى قال قائلهم "ما أرى أحدا يستوحش مع الله"⁽⁶⁶⁾.

وهكذا اندمج التشيع في الزهد بالكوفة، ثم انفصل الزهد عندما يئس أهله من تدارك الموقف بسبب فشل الثورات الشيعية، فاعتزلوا السياسة فانقلب زهدهم تصوفا يتغذى من الأيديولوجية الصوفية الفارسية.

ويجمع مؤرخو التصوف، بل و المؤرخون عموما، على إن الحسن البصري (110هـ)، كان المؤسس لتيار آخر في الزهد يعتمد الموروث الإسلامي "الخالص". ومع أن جميع الفرق السنية (من معتزلة وأشاعرة) تدعيه وتتسبب إليه، فإن الذين يرون أنهم أحق به من غيرهم، هم أولئك الذين يصفون تصوفهم وتصوف أسلافهم بأنه "تصوف سني"⁽⁶⁷⁾.

والجدير بالذكر هنا أن مصطلح "التصوف السني" مقصود به التصوف الذي يراعي أصحابه الشريعة ويلتزمون بأحكامها وآدابها، ويتبعون سنة النبي صلى الله عليه وسلم. أما ما ينتهي إليه "السالك" في هذا "التصوف" فهو نفس ما ينتهي إليه من يصنفون خارجه (= التصوف الكلامي، والتصوف الفلسفي)، فيما يتعلق بالغاية المثلى لأي متصوف وهي تحقيق "الحلول" الذي يسميه بعضهم "توحيدا" ويسميه آخرون "وحدة" الخ. وأكثر من ذلك يربط هؤلاء وأسلافهم، من مؤرخي التصوف، والمتكلمين فيه، سلاسلهم بشخصيات صوفية معروفة بـ "الشطح" وادعاء "الوحدة" أو "الحلول"، وفي نفس الوقت يؤكدون أن على "العارف" أن لا



يخوض في شيء من "علم المكاشفة" الذي يدعون الحصول عليه بـ "الكشف" عندما يصلون درجة "الفناء"⁽⁶⁸⁾.

إن محاولات إضفاء "المشروعية السنية" على التصوف من جانب أهل السنة إنما بدأت في القرن الرابع عندما تطور التصوف من حالات فردية و تجارب ذاتية إلى ظاهرة اجتماعية ذات تنظيمات تستنسخ الهيكل العام للتنظيمات الباطنية، وصارت تشي بإمكانية تحويلها إلى قوة سياسية مستقلة أو متحالفة مع الشيعة، خصوصا والعلاقة بين التصوف والتشيع ذات جذور تمتد إلى العهد الأموي وزمن الحسن البصري نفسه. ومع ذلك فالعلاقة بين الشيعة والمتصوفة كانت مطبوعة بطابع المنافسة. فمنذ العصر العباسي الأول أخذ المتصوفة يتغلغلون في عقر دار الشيعة وينافسونهم على أسلحتهم نازعين عنها طابعها السياسي ليضيفوا عليها طابعا دينيا محضا، مهادين للدولة إذ كانوا "لا يرون الخروج بالسيف على الولاة وإن كانوا ظلمة" ولربما كان هذا الموقف المزدوج الذي سلكه المتصوفة (منافسة الشيعة في سلاحهم ونزع الطابع السياسي عنه من جهة، ومهادنة الدولة العباسية السنية بل وخدمتها من جهة أخرى)⁽⁶⁹⁾، ويمكن أن نضيف مضايقة الفقهاء وتحجيم سلطتهم التي اتسعت واشتطت بعد الانقلاب السني زمن المتوكل من جهة ثالثة⁽⁷⁰⁾، كل هذه العوامل قد جعلت الأمور تسير نحو تقويم جديد للتصوف من جانب أهل السنة الأشاعرة، والعمل بالتالي على إعادة كتابة تاريخه بالشكل الذي يضيف عليه المشروعية "السنية". وهكذا ظهرت محاولات ملحة في المصالحة بين "أهل الدليل" و "أهل الكشف"، بين أهل السنة و المتصوفة. ولعل أقدم محاولة في هذا المجال تلك التي قام بها أبو بكر الكلاباذي المتوفي سنة 381 هـ بكتابه الشهير "التعرف

لمذهب أهل التصوف"، ربط فيه التصوف وأهله بالعقيدة الأشعرية وعاد به إلى "أهل الصفة" زمن النبي، وشيد سلسلة نسب روحي بين متصوفة عصره وبين علي والحسن والحسين وكل من أبي موسى الأشعري والحسن البصري... وقد سار على نفس الطريق الذي اختطه الكلاباذي معاصراه السراج الطوسي وأبو طالب المكي ليتولى المهمة نفسها السلمي المتوفى سنة 412 هـ ثم القشيري الذي ألف رسالته سنة 437 هـ، والهجويري الذي ألف "كشف المحجوب" بالفارسية في نفس الوقت تقريبا⁽⁷¹⁾.

و ما نريد أن نؤكد من خلال استعادة هذه المعطيات هو أن ربط هذا الذي سمي بـ "التصوف السني" والذي لا يختلف عن التصوف الذي ينتمي إلى الموروث الفارسي منه والهرمسي في شيء، والذي صنع تاريخه هؤلاء الذين ذكرناهم أعلاه، أقول إن ربط هذا التصوف بـ "الحسن البصري" كربطه بعلي بن أبي طالب أو بـ "أهل الصفة" زمن النبي، هو عملية إيديولوجية في الأصل، وبالتالي يجب التحفظ الشديد من أي مضمون يُربط بها على مستوى الحقيقة التاريخية.

2-4 نزعة التسلط داخل الفكر الصوفي:

1-2-4 التنظيم السياسي و الاجتماعي في حركة التصوف:

كان من نتائج انغماس الصوفيين في الفلسفة والتواصل بالغيبيات، أن تجردوا من كل العلاقات الاجتماعية، حيث أصبح التصوف حركة قائمة على قطع العلاقة مع المجتمع بوصفه مجالا للتنافس على الملذات والمصالح والمنافع.. الخ. بعيدا عن مجتمع التهافت على مغريات الحياة، أسست الصوفية الإسلامية مجتمعا ذاتيا، يحتوي على كل مقومات الاستمرارية، حيث لا يخضع هذا المجتمع لأي قانون ولا لأي



سلطة سياسية، كما أنه لا يحتكم لأعراف وضوابط المجتمع الموضوعي. فلهذا المجتمع قوانينه وأعرافه وتقاليده، كما أن له سلطة تضبط عناصره ومكوناته وفقا لتنظيم تسلسلي لا يختلف كثيرا عن الأنظمة السياسية الحديثة.

يصف أبو الحسن الهجويري في كتابه "كشف المحجوب" هذا التنظيم بالعدد فيقول: أما أهل الحل والعقد وقادة حضرة الحق جل جلاله فثلاثمائة يُدعون "الأخيار"، وأربعون آخرون يُسمون "الأبدال"، وسبعة آخرون يُقال لهم "الأبرار"، وأربعة يسمون "الأوتاد"، وثلاثة آخرون يُقال لهم "النقباء" وواحد يسمونه القطب أو الغوث. و هؤلاء يعرف أحدهم الآخر ويحتاجون في الأمور لإذن بعضهم البعض⁽⁷²⁾. فيتصلون ويتواصلون، لا بوسيلة مادية ولكن بواسطة الروح. فالأمر يتعلق بإمبراطورية روحية على مستوى الغيبات ولكنها مادية على صعيد التنظيم والاستقطاب ومنح الولاء للحاكم أو سحبه عنه⁽⁷³⁾. خارج هذا التنظيم يوجد المجتمع الصوفي المكون أساسا من المريد مع النظراء من جهة والشيخ من جهة أخرى وبين المريد والشيخ تظهر علاقة السلطة والتسلط بشكل واضح وجلي، وهي العلاقة التي سنركز عليها في هذا الفصل لفهم ظاهرة السلطة في الفكر الصوفي.

إذن يدور مناط السلطة داخل المجتمع الصوفي حول حركة المريد، الذي يسعى بشكل مستمر وغير منقطع بحثا عن مرتبة يريد من خلالها الوصول إلى الله، وهو في حركته هذه يقطع مراحل عديدة ومختلفة يتجرد خلالها من جميع العلائق التي تشده إلى آداب أهل الدنيا، لينقطع إلى بناء علاقات أخرى مع أطراف أخرى، وهذه الأطراف هي الشيخ (المُرشد) والأصحاب (رفاق الطريق) والله (غاية الحركة)،



ولتحقيق هذه الغاية لابد من المرور عبر الشيخ أولاً وملازمته والانكفاء مع الأكفاء أمثاله من المريدين⁽⁷⁴⁾.

إذن فالمرید هو في علاقة دائمة مع هذه الأطراف، حيث تبرز علاقته بشكل حصري مع الشيخ. فما طبيعة هذه العلاقة؟

مع أن التصوف ظهر في الإسلام، في بداية الأمر في صورة مواقف تعبدية فردية يطبعها الزهد، فانه سرعان ما تطور إلى ظاهرة جماعية (شيخ ومريدون) (رئيس وأتباع)، والعيش سوية وبمعنى أوسع الارتباط بشيخ واحد و الالتزام بسلوك واحد وهدف واحد، يجعل من الجماعة كيانا واحدا تنسجه علاقة خاصة، وهذا ما يسمونه بأداب الصحبة. بما أن أعضاء هذه الجماعة يجمعهم الزهد الذي يعني أول ما يعني قطع العلاقة مع الدنيا ومشاغلها فإن الشيء الوحيد الذي يبقى كموضوع للتبادل بينهم هو الصحبة ذاتها، أي كونهم رفاق الطريق وهو ما يعبرون عنه "بحق الصحبة"⁽⁷⁵⁾ وهو حق ينظمه قانون داخلي للجماعة.

إذن نحن هنا أمام تكوين جماعات من المريدين أي "طوائف" لكل منها شيخ، والواقع أن التصوف كان قد تحول في (القرن الخامس الهجري) إلى ظاهرة اجتماعية، فأصبح التصوف مثله مثل أي فرقة من الفرق التي كانت سائدة ذلك الوقت، وهذا الذي ظهر في كتاب الهجويري إذ تعامل مع التصوف كجماعة من الفرق ولم يتعامل معه كطريقة، لذا نجده يتحدث مثلا عن المحاسبية نسبة إلى الحارث المحاسبي والجنيد وهكذا⁽⁷⁶⁾.

إن أي عمل تنظيمي داخل المجتمع لابد وان يكون فيه شيء من السياسة، لذا فإن الشيء الذي لا جدال فيه هو أن التنظيم الاجتماعي أيا كان هو تنظيم



لممارسة السلطة داخل الجماعة أولا، وبواسطة ثانيا، وهذا الذي نريد إثباته في هذا البحث.

ما يهمنا هنا هو كيفية ممارسة السلطة داخل الجماعة الصوفية، والتي سنوضح معالمها عن طريق العلاقة بين المريد والشيخ وعن طريق "آداب الصحبة"، ولقد أولى المؤلفون في التصوف من كبار المشايخ اهتماما خاصا بهذا الموضوع، مما يدل على أنهم كانوا يفكرون في التصوف لا كمجرد نوع من العلاقة مع الله، بل أيضا كمشروع اجتماعي. ومن هذه الكتب يذكر الهجويري في موضوع آداب الصحبة كتاب "تصحيح الإرادة" للجنيد، وكتاب "بيان آداب المريدين" لمحمد بن علي الترمذي⁽⁷⁷⁾.

ويؤكد القشيري في رسالته على ضرورة الشيخ للمريد ليس فقط كمرشد ومعلم بل أيضا كقائد تجب طاعته بشكل مطلق، طاعة ظاهرة بالجوارح وطاعة باطنة بالقلب وينقل عن أبي علي الدقاق أن بدء كل فرقة تكون من مخالفة المريد لشيخه فتقطع العلاقة بينهما وان جمعتهما البقعة. فمن صحب شيخا ثم اعترض عليه نقض عهد الصحبة ووجب عليه التوبة. على الرغم من أن الشيوخ يقرون قانونا تحرم بموجبه التوبة لمن خالف شيخا⁽⁷⁸⁾. في حين أن حقوق الله فيها التوبة لمن اعتدى عليها. تظهر هنا السلطة المطلقة المستبدة للشيخ وهي ذات مفعول حتمي يلحق "المخالف" أينما حل. ومن ذلك «أن شقيقا البلخي وأبا تراب النخشي قدما على أبي يزيد البسطامي فقدمت السفرة، وكان شاب يخدم أبا يزيد فقالا له: كل معنا يا فتى. فقال أنا صائم. فقال أبو تراب كل ولك أجر صوم شهرا! فأبى. فقال شقيق: كل ولك أجر صوم سنة! فأبى فقال أبو يزيد: دعوا من سقط من عين الله



تعالى. فأخذ ذلك الشاب في السرقة بعد سنة فقطعت يده. فقليل هذا لأنه امتنع عن الأكل بها يوم كان صائماً! (79).

ويضيف القشيري: "وقبول قلوب المشايخ للمريد أصدق شاهد على سعادته ومن رده قلب شيخ من الشيوخ فلا محالة يرى غيباً ذلك ولو بعد حين، ومن خُذِل بترك حرمة الشيخ فقد اظهر رقم شقاوته، وذلك لا يخطئ". (80) هذا فيما يخص مقام المخالفة، أما على مستوى السلوك فالطاعة والانصياع لسلطة الشيخ وحده هي أعمق وأخطر من الأولى في حال الاعتراض، لذا عليه حفظ سره حتى عن ذرة إلا عن شيخه. ولو كتم نفساً من أنفاسه على شيخه فقد خانته في حق صحبتته. ولو وقع عليه مخالفة فيما أشار عليه شيخه فيجب أن يقر بذلك بين يديه في الوقت، ثم يستسلم لما يحكم به عليه شيخه عقوبة له على جنايته ومخالفته. إذن كل ما على المريد فعله في هذه المرحلة هو قطع كل علاقة له مع المجتمع الذي نشأ فيه على غير ملة شيخه، ثم يتفرغ بكل روحه وعقله لتعاليم شيخه يستقبل منه وحده ويسلم لكل ما يراه منه، ويعتقد كل ما يمليه عليه من أذكار وصور بمختلف السلوكيات التي سيتمثلها في حياته الجديدة" (81). وفوق هذا يأخذ الشيخ من المريد عهداً بأن لا ينصرف عن طريقته بما يستقبله من الضرر والذل والفقر والسقام والآلام. ثم يبدأ المريد في تمثيل أوامر الشيخ التي تحثه على الطهارة الدائمة في الظاهرة، وأن لا يكون نومه إلا غلبة، وأن يقلل من غذائه على التدريج، ثم يأمره بإيثار الخلوة والعزلة (82). ومن جملة آداب المريد مع الشيخ انه لا يسافر إلا بإذنه ولا يأكل إلا بموافقته، ولا ينام حتى ينام شيخه.



وإذا نحن أردنا تلخيص علاقة الشيخ بالمريد في كلمة واحدة وجب القول أنها الفناء، فناء المريد في الشيخ، وهذا ما أفصح عنه المتصوفة المتأخرون. يذكر أبو حفص شهاب الدين السهروردي (المتوفى 632): "أن المريد الصادق إذا دخل تحت حكم الشيخ وصحبه و تأدب بأدابه، يسري من باطن الشيخ حال إلى باطن المريد كسراج يقتبس من سراج. وكلام الشيخ يلقيح باطن المريد. ولا يكون هذا إلا لمريد حصر نفسه مع الشيخ وانسلخ من إرادة نفسه وفني في الشيخ بترك اختيار نفسه"⁽⁸³⁾. فبالتآلف الإلهي يصير بين الصاحب والمصاحب امتزاج و ارتباط بترك الاختيار هذا يعني حلول الشيخ في المريد على غرار حلول الله في الشيخ عند أهل الحلول.

إذن كانت إرادة الشيخ الحرة من أي قيد اجتماعي أو أخلاقي أو سياسي هي التي تملي على المريد القواعد الخاصة التي يجب عليه اتباعها. فإذا قبل المريد في الجماعة خضع لسلطة الشيخ المطلقة، وليس له أن يخضع لأي سلطة أخرى أيا كان نوعها أو مصدرها على الإطلاق⁽⁸⁴⁾.

ويلخص بلاتيوس مدى سلطة الشيخ على المريدين بالقول "و السمة التي تحتم كل هذا التنظيم الدقيق و التي تلخص و تفسر روحه على هذا النحو الرائع هي: أنه إذا سافر الشيخ كان على المريدين أن يذهبوا يوميا إلى خلوته ليحيوها كما لو كان حاضرا"⁽⁸⁵⁾.

يقودنا هذا الموضوع - الذي يمثل جزءا بسيطا في المنظومة السياسية الصوفية - إلى الحديث عن إشكالية الولاية في الدولة الروحانية الصوفية. حيث يعتقد بعض الباحثين أن الولاية في الفكر الصوفي مؤسسة على فكرة الإمامة عند الشيعة، لكن

هذا التأسيس لا يُسقط حقيقة تاريخية الولاية الصوفية، كما انه لا ينفي انتمائه الايديولوجي للتأسيسية الشيعية (وهذا التصوف الذي نتحدث عنه يمثل التصوف السني كما هو التصوف الشيعي).

لقد خضعت فكرة الولاية الصوفية للنظرية السياسية في الحكم التي أنتجها الفكر السني عندما تبناها المتصوفة السنيون، وأخذوا يعملون على تأسيس مشروعاتها داخل حقلهم المعرفي، وذلك بتبني نمط آخر من التأويل غير التأويل الشيعي، الأمر الذي جعلهم فرقة داخل دائرة الكلام السني، فتنوا إشكالياته ووظفوا مفاهيمه واستعملوا آلياته المعرفية لصالح قضيتهم. وهكذا أصبحت فكرة الولاية قاعدة وأساس في الطرق الصوفية⁸⁶. طبعاً وكان من الطبيعي أن يذهب المتصوفة السنيون إلى البحث عن أدلة شرعية من الكتاب و السنة لتأسيس كلامهم عن هذه الولاية، وقبلهما التأسيس لها لغوياً بالرجوع إلى اللغة العربية، الإطار المرجعي الأول للعقل العربي حسب تعبير محمد عابد الجابري، وفي هذا الإطار يحاول الهجويري إثبات مسألة الولاية بالرجوع إلى المعاني اللغوية لكلمة "ولي" العربية فيقول: "أما الولاية بفتح الواو فهي في حقيقة اللغة بمعنى النصرة. والولاية بكسر الواو فهي الإمارة و كلاًهما مصدر "والي"⁽⁸⁷⁾. والولاية أيضاً الربوبية. ومن ذلك أن الله تعالى قال: ﴿هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ﴾⁽⁸⁸⁾.

لكن التأسيس للكلمة في اللغة العربية كإطار مرجعي أساس في الفكر الصوفي يبقى قاصراً دون اللجوء إلى التأسيس الشرعي من الكتاب و السنة خصوصاً وأن كلمة الولاية وردت في القرآن في غير موضع كما وردت في الأحاديث النبوية، وهذا كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾⁽⁸⁹⁾، وقوله ﴿وَمَنْ



يضلّل فلن تجد له ولياً مرشداً⁽⁹⁰⁾، وقوله: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾⁽⁹¹⁾، وقوله: (ألا أن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون)⁽⁹²⁾. وعلى الرغم من كثافة ورود المصطلح في القرآن الكريم إلا أن بعض الباحثين يؤكدون على عدم حمل هذه الآيات كل المضامين التي حملها الصوفية لفهوم الولاية عندهم، ويشيرون إلى أن هناك حديث صحيح يكاد ينطق بما يريدون⁽⁹³⁾، وهو الحديث الذي ورد في صحيح البخاري عن النبي ﷺ أنه قال: «إن من عباد الله عبادة يغطهم الأنبياء والشهداء» قيل من هم يا رسول الله فقال: قوم تحابوا بروح الله من غير أموال ولا اكتساب، وجوههم نور على منابر من نور، لا يخافون إذا خاف الناس ولا يحزنون إذا حزن الناس، ثم تلا النبي قوله تعالى: ﴿إلا أن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾⁽⁹⁴⁾، ويقول النبي ﷺ في حديث آخر يحدث عن رب العالمين: «من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب»⁽⁹⁵⁾، ويعلق الهجويري على هذه الأحاديث فيقول: والمراد من هذا هو أن تعرف أن الله عز وجل أولياء قد خصهم بحبته وولايته وهم ولاية ملكه الذين اصطفاهم وجعلهم آية إظهار فعله وخصهم بأنواع الكرامات وطهرهم من أفات الطبع وخلصهم من متابعة النفس فلا هم لهم سواه ولا أنس لهم إلا معه⁽⁹⁶⁾.

وهؤلاء هم الأولياء، أو بالأحرى هم من سيمارسون الولاية عن الله في الأرض. بعدما عرضنا خصائص الولي وصفاته، نتساءل الآن عن نظام الولاية في حد ذاته. وهو ما سنتطرق إليه في الجزء الثاني من هذا البحث.

استنتاجات عامة:

في التصوف قاعدة فعالة هي قدرته على استثمار التجربة الدينية على نحو منظم. وهو ينشأ كعلم الكلام في مرحلة راقية من مراحل التطور الديني. إن العوامل التي أسست لعلم الكلام في البيئة الإسلامية هي نفسها تقريبا التي أُبتعث منها التصوف مع وجود فارق بسيط في درجة التوجه الديني، ويبقى العامل المشترك الأساسي بينهما هو البيئة الفكرية الإسلامية في حد ذاتها. فالتصوف اقتران بعلم الكلام في العديد من المحطات خلال تطورهما التاريخي، وتحديد طبيعة هذا الاقتران هو غايتنا في الكشف عن منهجية التشكل الأيديولوجي في الفكر الصوفي. ويمكننا أن نتابع هذا التطور بين التصوف وعلم الكلام إلى مدى أبعد. وعلى هذا يجب أن نؤسس - من الناحية الاستمولوجية - لوجود ونشوء واستمرار هاتين الظاهرتين - بالنفي والإثبات - في البيئة الإسلامية:

أولاً: لم يستثر علم الكلام عن طريق الاحتكاك بالفلسفة والعقلانية اليونانية، كما لم يبتعث التصوف عن طريق الاتصال بالتصوف المسيحي والغنوصية. **ثانياً:** أنه من الخطأ البين أن نقول أن علم الكلام الإسلامي محض فلسفة يونانية في ثوب إسلامي، كذلك من الخطأ أيضا أن ندعي بأن التصوف الإسلامي محض تصوف مسيحي أو غنوصي في ثوب إسلامي.

ثالثاً: إن علم الكلام الإسلامي استفاد من الفلسفة والمنطق اليونانيين ليؤثر نظامه العقلي على أساس المسلمات والفروض الإسلامية، وبمثل ذلك استفاد التصوف - وهو يتأسس بقوة على الاستبصارات الحدسية في القرآن والسنة - كثيرا



من التجربة المسيحية والصور الغنوصية وأدرجها في صورته التعبيرية بقدر ما يتلاءم ذلك كله مع مواقفه الدينية الأساسية.

وعلى هذا الأساس:

عندما تحتوي الصوفية علم الكلام والشريعة معا، باعتبارهما المحددين الأساسيين للأوامر العقلية والخلقية الإسلامية، يكونوا قد رفعوا مستوى الفكر الديني إلى فلك عالٍ من الوعي والغائية. نعم إن اقتران العقل الحدسي والعقل التأملي أمر صعب بلوغه أحيانا، وحتى الذين بلغوه من بين المتصوفة قلة في العدد، ولكن لا نستطيع أن ننكر أن الحياة والفكر الديني بلغا لدى بعض الصوفية أعلى درجات التجلي.

وكان الفارق بين علم الكلام السني والتصوف في أول الأمر فارقا فيما يؤكد كل منهما لا في المحتوى، فعلم الكلام يؤكد المعرفة الذهنية ويتوجه إلى العقل، والتصوف يؤكد الإدراك الغيبي والتجربة العرفانية - بتعبير الجابري- وينحو نحو الروح. ولكن اتساع البون بينهما كان ضربة لأزب، لأن علم الكلام من حيث أنه نظام عقلي أنتج نظاما مستقرا موحدًا من الأفكار. بينما كان التصوف نزعة أو حالة لا مبدءاً أو مذهبا، ولم ينتج سوى جملة من الطرق والسلوكيات غير المؤسسة علميا. وكان طابعه الشخصي الخيالي التجريبي يعني أنه لا يستطيع أن يبقى - على نقيض علم الكلام- شيئا واحدا لا يتغير، شيئا يعبر عنه في كل زمان ومكان بنحو واحد من الصياغة. بل كان على العكس من ذلك محتوماً له أن يتباين بين فرد وفرد وأن يمثل أوسع اختلاف من ردود الفعل الناجمة عن المؤثرات ذات الضروب شديدة التباين.

ويروغ التصوف المتأخر من قبضة كل محاولة علمية ترمي إلى تقييده بالتصنيف والتحديد. لأنه أصبح ذا مجال لانهاية له من التجليات الشعورية والأحوال الخيالية. فكل شيء فيه أصبح نسبيا وذاتيا. وربما عز على الباحث أن يعثر على صوفي واحد مرموق ليس في فكره أطروحات غنوصية مناقضة للشرع، مثلما يعسر عليه أن يجد صوفيا قد تخلص فكره تماما من تعاليم شيخه⁽⁹⁷⁾.

الخاتمة: ولعل أهم ثمرات ونتائج هذا البحث تتجلى فيما يلي:

أولاً: فيما يخص التصوف السني، باعتباره نزعة زهدية وما فيه من تأمل وسعي لإدراك التجربة الدينية. وهو تصوف محكوم ومضبوط بقوة تحقيق التوحيد المنزه، وبمبدأ أداء الواجبات المحددة في القرآن والسنة. فقد قال السري السقطي في تعريف التصوف وقد سئل عن التصوف: (هو اسم لثلاث معاني: هو الذي لا يطفئ نور معرفته نور ورعه ولا يتكلم بباطن عن علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب ولا تحمله الكرامات من الله على هتك أستار محارم الله).⁽⁹⁸⁾ وهذا الاقتباس يدل على أن هذا التصوف، لما كان في أساسه توكيدا للعلاقة المباشرة بين الله والعبد، شجع ميلا إلى تنحية السلطة المتوسطة بينهما ويمثلها النظام الديني القائم. ووجد في المتصوفة من عد تلك السلطة الدينية عقبة لا بد من التحايل عليها بطريق التأويل أو المقاومة. وهذه المقاومة التي ربما شحذها الصراع الحتمي بين المتصوفة والعلماء السنة قد ألقت ببعض الجماعات في أحوال يميلها الرفض الشعوري للحاجة إلى الانسجام الظاهري مع الشريعة من ناحية ومع مقولات التوحيد العقلية من ناحية أخرى.



ويظهر هذا الاتجاه بين أولئك الذين مارسوا مبدأ الملامة ودعوا إليه إذ نصبوا أنفسهم للقيام بأمور ظاهرية ينكرها الشرع بل فيها انتهاك لحرمة الشرع، معتقدين أنهم إذا جلبوا على أنفسهم ملامة من العوام استطاعوا أن يتحاشوا بأنفسهم عنهم وأن يجعلوا أنفسهم خالصة لله.

ثانياً: كانت الحركة الصوفية أبعد من أن تقدم نظاماً متكاملًا من المبادئ العقلية والعلمية، فكانت مجموعة معقدة من الأحوال والمواقف الخيالية والعاطفية، مُشكّلةً لأيديولوجية دينية لا تزال نائية عن أن تكون قد درست أو حللت بعمق واستيفاء، وقد أكدت تلك الأيديولوجية في قراراتها حقوق العقل التخيلي في الدين، كما أكدت مطلب الدافع الجمالي الحدسي في أن يبحث عن منفذ له كلما واجهته معارضة من النظام السني. وقد وجدت هذه المتطلبات كفاية حاجتها في الفن الديني في سائر الأديان الأخرى، أما الإسلام فقد حرّمها هذا التعبير التشخيصي ولذلك ثارت لنفسها بانتحال أشكال مميزة من القول والعمل.

ثالثاً: إن تطرف الصوفية كان ردة فعل لتطرف آخر مقابل له. فإنكار مبدأ مشاهدة الله مثلاً أدى بالتصوف إلى تأكيد الشهود بل والحلول، لقد انخرّف التصوف مع هذه الأيديولوجية إلى ضروب خطيرة من الغلو والشذوذ الفكري، وانساق وراء هذا الانحراف جيش كبير من المشعوذين والدجالين، حيث أصبحت الصوفية مجبرة على تبنيهم وإعطائهم شهادات انتساب. لكن في نفس الوقت نجد أن هذه العقائد هي نفسها ملهمة لشعر عميق التأثير، وتخلق تأملات في وحدة الوجود كان المثقفون منهم يقرؤونها ويعجبون بها.



رابعاً: لقد أصبح التصوف بموجب هذه الأيديولوجية حركة جماهيرية، نظم أتباعها أنفسهم في نقابات وجمعيات، ثم أصبحت الانحرافات والضعف الاجتماعي هما المظهر البارز في التصوف الشعبي الجديد. وكان السبب الرئيسي في هذه الانحرافات وما نتج عنها، هو انتشار ظاهرة التعبد للأولياء، أي ذلك التقديس الذي يضيفه الأتباع على رجال يتحلون دور الحكماء، وتتم على أيديهم أمور فذة ويراهم الأتباع تحدث أمامهم وتستمر في الحدوث حتى بعد الموت.

خامساً: يقدم لنا نظام مريدي الشيخ نموذجاً حياً عن التشكل الأيديولوجي الضيق داخل الحركة الصوفية. فعندما تنشأ قاعدة ما أو معتقد معين أو سلوك محدد - حول أي واقعة اجتماعية- في أي مذهب، بشكل طبيعي ومنطقي، يكون ذلك السلوك أو المعتقد أو القاعدة سليماً ومقبولاً بشكل عام، لكن لما تنحرف تحت وطأة الظروف المتغيرة فلا شك تبدأ تلك السلوكيات والمعتقدات والقواعد تتحول إلى أيديولوجيات، وتصبح مقبولة عند فئة دون أخرى.

إن هذه القاعدة تنطبق تماماً على نظام المريدين، الذي كان في البداية يخدم القوى الخيالية والحدسية لدى المريد ويحول دون وقوعه في ضلالات الغرور، والغلو في حب النفس، ولكن هذا النظام نفسه الذي نشأ بشكل طبيعي على قيم إنسانية راقية، أصبح - لما تطور التصوف على نطاق جماهيري - يرسخ - في طريق آخر - لمبادئ متطرفة أساسها توكيد السلطة الروحية التي يؤيدها مبدأ الإيمان بالمعرفة السرية التي يمتلكها وينقلها الشيخ، ثم عن طريق العجرفة الروحية التي غرسها ذلك النظام في خلد الشيخ نفسه.



هذا على المستوى الظاهري، لكن عندما نتجه إلى العمق فسنجد أن هذا النظام الذي كان يدعو إلى إلغاء الغرائز المادية حتى يتهيأ المرء إلى ربط نفسه بالمبادئ والأفكار، أصبح فيما بعد يهيج نفس الغرائز حتى يتهيأ الرجل إلى ربط نفسه بالأشخاص. وكان من نتائج ذلك التحول من مستوى النظام العام إلى مستوى الأيديولوجيا الضيقة، أن تلاشت قبضة الدين عن مسك حلقة المريدين وضبط توجهاتهم، وأصبحوا يعتقدون بإتباع روح الشيخ والانصياع إلى رغباته دون تردد، حتى في شؤون إقامة الصلوات وغيرها من أركان الإسلام. وبعدها كانت العبادة عندهم لفظة تدل على التوجه المطلق نحو الله، أصبحت تعني التوجه المطلق نحو الشيخ.

و لو أردنا أن نتبع كيفية التشكل الأيديولوجي داخل الفكر الصوفي عن كثب، فإننا سننظر إلى ذلك التصوف الطبيعي الأول الذي رفض وجود سلطة أي كان شكلها تتوسط بين الله والإنسان، وكيف تحول هذا التصوف فيما بعد إلى تصوف طرقي لم يكتف بالاعتراف بوجود سلطة وسيطة بين الله والإنسان، جوهرها شخص ذو حظوة عند الله، بل حول تلك السلطة إلى الله نفسه. هكذا دخلت أيديولوجية "عبادة القديسين" إلى الإسلام، تحت ستار التصوف، فأعيد إحياء ذلك الترابط القديم بين الدين والسحر، وحين يعود هذا الترابط إلى الوجود لا يمكن منعه من التغلغل إلى أدنى مستويات الطبقات الشعبية، فتصبح الشعوذة وكتابة التعاويذ وسائر فنون الدجل وسيلة يعيش منها كم كبير من السحرة وال دراويش، ويصبح التصوف مجبراً على تحمل تبعات كل ذلك.



إلا أن هذا الطوفان من التحول الأيديولوجي لم يكتسح تماما المثل العليا لدى بعض الطرق الصوفية الكبرى، فعلى الرغم من التساهل مع بعض الانحرافات، ظلوا متمسكين بالقرآن وأوامره وظلوا يعملون على تحقيق غاياتهم في استشارة الحياة الروحية لدى أتباعهم، وإثرائها ضمن إطار من النظم السنية. غير أن الاعتدال العام الذي تميزت به الطرق الصوفية الكبرى لا يلفت نظر الدارس بالقدر الذي يلفتته ذلك النطاق الواسع من الخرافات التي ترعرعت في كل بقعة من بقاع العالم الإسلامي وعلى كل صعيد في المجتمع الإسلامي. لكن إذا كان الإيمان نواة كانت الخرافة غشاء يحيط بتلك النواة القادرة على التجدد الذاتي، وكل ضرب من ضروب الإيمان الحي، دينيا كان أو سياسيا أو فكريا لابد وأن يخلق حول نواته حلقة خارجية من الخرافات تكون درجة امتدادها أو انقباضها حسب قوة تأثير ذلك الإيمان ومجال تأثيره. وقد انتشر التصوف بسرعة فائقة على منطقة مترامية الأطراف بين شعوب شديدة التباين فلم يفته أن يكون مثالا بارزا يوضح تلك النزعة في العقل الإنساني أبلغ توضيح.

الهوامش

- 1- أبو حفص عمر السهروردي، كتاب عوارف المعارف على هامش الإحياء للغزالي. ج 5. دار المعرفة بيروت (د.ت) ص 64.
- 2 أبي الفرج بن الجوزي، تلبيس إبليس، 3 مجلدات، ط 1، تحقيق أحمد بن عثمان المزيد، دار الوطن، الرياض، 2002. ج 1، ص: 240
- 3- بن سالم حميش، التشكلات الأيديولوجية في الإسلام، دار المنتخب العربي، بيروت، 1993. ص: 74



4- محمد علي أبو ريان، الحركة الصوفية في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 2007. ص 339.

5- بن سالم حميش، مرجع سابق، 117

6- محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2001. ص: 351

7- لقد أورد الشيخ الالباني في إرواء الغليل أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعبد الله بن عمرو: (إن لزوجك عليك حقاً) صحيح متفق عليه. وهو من حديث عبد الله بن عمرو نفسه قال: قال رسول الله ﷺ (يا عبد الله أخبرتك أنك تصوم النهار، وتقوم الليل، قلت بلى يا رسول الله، قال: فلا تفعل، صم وأفطر، وقم ونم، فإن لجسدك عليك حقاً، وإن لعينيك عليك حقاً، وإن لزوجك عليك حقاً). أخرجه البخاري (3 / 446، 4 / 143) ومسلم (3 / 162) والنسائي (1 / 325) من طريق يحيى بن أبي كثير قال: حدثني أبو سلمة بن عبد الرحمن، قال : حدثني عبد الله بن عمرو بن العاص به . واللفظ للبخاري . وله عند مسلم وأحمد (2 / 194 ، 200) طرق أخرى . ويشهد له حديث عائشة قالت : (دخلت على خويلة بنت حكيم بن أمية بن حارثة بن الأوقص السلمية وكانت عند عثمان بن مظعون، قالت: فرأى رسول الله صلى الله عليه وسلم بذادة هيئتها فقال لي: يا عائشة ما أبد هيئة خويلة، قالت: فقلت يا رسول الله امرأة لها زوج يصوم النهار، ويقوم الليل، فهي كمن لا زوج لها، فتركت نفسها، وأضاعها، قالت: فبعث رسول الله، إلى عثمان بن مظعون، فجاءه فقال: يا عثمان أرغبة عن سني، قال : فقال : لا والله يا رسول ، ولكن سنتك أطلب ، قال : فإني أنام وأصلي، وأصوم وأفطر، وأنكح النساء، فاتق الله يا عثمان، فإن لأهلك عليك حقاً، وإن لضيفك عليك حقاً، وإن لنفسك عليك حقاً ، فصم وأفطر، وصل ونم) . أخرجه أحمد (6 / 268) والسياق له وأبو داود (1369) من طريق ابن إسحاق قال: حدثني هشام بن عروة عن أبيه عنها . قلت : وهذا إسناد جيد ، صرح فيه ابن إسحاق بالتحديث ، وقد تابعه معمر عن الزهري عن عروة به نحوه دون قوله : فقال : يا عثمان أرغبة . . . الخ . وزاد : (يا عثمان إن الرهبانية لم تكتب علينا ، أفمالك في أسوة ؟ فوالله أني أخشاكم لله ، وأحفظكم لحدوده) . أخرجه ابن حبان (1288) وأحمد (6 / 226) والطبراني في (المعجم الكبير) (3 / 4 / 2)

8- القرآن الكريم، سورة الحديد، الآية 27

9- بن سالم حميش مرجع سابق، ص: 121

10- كامل مصطفى، مقدمة شرح لديوان الحلاج، القاهرة، (د. ت.) ص 07.

11- ابن خلدون، المقدمة، دار الشعب، القاهرة، (د. ت.) ص 441.

12- أحمد محمود الجزار، قضايا وشخصيات صوفية، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2001. ص 79



- 13- عبد الرحمان بدوي، مذاهب الاسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، 1973. ص: 168.
- 14- علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ثلاثة أجزاء، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 2000، ج 3، ص: 93.
- 15- بن سالم حميش، مرجع سابق، ص: 71.
- 16- نفس المرجع، ص: 72.
- 17- محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص: 115.
- 18- القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية: 30.
- 19- أبو الحسن الهجويري، الحكومة الباطنية في التصوف الإسلامي، كشف المحجوب، ترجمته عن الفارسية إسعاد عبد الهادي قنديل، دار النهضة العربية، بيروت، 1980. ص: 95
- 20- انظر: عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق محي الدين عبد الحميد، القاهرة، (د ت)، ص 239 وما بعدها.
- 21- علي سامي النشار، مرجع سابق ص: 183 .
- 22- ماسينيون لوي، المنحى الشخصي لحياة الحلاج، من كتاب شخصيات فلسفية في الإسلام، ت: عبد الرحمان بدوي القاضي، القاهرة، 1946. ص: 83 .
- 23- انظر: عبد الرحمان بدوي، شطحات الصوفية، ط1، الكويت، 1976، ص 60 وما بعدها.
- 24- موفق صادق العطار، نظرية المؤامرة: وهم أم حقيقة (الصوفية)، الأوائل للنشر، دمشق، ط1، 2006. ص: 261.
- 25- عبد القاهر البغدادي، مرجع سابق، ص: 111.
- 26- توماس أرنولد وآخرون، تراث الإسلام، دار الطليعة، بيروت، 1972. ص: 83.
- 27- معجم لاروس العربي، منظمة الوحدة العربية، 1986. ص: 138.
- 28- نفس المرجع والموضع.
- 29 - موفق صادق العطار، مرجع سابق، ص: 263
- 30- المعجم العربي، مرجع سابق، ص: 367
- 31- القرآن الكريم، سورة الانعام، الآية: 114
- 32- القرآن الكريم، سورة يوسف، الآية: 16
- 33- القرآن الكريم، سورة القصص، الآية: 79
- 34- المعجم الفلسفي، ص: 267



- 35- المعجم الصوفي عند القشيري، من الرسالة القشيرية، مع تعقيبات ابن تيمية، مكتبة التوفيقى، القاهرة، (د.ت)، ص: 118
- 36- عبود عبد الله العسكري، التصوف قراءة في المصطلح والمعتقد والسلوك، دار النمر، دمشق، ط1، 2006. ص: 51
- 37- انظر: محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص 403 وما بعدها.
- 38- عبد الوهاب الشعراي، الطبقات الكبرى، القاهرة (د.ت)، ج 1، ص: 04
- 39 - محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص: 429
- 40- بن سالم حميش، مرجع سابق، ص: 91
- 41- محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص: 431
- 42- القفطي، تاريخ الحكماء، مختصر الزوزني من كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء، القاهرة، 1903، ص: 128.
- 43- مصطفى كامل الشيبى، الصلة بين التصوف والتشيع، دار المعارف، مصر، 1969، ص: 363
- 44- آدم ميتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ت: محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، 1957، ص: 17.
- 45- محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص: 431
- 46- القرآن الكريم، سورة التوبة، الآية 112
- 47- غولدزيهر، العقيدة والشرعية في الإسلام، دار الكتب الحديثة، مصر، ط 2، (د.ت)، ص: 147
- 48- نيكلسون، في التصوف الاسلامي، ترجمة، أبو العلا عفيفي، القاهرة، 1947. ص: 53.
- 49- محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص: 447.
- 50- مصطفى كامل الشيبى، مرجع سابق، ص: 321-323
- 51- ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، طبعة مصر، (د.ت)، ج 2، ص: 116
- 52- نفس المرجع، ج2، ص: 116 - 115
- 53- محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص: 433.
- 54- وهي مقاومة تلجأ إليها المعارضة عندما تشعر بأن ليس لديها القوة على التأثير في النظام، وتتخذ هذه المقاومة أشكال عدة فأحيانا تنعزل عن المجتمع انعزالا كلياً أو جزئياً، وأحيانا أخرى تلجأ إلى خلق أفكار غريبة عن المجتمع.
- 55 - الشيبى، مرجع سابق، ص: 325
- 56- الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد عبد العزيز الوكيل، مؤسسة الحلبي، القاهرة، 1968، ج3، ص: 97.
- 57- نفس المرجع، ج3، ص: 98.

- 58- محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص: 435.
- 59- عبد الرحمن الوكيل، هذه هي الصوفية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1979، ص: 125 - 126.
- 60 - يتضح لنا من بعض الحقائق التاريخية أن لكل حركة دينية أو فكرية أهداف معلنة وأخرى سرية، فأما المعلنة فتكون هي أساس عملها الظاهري، بينما يظهر في سعيها إلى تحقيق أهدافها السرية - باستراتيجيات خاصة - تشكلات أيديولوجية غامضة. وهذا ما يزيد من صعوبة البحث عن الأهداف السرية لتلك الحركات، فضلاً عن تتبع حركة التشكلات الأيديولوجية التي ترتبط في الغالب بالأهداف السرية للحركات السياسية بشكل عام والحركات الدينية بشكل خاص..
- 61- محمد عابد الجابري، نفس المرجع، 436.
- 62- نفس المرجع، ص: 437.
- 63- القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية: 54.
- 64- أبو حامد الغزالي، كتاب الملة، تحقيق محسن المهدي، دار الشروق، بيروت، 1968، ص: 271.
- 65- انظر ابن كثير، البداية والنهاية، مطبعة السعادة، القاهرة، 1358، ج 4، ص: 369.
- 66- الشيباني، مرجع سابق، ص: 250.
- 67- الجابري، مرجع سابق، ص: 439.
- 68- بن سالم حميش، مرجع سابق، ص: 79.
- 69- الشيباني، مرجع سابق، ص: 252.
- 70- بن سالم حميش، مرجع سابق، ص: 80.
- 71 - محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص: 433.
- 72- المهجويري، كشف المحجوب، ص: 447 - 448.
- 73- الجابري، مرجع سابق، ص: 457.
- 74- عبد الرحمن السلمي، طبقات الصوفية، القاهرة، 1969، ص: 189.
- 75 - نفس المرجع، ص: 447.
- 76 - البغدادي، مرجع سابق، ص: 176.
- 77 - انظر كشف المحجوب للمهجويري، ص: 449.
- 78- الجابري، مرجع سابق، ص: 449.



- 79- القشيري، الرسالة، مرجع سابق، ص: 150-151.
- 80- نفس المرجع، ص: 184.
- 81- عبد الرحمان السلمي، مرجع سابق، ص: 143.
- 82- القشيري، مرجع سابق، ص: 182.
- 83- مصطفى كامل الشبيبي، مرجع سابق، ص: 432-433.
- 84- محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص: 451.
- 85- آسبن بلاثيوس، ابن عربي، حياته ومذهبه، ت: عبد الرحمان بدوي، دار القلم، بيروت، 1979. ص: 133-144.
- 86- مصطفى الشبيبي، مرجع سابق، ص: 231.
- 87- نفس المرجع، ص: 443-444.
- 88- القرآن الكريم، سورة الكهف، الآية: 44.
- 89- القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية: 55.
- 90- القرآن الكريم، سورة الكهف، الآية: 17.
- 91- القرآن الكريم، سورة التوبة، الآية: 71.
- 92- القرآن الكريم، سورة يونس، الآية: 62.
- 93- الجابري، مرجع سابق، ص: 456.
- 94- لقد أورد الجابري هذا الحديث في كتابه العقل الاخلاقي العربي، ص: 456 نقلا عن الهجويري. لم يرد هذا الحديث لا في صحيح البخاري ولا في صحيح مسلم على الاطلاق.
- 95- ورد هذا الحديث في صحيح البخاري، تحت باب التواضع، رقم: 6137. وللحديث تنمة.
- 96- الهجويري، مرجع سابق، ص: 446.
- 97- محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص: 498.
- 98 - انظر: تهذيب ابن عساكر، ج6، ص: 78.